ÁLVARO RAMIS

Dignidad hecha costumbre

Elogio de la vida digna

UNIVERSIDAD ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

Álvaro Ramis

Dignidad
hecha costumbre

Elogio de la vida digna

UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

En memoria de Denisse Cortés.
Luchadora por la dignidad

177
R173

Ramis, Álvaro

Dignidad hecha costumbre: elogio de la vida digna / Álvaro Ramis.
— 1a. ed. — Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2022.

272 páginas.

ISBN: xxxxxx

1.- Dignidad 2.- Derechos Humanos 3.- Libertad
4.- Ciudadanía 5.- Valores (Filosofía)

Edición: Daniela Escalona Thomas, Carlos Salazar.
Diseño gráfico y diagramación: Carolina González, Jorge Leiva.
Fotografías: Fabián Vargas

Obra de distribución gratuita.
Liberada bajo licencia Creative Commons.

Reconocimiento - NoComercial - CompartirIgual (by-nc-sa)

Este libro puede ser distribuido, copiado y exhibido a terceros entregando los créditos correspondientes. No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original. Creative Commons "Algunos derechos reservados".

Portada: Funeral Mariano Puga, 15 de marzo de 2020.

Universidad Academia de Humanismo Cristiano
www.academia.cl

Condell 282, Providencia - Santiago / 2022

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
Justa indignación 8

PRIMERA PARTE 19
Dignidad 19

I Las raíces de la vida digna 20
1.1 Dignitas 21
1.2 Hacerse digno 25
1.3 Honor y virtud 25
1.4 Dignidad como estructura y dignidad como contenido 29

II La naturalización de la dignidad 32
2.1 Natura y contra natura 33
2.2 Estoicismo, naturaleza y deber 37
2.3 Imago Dei 41
2.4 Objeciones y controversias 45
2.5 La idea de dignidad en el contexto cultural mapuche 47
2.6 Una exploración a las religiones orientales 49
2.7 Desesencializar la dignidad 50

III El derecho a ser persona 56
3.1 Sustancia racional 57
3.2 Humanidad universal 62
3.3 El "lado oscuro del renacimiento" 68

IV Dignos de ser libres 73
4.1 La libertad de los antiguos y de los modernos 73
4.2 Sapere aude! 77
4.3 Del imperativo categórico al principio del discurso 82
4.4 Libertad republicana y libertad social 86

V 1948: reconocimiento y conciencia de finitud 93
5.1 La novedad subversiva de la dignidad 93
5.2 Hacia el consenso de 1948 96
5.3 Una fusión de horizontes: Charles Malik y P.C. Chang 103
5.4 Del Kairós al Cronos 110

SEGUNDA PARTE
Costumbres 120

VI Entre tradiciones y progresos 121
6.1 Costumbrismo y autonomía 122
6.2 Derechos universales en contextos particulares 125
6.3 Tradiciones críticas 130

VII Dignidad en genitivo 133
7.1 ¿Humanismo o androcentrismo? 135
7.2 Esencialismo persistente 138
7.3 ¿Es posible un esencialismo estratégico? 140
7.4 La reacción esencialista 143

VIII La querella de las especies 148
8.1 Un mundo encantado 150
8.2 La cosificación de las especies 153
8.3 El giro ecológico 155
8.4 Antropocentrismo débil y gestión del ambiente 158
8.5 Deep Ecology 159
8.6 El extensionismo utilitarista 160
8.7 Hacia un "contrato humanimal" 164
8.8 El enfoque biocéntrico 166
8.9 Deus sive natura 168

IX Trabajo decente y dignidad social 173
9.1 El trabajo digno en las tradiciones filosóficas y espirituales 174
9.2 Homo autopoieticus / homo œconomicus 177
9.3 La vía del trabajo decente 183

X Ser pueblo. Construir ciudadanía 186
10.1 Potencia plebeya 187
10.2 Hacia una ciudadanía compleja 192
10.3 La crítica al paradigma liberal de ciudadanía 197
10.4 Ciudadanía dialógica 201

XI Dignificar la educación 205
11.1 Educabilidad y educatividad de la dignidad 206
11.2 Paradigmas educativos en disputa 207
11.3 Enfoques para una educación dignificante 212

XII Biodignidad 219
12.1 La respuesta de la bioética de los principios 223
12.2 La autonomía en cuestión 225
12.3 Autonomía, derechos sexuales y reproductivos 232
12.4 Autonomía relacional 235
12.5 Biodignidad en clave latinoamericana 238
12.6 Memento Mori 241

Conclusión
El acontecimiento Dignidad 244

Referencias bibliográficas 251

INTRODUCCIÓN

Justa indignación

En la filosofía occidental, lo llaman "justa indignación";
es una especie de furia que resulta de la abrasión repetida.
Nuestros propios pensadores hablan de ella
como "humanidad combinada con un sentido de justicia".

Xu Zhangrun

Es diferente sentir preocupación o molestia y experimentarse indignado. Y no es asunto de mera intensidad emocional. Cuando sentimos que la dignidad está en juego, se desata un modo específico de inquietud. La indignación surge cuando nos tocan algo fundamental. La rabia no es lo mismo, ni la ira logra transmitir la agitación que vivenciamos al indignarnos.

Es posible que nos irrite una multitud de vivencias, cotidianamente. El enojo o la cólera son sentimientos que nos parecen invadir de improviso, y desafían nuestra capacidad de autocontrol y mesura, pero la indignación es muy distinta. Es mucho más que una inquietud o un sobresalto. De alguna forma las rabias pasan, los temores se alejan y lo que nos enfurece un día nos podría hacer reír a la mañana siguiente. Pero la indignación persiste, incluso cuando su causa se ha resuelto, cuando la cólera se ha ido y sólo queda la experiencia vivida en la memoria. La indignación nos persigue porque ella se activa cuando sentimos herido el núcleo existencial de lo que consideramos valioso, apreciable, meritorio, digno de admiración y cuidado.

La indignación es una señal de identidad de nuestro tiempo. Habla bien de nuestra época si lo entendemos como un avance civilizatorio, debido a una mayor conciencia de derechos. Pero habla mal,

en la medida en que esa misma clara y viva conciencia colectiva no se condice con la realidad palpable que experimentamos, por viejas y nuevas formas de indignidad. Como Dussel observa:

> La dignidad se descubre desde la negatividad; supone haber sido previamente negada. El "señor libre" que tiene esclavos, el "señor feudal", el ciudadano metropolitano o el colono, el "macho", el propietario del capital, no necesitan afirmar su dignidad, la presuponen, nadie la pone en cuestión: es una dimensión obvia, "dada" como punto de partida (2007: 137).

Por eso los procesos de cambio político y social suelen partir con procesos de indignación colectiva. La multitudinaria marcha de las mujeres al palacio de Versalles, el 5 y 6 de octubre de 1789 se suele describir como un simple "motín de subsistencia" movido por la hambruna. Pero sus testimonios hablan de otra cosa. Las mujeres no sólo buscaban alimento para sus hijos, sino ante todo querían que el rey Luis XVI y su familia volvieran a París para que respondieran directamente por la dignidad de sus súbditos. Las protestas por la muerte de George Floyd que comenzaron en Mineápolis, Estados Unidos, el 26 de mayo de 2020, no se desencadenaron solamente por ese asesinato en particular. Lo que ese crimen desató fue una reacción de indignación ante una experiencia perenne de abusos. De allí que la rabia y la ira dieran paso a una demanda política, representada por el movimiento *Black Lives Matter* . El momento de la indignación se convirtió en la exigencia "todas las vidas importan", aunque las de algunos no tengan el mismo valor ni importancia para el Estado.

En Chile, el homicidio de Camilo Catrillanca el 14 de noviembre de 2018, desató un pequeño estallido callejero que preanunció el nivel de indignación que se incubaba. La explosividad de las manifestaciones que se masificaron esa tarde preanunciaron un hastío acumulado ante la violencia policial, el racismo judicial, la indignidad del trato del Estado a las comunidades mapuche, como experiencias largamente acumuladas. En 2018 Chile también experimentó

la fuerza de la "marea verde" o "Cuarta ola feminista", como se ha denominado la sorprendente emergencia contemporánea de masivos movimientos de mujeres en distintos puntos del planeta en los últimos cinco años.

Pero el gobierno no asumió la gravedad de lo que se estaba incubando. Un año después llegó la revuelta imparable del 18 de octubre de 2019. No fue un acontecimiento espontáneo ni azaroso, aunque nadie podía preverlo en su forma particular y concreta de materialización. Pero la indignación estaba creciendo y las advertencias estaban a la vista de quién quisiera leerlas. El informe del PNUD de 1998 "Las paradojas de la modernización" ya mostró que, a pesar de una importante mejora económica y una reducción significativa de la pobreza, la sociedad chilena vivía un "malestar mudo, difuso y difícil de explicar", que se traducía en una masiva sensación de inseguridad en ámbitos clave de la vida social, como la salud, las pensiones, el desempleo y la delincuencia. Publicaciones posteriores del PNUD mostraron reiteradamente que ese malestar difuso se acrecentaba y definía de manera más activa e intensa.

La indignación ya había prendido mucho antes del 18 de octubre de 2019. El estallido de ese día podría haber sido sólo un episodio puntual, como ocurrió el 14 de noviembre de 2018. Pero en menos de dos días se transformó en revuelta, especialmente desde el domingo 20, cuando el presidente de la república terminó de incendiar los ánimos al anunciar que "estamos en guerra contra un enemigo poderoso, implacable". Del episodio del viernes 18 pasamos a una rebelión permanente e incontenible, en la medida en que la respuesta indolente y represiva del gobierno negó las causas de una indignación que ya era masivamente compartida antes del 18 de octubre y desconoció la legitimidad fundamental de sus demandas, declarando el estado de emergencia, el toque de queda, y amenazando con la aplicación de la Ley de Seguridad del Estado. De forma reactiva, también surgió una ira social destructiva, muchas veces no premeditada, que José Bengoa (2021:87) explica en la experiencia del abuso individual

y colectivo, bajo características acumulativas y expansivas.

La revuelta podría haber derivado en una simple catarsis, hasta un agotamiento paulatino de la rabia acumulada, vaciada en sí misma. El 18 de octubre de 2019 podría haber desembocado en una "pueblada", como tantas que ha habido en América Latina en reacción al alza de precios de productos básicos. Pero la revuelta se canalizó en demanda política la tarde del viernes 25 de octubre, cuando millones de personas en todo el país expresaron juntas, a viva voz, todas las indignaciones particulares que guardaban, pre-políticamente, en su propia esfera privada.

La indignación es la evidencia palpable de la necesidad humana de la dignidad. No hay indignación sin referencia a una condición, estatus o calidad que se posee en tanto derecho. Si algo indigna es porque, al menos, intuimos que existe una dignidad que no se puede traspasar y que se posee de modo pleno, exigible y que debería ser protegida y resguardada por la sociedad. Esta dignidad es propia e individual, pero no se puede realizar aisladamente, por lo que sólo se puede realizar socialmente. Es una capacidad que no hace distinción de raza, ni de género ni de cuna y es condición de posibilidad para cualquier forma de vida compartida.

El estallido del 18 de octubre de 2019, seguido de la revuelta y el asentamiento paulatino de las demandas políticas que se concretizan en la manifestación del 25 de octubre, tuvo la cualidad de expresar imágenes, emociones, ideas y convicciones que durante mucho tiempo permanecieron en los espacios privados de la conciencia. En un lapso inesperadamente rápido, las paredes, las calles y las redes sociales se transformaron en lugares tapizados de un lenguaje crítico, sintético, agudo, críptico en algunos casos, y muy trasparente en otros. El impacto de la performance "Un violador en tu camino" iniciado por el colectivo Las Tesis, es sólo una expresión dentro de un conjunto de movilizaciones enormes de masas de mujeres, que traspasan fronteras (Follegati, 2020).

La politización de la indignación personal transformó el malestar privado en indignación pública, gritada a voz en cuello, transcrita en infinidad de carteles, rayada en las paredes, y performativizada al infinito por una multitud que copó todos los espacios del imaginario colectivo. Fueron días turbulentos, en los que todo parecía fuera de sí y se abría una hondonada ante un desfonde de la legitimidad básica de las instituciones del Estado. Fue tiempo de vértigo, marcado por enorme dolor de la represión indiscriminada, pero también de innegable esperanza, encauzada en el torrente de cabildos territoriales, asambleas barriales, encuentros temáticos y todo tipo de diálogos a la intemperie, que coparon calles, parques y plazas en todo el país .

Proliferaron las consignas que, como ocurre con las afirmaciones concisas, simplifican todas las variables del problema para lanzar como dardo preciso un apotegma brevísimo, que se clava en el centro de una realidad que no es clara ni evidente. Todo slogan parece develar una verdad oculta, enigmática, inevitablemente ambigua o dudosa. Por eso florecen en momentos de beligerancia, de conflicto social y de acción colectiva. Son un llamado a la acción, una orden perentoria, una explicación comprehensiva. Nada parece interpretar de forma más certera lo que ocurre en un instante confuso que la consigna, sobre todo si actúa de un modo prescriptivo. Pero esta forma de alocución también está condenada a ser una inevitable simplificación, sujeta a las más diferentes interpretaciones, incapaz de agotar todo el fenómeno que busca interpretar.

Una infinidad de lemas llenaron la primavera de 2019: "Chile despertó"; "nos costó tanto encontrarnos, no nos soltemos", "no son 30 pesos, son 30 años", "nos cansamos, nos unimos", "venceremos y será hermoso", "hasta que valga la pena vivir" y muchas más, que diciendo tanto, no lo dicen todo y por eso pueden ser significantes vacíos que obligan a completar su significado a quienes las observan y las interpretan. Todas estas consignas tienen un punto de inobjetable asertividad, fuerza expresiva, capaz de desocultar una

verdad. Son formas de hacer evidente algo que hemos olvidado o al menos, a lo que nos hemos acostumbrado por acostumbramiento. De todas ellas siento que hay una que posee una significación y hondura especial: "Hasta que la dignidad se haga costumbre". Esta concisa frase entraña todo un compendio político y moral, que permite indagar en los argumentos implícitos de las movilizaciones de fines de 2019 y en sus consecuencias. Excavar en ella puede aportar claves inexploradas, utilizando los atributos interpretativos que contiene y que permiten alumbrar el imaginario de un proceso de crisis social inacabada, pero que se ha logrado subsumir y orientar exitosamente, bajo la forma institucional de la Convención Constitucional.

Sería imposible rastrear su origen o su autoría. Simplemente la empecé a leer en las murallas de mi barrio, en el entorno de lo que llamábamos Plaza Italia o Plaza Baquedano y que en pocos días comenzamos a llamar, casi sin darnos cuenta, Plaza Dignidad. Desde ese momento la dignidad se ha convertido en la palaba clave de nuestra historia reciente. No es casual que estemos iniciando el gobierno de "Apruebo Dignidad" y que la nueva constitución proponga, en su primer artículo, un reconocimiento amplio y sólido de la dignidad, como fundamento y programa de todo su desarrollo normativo. No hay forma más concreta de hacer de la dignidad una costumbre que traducirla en un programa de gobierno y positivarla en el corazón del cuerpo constitucional. Pero, ¿existe suficiente conciencia de lo que se quiere decir al recoger este concepto, que se puede decir y pensar de tantas maneras? ¿Cómo hacer que la dignidad buscada coincida en lo fundamental con lo que demandó el pueblo de la plaza dignidad? Una respuesta preliminar es esta:

> La entidad de la crisis social es tan profunda que la cuestión constitucional chilena no se soluciona sólo con una nueva constitución política -un nuevo texto jurídico- sino, con una nueva constitución política de la sociedad, es decir, una nueva forma de existencia política de la comunidad, nuevas relaciones de poder (Bassa, 2020: 49).

A partir del impulso del 18/O, el interés de este ensayo es responder al desafío que señala Bassa y que quedó grabado en las paredes y en la memoria colectiva: entender lo que puede significar hacer de la dignidad una costumbre en la sociedad. Más que una buena consigna, esta frase es una directriz, una orden, el destino de una serie de acciones que deberán transcurrir hasta el logro de esa meta. Se puede leer como una reinvención tardía y más articulada del viejo slogan "Hasta la victoria siempre", pero en este caso el objetivo es mucho más complejo y menos competitivo que la victoria. Vencer es una meta vacía si no se indica quién es el vencedor y quién es el vencido y lo más importante, cual es el sentido y el carácter de ese triunfo. En cambio, hacer de la dignidad una costumbre es un programa ético-político muy ambicioso, preciso, aunque inacabable e incontenible. Por eso, es un programa que exige definiciones, aunque sea provisorias, que ayuden a entender lo que implica hacer de la "dignidad" una "costumbre".

Esta es una tarea que se adentra en el campo de la vida ética (o del orden ético) de una sociedad. Hacer que las costumbres, que el *ethos* mismo de una comunidad se adecue a una noción específica de dignidad, implica incrustar desde sus hábitos culturales hasta sus procedimientos legales y formales las valoraciones sustanciales que definen "lo digno". Esta relación articula un mandato que, nos ordena actuar hasta que ello acontezca. Es un encargo *sine die*, un precepto abierto en su fecha de término, pero en el contexto de los turbulentos acontecimientos de 2019, se asocia a las causas de la indignación que originaron esta prescripción. En otras palabras, la consigna parece indicar que el estallido, la revuelta y sus acciones posteriores de canalización política, seguirán sin término ni pausa hasta que la dignidad impregne y se arraigue en nuestra insociable sociabilidad.

El eslogan de 2019 entraña todo un compendio de ética pública, que permite indagar en los argumentos morales implícitos en las movilizaciones y en sus enormes consecuencias. Este ensayo es un

ejercicio de hermenéutica crítica de este presente, como interpretación de una experiencia histórica vivida, no sólo a partir de juicios razonados, sino también de argumentos sugeridos o evocados en una discursividad que adquiere significación desde su pertinencia histórica. Lo que se busca es una exégesis de "Hasta que la dignidad se haga costumbre" y desde esa lectura proponer lo que esa frase atisba, explícitamente, como también de lo que sólo logra incitar, indirecta o inconclusamente.

La palabra dignidad es un concepto de extraordinaria raigambre y complejidad en la historia del pensamiento y las tradiciones filosóficas. Sería inacabable un estudio que agote todos los aspectos conceptuales asociados a ella. Basta recordar que esta es una categoría clave en todo el constitucionalismo occidental (Peces Barba, 2002). Pero a la vez, la dignidad tiene bordes conceptuales difusos o imprecisos, como señala Javier Gomá:

> El escándalo de la filosofía es, a mi juicio, que todavía falte un argumento decisivo sobre la existencia de la dignidad —esa realidad moral— y sobre su contenido. No hay noción filosófica más influyente y transformadora y, sin embargo, carece de un filósofo a la altura de su importancia. El Diccionario de filosofía de Ferrater Mora ni siquiera le concede una entrada a lo largo de sus cuatro tomos (Gomá, 2016).

¿Se puede caracterizar la dignidad como una propiedad moral, una condición o una capacidad? ¿Su fundamento radica en la naturaleza humana, en una convención jurídica o es el resultado de una conquista política? ¿Podemos considerarla un fundamento, principio, virtud o valor? ¿Se la puede atribuir colectivamente un grupo étnico o una nación? ¿Es posible hablar de la dignidad de animales no humanos o de la naturaleza?

Estas preguntas abiertas no son las únicas que complejizan el debate. Cabe recordar a Jeremy Bentham, que consideraba que "los derechos del hombre anti-jurídicos, pre-jurídicos y de los derechos

naturales anteriores a Adán" eran simplemente "disparates sin fundamento" (Bedau, 2000:261). Más contemporáneamente y por motivos diametralmente distintos, a MacIntyre le parecía que la justificación de los derechos humanos era idéntica a la confirmación de que existen las brujas (MacIntyre, 1984) En su propio estilo, Arthur Schopenhauer se burló abiertamente de la idea de "dignidad", al entenderla como la opinión de los demás sobre nuestro valor y nuestro miedo ante esa opinión de los demás. Por eso sostuvo que "la gente recurre a expresiones retóricas sobre la 'dignidad humana' que no están, en modo alguno, basadas en conceptos claros, sino en la funesta superstición ya mencionada". (Schopenhauer, 2012:11). Esa superstición es la del "honor", que no sería más que vanidad y afán de prestigio o lucimiento.

Este tipo de posiciones escépticas o cínicas se mantienen de alguna forma hasta la actualidad e implican la exigencia de pensar críticamente la idea de dignidad humana, en sus distintas acepciones y más ampliamente, analizando sus usos y atribuciones respecto a otras especies no humanas y ante los nuevos desafíos del transhumanismo. Tal vez por eso Steven Pinker alertó sobre las debilidades de este debate en un artículo titulado "La estupidez de la dignidad", señalando los riesgos reales que entraña el uso disperso y desenfocado de esta categoría:

> El concepto de dignidad es terreno natural sobre el cual construir una bioética obstruccionista. Una supuesta violación de la dignidad proporciona una forma para que terceros emitan un juicio sobre las acciones que las personas afectadas eligen deliberada y conscientemente. Por lo tanto, ofrece una justificación moralista para la regulación gubernamental ampliada de la ciencia, la medicina y la vida privada (Pinker, 2008).

Para Pinker la dignidad es relativa, fungible y muchas veces dañina y superficial. Nos dice que es un "chisporroteo, no el bistec; la portada, no el libro". Hablar de dignidad sería sólo una señal de respeto por la persona, pero las señales perceptivas son sólo eso, señales y no

realidades. La psicología nos alerta sobre el peligro de la pareidolia. Este es un fenómeno donde un estímulo aleatorio es percibido erróneamente como una forma reconocible. Por eso se suele decir que es la búsqueda desesperada de significado allí donde probablemente no hay ninguno, como ocurre con la ilusiones ópticas. ¿Será la dignidad solamente una forma de espejismo intelectual y político que hemos construido para satisfacer necesidades de protección, seguridad y acceso a bienes básicos para la vida, pero que no pueden tener reconocimiento o garantía bajo la forma de derechos universales? A sus 93 años, Stéphane Hessel, un antiguo miembro de la resistencia y diplomático francés que participó junto a René Cassin en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos, entregó una respuesta adecuada en su hermoso libro "¡Indignaos!",

> Os deseo a todos, a cada uno de vosotros, que tengáis vuestro motivo de indignación. Es algo precioso. Cuando algo nos indigna, como a mí me indignó el nazismo, nos volvemos militantes, fuertes y comprometidos. Volvemos a encontrarnos con esta corriente de la historia, y la gran corriente de la historia debe perseguirse por cada uno. Y esta corriente nos conduce a más justicia y libertad; pero no a la libertad incontrolada de la zorra en el gallinero. Estos derechos, recogidos en 1948 en un programa de la Declaración universal, son universales. (Hessel, 2011:60).

La dignidad no es una pareidolia, ni una ilusión ni un espejismo. La experiencia de genuina indignación basta para arrojarse con plena convicción a su búsqueda. La lucha por el reconocimiento de la dignidad, propia o compartida, deviene en procesos de liberación, como "negación de la negación" de una condición objetual. Indignarse es un proceso de subjetivación por la cual se dignifica la existencia. Pero la afirmación de la dignidad, tanto como convicción política como juicio razonado de alcance normativo, pide argumentos que permitan atender a las circunstancias específicas que validan intersubjetivamente su relevancia y reconocimiento con fuerza legal, e incluso constitucional.

No es posible acometer el proyecto de una nueva teoría (o metafísica) de las costumbres que aborde, desde la razón práctica, las formas concretas como la dignidad se puede hacer norma social, moral o cultural. Pero, aunque este proyecto intelectual sea inabordable, espero que estas páginas puedan aportar algunas reflexiones preliminares que permitan incitar a mantener esta búsqueda inacabable y generar nuevos motivos de indignación.

Este empeño intenta recuperar la antigua forma argumental del "pequeño tratado", que más que agotar todas las dimensiones del tema indagado, ofrece un recorrido integral y ordenado. La primera parte aborda la genealogía del concepto Dignidad, desde sus fuentes clásicas hasta la declaración universal de DDHH. La segunda parte analiza las formas que asume la vida digna y su relación con las costumbres arraigadas en el mundo de la vida y en las prácticas de ámbito sistémico, propio de las instituciones. El texto se conforma de apartados que permiten formarse una opinión caleidoscópica de la idea de dignidad, sus fundamentos, interpretaciones dominantes, tensiones argumentales y consecuencias en el orden a su aplicación práctica y concreta. Este afán corre el riesgo de llevar a una exposición cerrada y dogmática, sin admitir contradicciones internas en los argumentos ni reconociendo espacio a la duda. Por eso, este intento recoge muchas preguntas como puntos de partida, para arribar a una respuesta provisoria, discutible y posible de criticar. Adentrarse en el esclarecimiento de la dignidad es ingresar a un campo que sólo se puede analizar bajo la lógica de las *quaestiones disputatae,* temas en debate que deben permanecer así, abiertos a la continua deliberación y al permanente escrutinio de su significación.

Quiero agradecer a mi familia, Arianne, Teis y Lena por el impulso emocional y el cariño que me han entregado durante estos años en mi trabajo universitario y la resiliencia con que han asumido tantos momentos complejos durante mi gestión en la rectoría. ¡Gracias por estar ahí, en los días felices como en los más momentos más duros!

PRIMERA PARTE

Dignidad

I
Las raíces de la vida digna

De todas las cosas del mundo, unas dependen de nosotros, y las otras no.
Las que dependen de nosotros son la opinión, el querer, el deseo y la aversión;
en una palabra, todas nuestras acciones.
Las que no dependen de nosotros son el cuerpo, los bienes, la reputación, las dignidades;
en una palabra, todas las cosas que no son acción nuestra.

Epicteto

En 1947 la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, presidida por Eleanor Roosevelt e integrada por miembros de diversas formaciones políticas, culturales y religiosas, se abocó específicamente a la preparación de la declaración universal de 1948. Con este motivo y previendo los problemas teóricos que se podrían generar, la Comisión pidió la colaboración de las personalidades intelectuales más prestigiosas de su tiempo. Se consultó a Aldous Huxley, Harold Laski, Salvador de Madariaga, Pierre Teilhard de Chardin, Mahatma Gandhi, Jacques Maritain, entre otras. En respuesta a ese encargo el grupo de expertos contestó: "Sí, estamos de acuerdo en esos derechos a condición de que no se nos pregunte por qué" (Maritain, 1949:11-18). En 2008, Chistopher McCrudden formuló de una manera muy parecida su apreciación sobre el debate actual sobre la dignidad: "Todo el mundo podría estar de acuerdo en que la dignidad humana es central, pero no por qué ni cómo" (2008: 678).

Esta dificultad se evidencia al explorar la pluralidad de significados y la variedad de comprensiones de la dignidad. A priori, es posible identi-

ficar concepciones cristianas, humanistas seculares, kantianas-ilustradas, marxistas, behavioristas y muchas posturas teórico-sistemáticas de carácter ecléctico, que buscan justificar o fundamentar la idea de dignidad desde distintos y muchas veces contradictorios puntos de partida. Lo común en todas estas acepciones es asociar la dignidad a un rango moral merecedor de respeto, dentro de una determinada jerarquía de valores. Más allá de esta base, reina la heterogeneidad de interpretaciones, lo puede llevar a sostener juicios escépticos respecto a seguir intentando una fundamentación más universal, o al contrario, pueden forzar la imposición de perspectivas que ahoguen la pluralidad necesaria para reflejar la amplitud de concepciones que permitan hacer de la dignidad, una categoría que posea fuerza política y normativa.

1.1 Dignitas

Al comenzar a explorar la polisemia del concepto y su larga genealogía se evidencia su compleja constitución. La primera referencia que nos ofrece la RAE es etimológica y nos remite al latín *Dignitas*, que revisaremos en este apartado. Luego, nos ofrece ocho acepciones, comenzando con "cualidad de digno", para pasar a siete variantes que remiten a una idea de valor, mérito o rango alcanzado, en tanto "excelencia", "cargo o empleo honorífico y de autoridad", "oficio honorífico y preeminente", "prebenda" y finalmente el tipo de conducta asociado a esa categoría: "gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse".

Tanto en las lenguas latinas como en las germánicas la palabra "dignidad" se asocia etimológicamente a la idea de "valor", en tanto mérito, honor y jerarquía. Y es equivalente al griego *áxia* (valor, precio), á*xios* (digno de aprecio), *axióo* (tener por digno o merito, honra). De allí su asociación con la palabra dignatario y más lejanamente por medio de la partícula indoeuropea *dek*, a decencia, docencia, doctor, discípulo, disciplina, dogma, entre otras. También esa misma raíz le vincula con *digitulus* (dedo), lo que expresa la idea de "señalamiento"

o "indicación". El dedo, al señalar, distingue, muestra, indica algo y atribuye un valor especial. Por su parte la etimología de "valor" procede de *valens* (fuerte, robusto, sano, enérgico), de *validus* (sano, robusto, vigoroso) y *valito*, (ser o estar bueno).

Moralmente, lo meritorio, bueno o valioso es aquella acción o conducta que hace a una persona digna de reconocimiento o alabanza. En ese sentido existe una relación con los procesos de atribución de importancia y la generación de respeto, como resultado de una acción o cualidad valiosa. Desde esa acepción, lo digno es lo sublime, excelso, eminente, elevado, extraordinario. Y en un sentido teológico lo digno por excelencia es lo sagrado, en tanto plenitud de las cualidades que coinciden con el ser de lo divino. Al contrario, lo indigno es lo vergonzoso, lo que se considera incompatible con la dignidad que se tiene o se declara.

Pero atribuida a las cosas, la idea de valor implica una relación meramente "formal", indicando lo apropiado de un medio para satisfacer una necesidad humana. Una cosa u objeto "vale" o "es buena" en tanto cumple una función o es útil para un fin. El alimento que calma el hambre, el fuego que calienta el hogar "valen" en cuanto son apropiados para ese objetivo o tarea. Esta idea de valor remite también a la atribución económica de un "valor de uso" o un "valor de cambio" y a la idea de precio, como retribución o equivalencia en un intercambio.

Por este motivo en el contexto de la indignación con la que iniciamos esta búsqueda, es inevitable caer en cierta sorpresa cuando el diccionario de la RAE remite primordialmente a esta noción de dignidad como valor. Las primeras acepciones reseñadas asumen que la dignidad es un atributo propio de individuos como también de cosas, bienes e instituciones. Se asigna a determinadas funciones y cargos en razón de un estatus específico, pudiendo ser una condición asociada a una clase social, como también variando según las expectativas generadas o ante el grado de respeto que

socialmente se mandata mostrar ante un rango o jerarquía establecida. Este razonamiento se aleja diametralmente a lo expresado en las calles de Santiago en 2019, que reclamaba claramente el reconocimiento de una dignidad humana universal, incondicionada, intrínseca u ontológica.

Pero hay que reconocer que el diccionario tiene razón, en tanto la palabra dignidad nació con una innegable impronta aristocrática y segregadora. *Dignitas* era una expresión romana asociada a grandeza, estimación, autoridad. Era una cualidad que exigía alabanza, ya sea por el mérito adquirido, como también por el cargo ostentado. Era posible tenerla por la cuna en que se nació o por las características del puesto ostentado o por el mérito adquirido en la vida, basado en el dinero, la capacidad política, militar o cultural. Mary Beard la describe como "una combinación típicamente romana de influencia, prestigio y derecho de respeto" (2016: 304). Era una categoría claramente aristocrática, que podía referir al nacimiento en la nobleza o a la nobleza adquirida por otras vías, pero siempre asociada a entender la dignidad como una forma de diferenciación social y cumplimiento de una regla heterónoma:

> La *dignitas* no es más que el interés propio o el honor adquirido por el origen. Decir la dignidad no es decir el "derecho subjetivo". En cada caso la dignidad representa un papel distinto en la vida pública, una presentación del servicio público basado en el interés de la *maiestas imperii - rei publicae*, que tiene como precio el trabajo y el peligro. Quien mereció tal premio fue destacado de la masa gris de la gente común. Esa recompensa no es lo mismo que *honos* y *laus*, porque aquellas cosas se podían lograr a través de una gestión histórica-política ejemplar en situaciones concretas. El valor de la *dignitas* es mayor, y especialmente tiene un valor constante: en cierta medida tiene afinidad con la definición de *nobilitas*, ya que va mucho más allá del año de oficio o de la una gloria de una campaña que se hereda por generaciones e incluso legitima el poder y la influencia de los descendientes (Nótári, 2010: 207).

La vivencia de la *dignitas* originaba la *decentia*, entendida como la conducta apropiada de acuerdo a las normas y costumbres. Lo que se vinculaba a la virtud de la *pietas,* que exigía cumplir con los deberes de lealtad con la patria, los padres y los parientes. Tácito lo expresa remitiéndose a la genealogía mítica de Roma: "no en vano nuestros antepasados, cuando se repartían la dignidad de las órdenes, han establecido la libertad en común" (Tácito, 1986: 27). A su vez, la indecencia es entendida como una falta de respeto o reverencia a estas exigencias, lo que debe ser sancionado socialmente por medio del deshonor y la vergüenza. Opera así un sistema de sanción social o inculpación que interpreta la indignidad como la atribución de responsabilidad a quién es digno de reproche. Tener dignidad exigía hacerse digno de las normas heredadas y de los deberes filiales, familiares y patrióticos.

Comparto con Waldron que la concepción moderna de dignidad humana no se ha logrado secularizar de forma completa (2019:235). No es posible desarraigarla totalmente de una concepción tradicional ligada al estatus o al rango social (2019:176). Según este autor durante la modernidad habría sucedido una traslación de valores, no una mera sustitución, por lo que la antigua *dignitas*, ligada a cargos o estatus, se universaliza, ya que ahora "todos somos nobles" (2019:91):

> Esta es mi hipótesis: la noción moderna de dignidad humana supone una igualación ascendente de rango, que nos permite ahora intentar otorgarle a cada ser humano algo parecido a la dignidad, rango y expectativa de respeto que alguna vez se le reconocía a la nobleza (2019:68).

Desde esta perspectiva la dignidad como estatus universal no es un fin en sí mismo, sino un modelo de titularización de derechos en un ordenamiento jurídico, libertades, poderes e inmunidades. Por otra parte, Waldron no explica porque ahora, súbitamente, "todos somos nobles" sin referir a la enorme agonística política y filosófica que nos llevó a este nuevo estatus que abjura por principios republicanos de esa idea de nobleza.

1.2 Hacerse digno

La *dignitas* romana estaba vinculada directamente a la *auctoritas*, el poder moral basado en el reconocimiento o prestigio de una persona, la que exigía la posesión de la virtud, en el sentido de la excelencia en un determinado campo. Este tipo de autoridad hace referencia a un poder no vinculante, pero socialmente reconocido. Era propio de un *sapientis*, un experto competente por su capacidad y reputación, lo que le otorgaba la posibilidad de interpretar el derecho o la técnica. *Dignitas* y *auctoritas* eran las condiciones necesarias para el reconocimiento moral que facultaba para emitir una opinión cualificada sobre un asunto, aunque no fuera vinculante legalmente. Ser digno confería una autoridad que obligaba a ser obedecido, porque en principio sus decisiones o interpretaciones se consideraban sabias y justas.

Esta relación queda más clara con la palabra griega para dignidad: αξιοπρέπεια. Este concepto indica a la vez dignidad y orgullo, privilegio y obligación. Como dice Sófocles en Antígona: "El noble debe vivir con dignidad o morir con dignidad". En ese sentido es también honor, respetabilidad, fama, prestigio, consideración pública. La dignidad se transforma en autoridad moral en la forma de respeto, aprecio, honra y se pierde en el deshonor, la vergüenza o el descrédito. De esta acepción surgen muchas expresiones referidas a la "dignidad del cargo" o la exigencia de "hacerse digno" ante la adversidad, o ser digno de confianza, reconocimiento o gratitud. La dignidad es entendida como el resultado de una calidad anterior ya alcanzada, ya sea por una situación innata, dádiva externa o merecimiento posterior.

1.3 Honor y virtud

El sentido específico de la *dignitas* romana no se puede analizar sin relacionarlo a la idea de virtud (ἀρετή), central desde la influencia de tradición griega, al remitir a una excelencia cívica, moral e intelec-

tual que confería un reconocimiento social en la forma de prestigio, nobleza y honradez. La posesión de la virtud es la que otorgaba el mérito para ser calificado como alguien "bueno" (γαθός) y en cuanto tal, digno. En rigor, alguien podía ser llamado así solamente cuando su trayectoria vital estaba completa y por ello, la muerte coronaba una vida enteramente virtuosa, en plenitud, ya que hasta el último momento de la existencia un acto indigno podía torcer irremediablemente su biografía (MacIntyre, 2010:15-24). "Bueno" era ante todo el comportamiento ejemplar de los soldados en la batalla, por lo que una muerte indigna borraba inmediatamente todo el mérito de una larga trayectoria intachable, ya que se entendía que una muerte indigna hacía indigna toda la trayectoria vital anterior. Un verso de Píndaro permite comprender esta idea: "Primero es la virtud, luego es el renombre. Si ambos se obtiene, ¿qué más quiere el hombre?".

Esta forma específica de bondad práctica se condensaba en la expresión *kalos kagatho*s, que en la literatura homérica fusionaba una descripción de la idea de nobleza de aspecto y de bien moral, en tanto criterio de conducta militar. Así, el héroe homérico es descrito a partir de dos adjetivos: καλὸς (*kalòs,* bello) y ἀγαθός (*agathós*, bueno). Lo que se aprecia es una concepción integrada de virtudes distintas, como "belleza y valentía" o "bondad y 'honradez". La virtud o excelencia era un ideal que sólo un aristócrata podía alcanzar en tanto ideal históricamente situado desde un prototipo elitista de humanidad.

La ética de las virtudes aristotélica asume esta visión y la sistematiza en el esquema de la ética nicomaquea. Aristóteles considera que las virtudes no pueden enseñarse, ya un argumento racional no basta para que una multitud plebeya adquiera la dignidad o nobleza moral que sólo pueden tener los "bien nacidos". Pero el sistema de virtudes que presenta Aristóteles permite apreciar sistémicamente las virtudes que constituían el criterio de la nobleza deseada. Hoy sabemos que las virtudes que Aristóteles

describe en Ética a Nicómaco eran las propias de un caballero o jefe de familia en su cultura. En las lecturas posteriores de esta ética de las virtudes se tendió a fijar ese catálogo de modo estático, lo que se reflejará en el principio que instala la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino al afirmar que los actos de las virtudes son todos de ley natural (1962: I, 94: 3).

Sin embargo, el evidente elitismo aristotélico está orientado por una preocupación fundamental hacia la preservación del interés general. A la vez, enfatiza que las virtudes son ante todo medios para lograr la vida buena. Son mediaciones necesarias e imprescindibles pero que deben permitir lograr la felicidad, que entiende como el despliegue de las potencias racionales, a partir de ese ejercicio virtuoso. De allí se deriva una propuesta política de un sistema aristocrático conducido por unos pocos virtuosos que buscan el bien común. Aristóteles asume que:

> Aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque ciertamente ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades" (Aristóteles, 2014:2).

La noción romana de dignitas no se comprende sin el contexto de esta ética de virtudes. Es una concepción que transita entre lo aristocrático y lo meritocrático, pero que no está orientada a satisfacer fines meramente particulares. La dignitas obligaba a quién la disfrutaba a alcanzar virtuosamente los fines propios, los bienes internos de las prácticas sociales que atañían específicamente a su rol en la sociedad. El ejercicio de una función o rol considerado como una "alta dignidad" se debía mantener fuera de la corrupción y por lo tanto, debía responder a las necesidades de quienes se beneficiaban de dicho rol. *Dignitas* era, ante todo, una exigencia ético-política de virtud pública para quién la detentaba. La dignidad como virtud es punto de partida y de llegada, precondición y postcondición, posesión y conquista. De esta manera, la *dignitas* deriva a una forma

de autoconciencia y confiere la *auctoritas* personal, respetabilidad e influencia que emana de una trayectoria biográfica que se reconoce por sí misma.

En la Edad Media la *dignitas* va a comenzar a perder esta relación directa con la *auctoritas* y se comenzó a asociar mecánicamente a la ostentación de un rango, ya sea de nobleza o clerical, del cual se desprenden unas determinadas "rentas de la dignidad", ligadas a esa condición. Por otro lado, ello comportaba unas obligaciones inseparablemente asociadas. De allí las exigencias en la manera de comportarse que se vinculaban al decoro y prolijidad que debían atenderse las responsabilidades y actos asociados a una determinada dignidad. Pero esta consideración, atiende ante todo a la jerarquización social en castas, estamentos, órdenes y privilegios. Lo que perdurará largamente en la configuración de las estructuras de jerarquización social. Todavía en el siglo XVII la obra de autores como Tirso de Molina, Francisco de Quevedo, o Luis de Góngora muestran el uso de la palabra dignidad en relación a un estatus, hidalguía, señorío, linaje, abolengo, alcurnia, distinción. También en Francia, hasta el momento mismo de la revolución de 1789 se entendía como la pertenencia a un estamento (los famosos tres estados, nobleza, clero y estado llano). De esa forma la dignidad era una cualidad estable y inseparable de cada cual y en ese sentido un orden inmodificable, que confería un carácter sustancial al propio individuo.

De esta forma, la noción de *dignitas* transitó históricamente desde una "aristocracia de la virtud" que otorgaba la *auctoritas* necesaria, hacia la "aristocracia por estirpe", que simplemente se poseía por rango de cuna o de abolengo, para remitir finalmente a una forma moderna de "aristocracia del dinero". Al mismo tiempo esta forma de comprensión definió su opuesto, en tanto los "indignos" son aquellos que no merecen reconocimiento, quienes no poseen valor, rango ni cargo alguno, a los que no se benefician de rentas, ni están obligados a un modo de conducta digna y por lo cual, se pueden comportar sin el decoro o la prolijidad de los dignos.

Esta idea original de dignidad como estatus, que se adquiere por cuna, por mérito o por la discrecionalidad del poder, es justamente todo lo contrario a lo que se refería la multitud de la plaza Dignidad en 2019, que apelaba al reconocimiento del valor universal e igualitario de la vida del conjunto de la multitud que se expresó en la calle. Fue necesaria una lenta evolución histórica para transformar esta noción, esencialmente jerarquizante y estamental, en una idea de dignidad universal, democrática, irrenunciable, incondicionada, amplia, vinculada a una especial determinación de la existencia, fundada en la igualdad radical y en el valor intransable y sustancial de la vida humana.

1.4 Dignidad como estructura y dignidad como contenido

El largo y lento recorrido desde la *dignitas* romana hasta la dignidad a la que se refiere la declaración universal de los derechos humanos (DUDH) necesitó que se estableciera la distinción kantiana entre "valor condicionado", propio de los objetos y el "valor absoluto", atribuido a los seres racionales, que no obedecen a ninguna otra ley que a aquella que a sí mismos se dan (Kant, 2012:81). Esta diferencia permitió que la idea contemporánea de dignidad se haya alejado de la idea de valor para reinterpretarse como el fundamento de todo valor.

Esta interpretación ya aparece en Marx cuando sostiene que "El trabajo [vivo] es la substancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno". El sujeto viviente, corporal, en el ejercicio de su trabajo, no puede tener valor de cambio, pues esa acción tiene dignidad absoluta, y por ello es la "fuente creadora del valor" (Dussel, 2007:142). El "trabajo vivo", que no es otro que el ser humano en su acción creadora, no tiene valor, porque ni vale para un fin ni tiene utilidad. Es dignidad pura y en tanto tal, funda todos los valores y todos los derechos. Heidegger en "Carta sobre el humanismo" coincide en este punto al afirmar que la idea de "valor" se refiere a una mediación práctica, que cumple o realiza un fin, como "posibilidad" existencial:

> El pensar contra los valores no afirma que todo lo que se explica como valores, la cultura, el arte, la ciencia, la dignidad del hombre, el mundo, Dios, no tenga valor. Más bien ha de comprenderse por fin que justamente la caracterización de algo como valor, priva de su dignidad a lo que así se está valorando (Heidegger, 2000:15).

La dignidad, en cambio, sería el "fundamento" de todos los valores, en un sentido incondicional. Siguiendo a Dussel (2007) podemos afirmar que la vida misma no es un derecho en sí. Es una condición de posibilidad para el "derecho a la sobrevivencia" o a "permanecer" en vida. Un sujeto hipotético, no existente (no engendrado), no tiene derecho a existir. En cambio, quien ya existe, por ser un sujeto humano viviente, tiene derechos fundados en una dignidad que posee sólo por esa existencia.

Este es el razonamiento tras el preámbulo de la DUDH, que se refiere a la dignidad "intrínseca", distinguiéndola implícitamente de la dignidad "extrínseca", entendida como valor. Según Millán Puelles (1979), esta diferencia también permite hablar de dignidad "ontológica" y dignidad "adquirida". Por ontológica entiende una idea de dignidad como valor absoluto, radical, universal e innato. Por dignidad sobreviniente comprende una forma de valor relativo o adquirible a lo largo de la vida. La dignidad intrínseca es intangible, inalienable e indivisible, y no así la dignidad extrínseca, que se puede perder, revocar, adquirir, renunciar, traspasar, etc.

Este doble carácter de la palabra dignidad también se puede entender desde la distinción que hace López Aranguren (2011) entre "moral como estructura" y "moral como contenido", en tanto dimensiones distinguibles teóricamente, pero inseparables en la práctica. La primera se refiere a las estructuras antropológicas sobre las que se sostienen los distintos contenidos morales, la condición constitutiva e inevitablemente moral de la persona. La segunda define los contenidos, escalas, o normas fundamentales que constituyen el proyecto moral concreto de cada cual. La dignidad extrínseca

o adquirida se asienta sobre la posibilidad basal de la dignidad intrínseca u ontológica, para dotarla de contenidos de desarrollo. La dignidad extrínseca se puede interpretar como una dimensión complementaria a la dignidad ontológica, bajo la forma de un "plus de dignidad" que sobreviene al propio vivir (Puelles, 1979). Aunque la distinción entre dignidad "ontológica" y dignidad "adquirida" sólo permite distinguir como objetos de razón dos dimensiones que se encuentran inseparablemente unidas en la experiencia de la "dignidad vivida".

II
La naturalización de la dignidad

No hay nada más humano que ir contra la naturaleza
y los modelos culturales son extraordinariamente resistentes al cambio

Deborah Tannen

En la discusión científica actual se suele afirmar que el genoma humano, o para otros el cerebro, es lo que nos hace ser como somos. Eso es verdad, pero sólo en parte. Genética, neuronas y herencia explican la estructura de la naturaleza humana. Pero esa estructura se desarrolla, opera, interactúa y se hace plenamente real y singular de un modo intersubjetivo. Nos constituimos en la cultura y su insociable sociabilidad. La naturaleza es lo que nos hace, pero no es todo lo que somos. Resultamos de un *continuum* entre naturaleza y cultura que expresa la tensión entre el dato recibido y el lenguaje construido sobre esa información.

Si bien la *dignitas* romana era originalmente una noción netamente funcional, que reflejaba una estratificación meritocrática, estamental y honorífica, convivió prontamente con otra interpretación que fue asignando a la dignidad un carácter mucho más complejo. Este proceso está asociado al desarrollo del concepto de "naturaleza humana", proveniente del contexto cultural griego y que tradujo al latín la idea de *phýsis*. Esta noción era ante todo una interpretación cosmológica, que asignó al conjunto de los seres (*phýsei ónta*) un principio constituyente que los hacía ser lo que son. De esta manera se produjo una naturalización de la dignidad humana, entendida como una ontologización de su valor sustancial.

Las consecuencias de la aplicación de esta cosmología griega a todas las dimensiones de la vida humana contribuyeron a crear nuevos modelos explicativos e ideales regulativos, que instalaron el criterio de una fuente o esencia ontológica, que pudiendo ser divina, natural, humana, existencial, permitiría otorgar un valor universal e igualitario, sustancial e intangible al género humano, generando obligaciones supralegales y pre-políticas que determinen al Estado.

2.1 Natura y contra natura

El pensamiento griego originó un lenguaje ontológico y ahistórico sobre el ser humano, basado en la experiencia del movimiento físico, desde una *phýsis* que homologó lo humano a una parte más del cosmos. Ese método trasladó al ámbito antropológico categorías que explicaban las relaciones en la realidad material (sustancia, esencia, potencia, acto, causación), altamente eficaces para modelar el movimiento de los astros, los procesos hidráulicos, el crecimiento de vegetales. Estas categorías también eran capaces de dar cuenta adecuadamente de lo "natural" que hay en lo humano, en tanto organismo físico y biológico, sujeto a las leyes del movimiento, como cualquier otra estructura afecta a las leyes de la cinética. Pero no tuvo una pretensión de interpretación histórico-existencial de la vida humana como experiencia. Este enfoque naturalizante permitió asumir que existen unas cualidades y valoraciones que poseen cierta universalidad, al menos en un nivel mínimamente verificable o plausible, en razón de las leyes universales de la *phýsis*.

Esta comprensión se hizo extensiva a todas las dimensiones de lo humano. La noción de naturaleza, que apelaba a leyes permanentes y esenciales en la esfera física y biológica también se comenzó a aplicar al carácter de las leyes de las relaciones humanas. Se asumió así la existencia de leyes morales naturales, anteriores a las regulaciones sociales o positivadas jurídicamente, arraigadas en un *modus vivendi* determinado. Esas normas naturalizadas, se debían transmitir por medio de lazos tradicionales e intergeneracionales, que

permitieran su resguardo. El carácter "natural" de esa ley, en tanto "original-no originada" o "sustancial no-accidental", le otorgó un evidente rango de sacralidad, de norma recibida y de deber inclaudicable, con obligación de arraigo social e intergeneracional. Cualquier acción contra-natura supone una resistencia a la condición que nos hace esencialmente humanos.

Tomás de Aquino (1962) distingue cuatro tipos de ley: "eterna" por la cual Dios ordena el universo; "humana", equivalente a los sistemas legales dispuestos por los seres humanos y que divide en *ius gentium* y *ius civile* ; "divina", que incluye los mandamientos y verdades a las que se accede desde el depósito de la revelación y la ley "natural", entendida como mandatos morales básicos enraizados de forma universal en la naturaleza humana a los que se accede por la vía racional.

Esta distinción muestra que la idea de naturaleza, que en Aristóteles era ante todo una ontologización de las categorías de la física, progresivamente se teologizó, dando lugar a lo que la escolástica llamó "ley eterna", entendida como "la razón divina que gobierna el mundo". Esto explica que Maritain asuma un discurso casi escatológico al expresar esta idea: "Sólo cuando el evangelio haya penetrado en lo más profundo de la sustancia humana, aparecerá la ley natural en su brillo y perfección" (1992:108). Desde este enfoque se presupone que la dignidad se origina en una naturaleza intrínseca, pero cuya fuente de valoración es exógena al mismo, ya que ha sido otorgada por un "motor inmóvil" o en el enfoque cristiano por Dios.

Maritain explica esta idea diciendo: "La misma ley natural que establece nuestros deberes más fundamentales y en virtud de la cual toda ley justa obliga, es asimismo la ley que nos asigna nuestros derechos fundamentales" (1992:112). De allí que los enfoques *ius naturalistas* sostengan como argumento la constatación empírica de una cierta conciencia humana común y compartida, que respondería a un "orden de la existencia", supuestamente homogéneo o convergente:

> No me parece exacto decir que el concepto que el siglo XVIII tenía de los derechos del hombre era una aplicación al individuo de la idea del derecho divino de los reyes, o de la de los derechos imprescriptibles conferidos por Dios a la Iglesia. Diría más bien que ese concepto indica, en sus fuentes remotas, la larga historia de las ideas del derecho natural y del derecho de gentes, elaboradas por la Antigüedad y la Edad Media, y que, en sus fuentes inmediatas, depende de la deformación unívoca y del endurecimiento racionalista sufridos por dichas ideas, y con gran perjuicio para las mismas, a partir de Grocio y del advenimiento de una razón totalmente geométrica [ ] En mi opinión, toda justificación racional de la idea de los derechos del hombre, así como de la idea del derecho en general, exige que hallemos en sus verdaderas connotaciones metafísicas, en su dinamismo realista y en la humildad de sus relaciones con la naturaleza y la experiencia, la noción de la ley natural, desfigurada por el racionalismo del siglo XVIII (Maritain, 1947).

La comprensión contemporánea de la tradición *ius naturalista* pasa por la lectura que desde el siglo XII se hizo del Código de Justiniano (siglo VI). La recepción de ese Código por los canonistas medievales logró sacar al derecho natural del determinismo teocéntrico que había instalado la patrística desde el siglo VII. Esa nueva lectura permitió recuperar como principios regulativos del derecho la justicia correctora y la justicia distributiva, junto a la división tripartita del derecho romano en el orden del derecho natural, derecho de gentes y derecho civil. Junto a ello, se revivió la noción romana de la "vida honesta", *honeste vivere*, la cual presupone la capacidad reflexiva de la persona, ya que es la que permite la autodeterminación moral. Esta facultad humana también es necesaria en el ámbito del derecho civil romano, ya que es el principio explicativo de división entre sujetos de derecho propio, *sui iuris* (el *paterfamilias*) y sujetos de derecho ajeno, *alieni iuris* (el *famulus* dependiente). Los primeros gozan de existencia autónoma y los segundos están en situación de dependencia y por lo tanto, son "inalienables" y el derecho civil debía proveer las garantías necesarias para su protec-

ción absoluta. Esta distinción es un antecedente práctico de lo que Kant llamará en el futuro "principio de no-instrumentalización", puesto que sitúa unos sujetos que viven sin existencia autónoma, pero que deben ser reconocidos como fines en sí mismos.

Aunque de acuerdo con el marco legal romano la mayor parte de los seres humanos quedaba excluido del estatus jurídico *sui iuris*, el argumento de fondo para mantener las relaciones de dependencia no era fácilmente defendible. Se podía argumentar que esta distinción era propia del derecho civil y se sostenía *contra natura*. Por eso, todos los movimientos sociales y populares de carácter emancipatorio, desde el medioevo hasta la revolución francesa e incluso los abolicionistas y las primeras sufragistas, invocaron el derecho natural contra las disposiciones legales positivas que les mantenían en dependencia y subordinación. Basta recordar la declaración de independencia de EEUU que proclamó como "evidentes" ciertos derechos inalienables como la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. La dignidad es esgrimida por los movimientos emancipatorios como el respeto a un valor inalienable, que ha sido alterado o desconocido en el ámbito de las relaciones civiles de las personas. En ese contexto el derecho natural es idealizado como la fuente de la dignificación humana. Ernst Bloch (1980:72) cita una escena del Guillermo Tell de Schiller que expresa este anhelo:

> Cuando el oprimido no encuentra Derecho en ninguna parte,
> cuando el peso se hace insoportable, alza la mano
> valeroso y confiado hacia el cielo
> y se busca allí sus derechos eternos,
> que penden inalienables en lo alto
> e indestructibles como las estrellas mismas

Por el contrario, la "Escuela histórica del Derecho", y el primer positivismo jurídico moderno, anterior a Kelsen, nacieron con un afán acomodaticio, restaurativo en base a la apelación a lo empírico, en beneficio de las relaciones de poder existentes, por lo que su

interés de conseguir un poder desgajado de las voluntades humanas, paradojalmente anticipó el "decisionismo" de Carl Schmitt y el anti-derecho natural fascista.

2.2 Estoicismo, naturaleza y deber

Una de las fuentes más evidentes del *ius naturalismo* es el pensamiento estoico. Esta tradición se detuvo a pensar la dignidad partiendo desde la especulación racional y la elucubración filosófica, asumiendo la singularidad del ser humano, como centro del mundo, planteando su superioridad ontológica dentro del universo. Su argumento radica en la capacidad humana de razonar, crear y de expresarse por medio del lenguaje. Pero también apelaron al dinamismo propio de la libertad psicológica, como posibilidad de elección de un bien o un mal moral, dentro de las condiciones históricas de la propia existencia. Esta escuela asumió que el ser humano está capacitado para cumplir un destino espiritual que no está cerrado y que le permite su acción libre, aunque dentro de un proyecto circunscrito a un marco predefinido de fines, previamente dados y establecidos por los ideales de virtud que se esperaban de una vida buena.

También es posible advertir este interés en el epicureísmo, expresado en la cultura romana por Lucrecio en *De Rerum Natura*, que destaca por el universalismo de sus planteamientos en relación a la condición humana. El enfoque epicúreo fue posteriormente recluido, marginado e incluso prohibido debido a su particular valoración de la corporalidad, el placer y la libertad. Sus contribuciones, decisivas en el desarrollo del pensamiento científico e ilustrado, se mantuvieron circunscritas a círculos muy acotados de influencia. En cambio, el estoicismo logró imbricarse intensamente en la tradición cristiana por medio de su recepción por los Padres de la Iglesia, en especial de Agustín.

Se ha dicho contemporáneamente que el estoicismo podría haber arribado a conceptos cercanos a la noción actual de derechos humanos, en tanto nadie esta a priori excluido de la dignidad. Esto es parcialmente cierto, en tanto Cicerón (1989:54-55) es el primero en argumentar en *De Officiis* la *excellentia et dignitas* de todos los seres humanos por compartir la misma naturaleza racional. Esta idea es la que recogerá posteriormente Boecio en su definición de persona. Pero si bien esta idea estoica de la dignidad abrió acceso a su posible universalización, siguió operando bajo una racionalidad meritocrática y orientada a la vida virtuosa. No es una dignidad incondicionada, en los términos actuales, la que expresa Cicerón:

> Hay dos géneros de hombres: el primero indocto y agreste, que siempre prefiere la utilidad a la honestidad; el segundo, humano y pulido, que antepone a todas las cosas la dignidad. Y así, a este género se propone la alabanza, honor, gloria, fe, justicia y toda virtud; y aquel primero, el provecho y el fruto de la ganancia (2010:10).

Sería un anacronismo, dados los presupuestos antropológicos del estoicismo, atribuirle una concepción de la dignidad universal similar a la construida durante el siglo XX. En particular su idea de libertad es muy diferente a la ilustrada, ya que funda en el acto de la renuncia al deseo como fuente de toda dependencia. De esa forma, la libertad estoica no se entiende como una forma de liberación política y desconoce el principio moderno de autonomía. La libertad estoica es un estado de sabiduría al que pueden llegar pocas personas, al conquistar sus emociones y deseos. Por otra parte, buscar esa libertad interna no tiene restricciones previas y cualquiera puede hacer lo necesario para llegar a ella, universalmente. Ni siquiera la esclavitud es obstáculo para llegar a ese logro en la medida en que se consiga la paz interna que exige abandonar todo anhelo de libertad material, para alcanzar la verdadera libertad espiritual que se da al abandonar todo deseo. Se llega así a la *ataraxia*, una condición de ausencia de pasiones desordenadas, que permite vivir en equilibrio y felicidad interior. A partir del estoicismo, la

lucha por la dignidad se separa de la búsqueda de la felicidad, entendiendo esta última como una meta particular, mientras la dignidad asume el carácter de exigencia universal.

La condición necesaria para vivir en ese estado es cumplir con el δέον (deon), el deber, lo conveniente, lo debido, de acuerdo a los mandatos de la "razón universal de la naturaleza", que determinan la propia condición humana en el mundo. Para entender esa idea de deber es necesario diferenciar los distintos servicios que se podían prestar las personas: el *ministerium* era el servicio obligatorio, propio de la relaciones del esclavo frente al amo, el *beneficium* eran los servicios voluntarios que se podía hacer a alguien con quién no se tenía vinculación o compromiso y el *officium,* era el deber propiamente tal, que se daba entre familiares o pares como exigencia recíproca y natural. La dignitas no prescribe el *beneficium*, ya que es facultativo, ni valora el *ministerium,* ya que es una obligación legalmente forzosa y materialmente coactiva. El deber es el cumplimiento de lo que está mandatado moralmente, bajo un pacto de reciprocidad y honorabilidad.

De allí que el estoicismo sea ante todo una reflexión antropológica con consecuencias deontológicas. La dignificación de la vida adquiere un sentido universal, pero que se torna procesual, en tanto descubrimiento del deber que se ha de cumplir de acuerdo a un destino espiritual y moral pre-establecido. No es extraño que su inspiración llegue hasta lecturas contemporáneas; Simone de Beauvoir en "¿Para qué la acción?" expresa esta influencia al decir: "Supongamos que otro tenga necesidad de mí; supongamos que su existencia posea un valor absoluto: he aquí justificado mi ser, puesto que soy para un ser cuya existencia está justificada" (1972: 75).

Autores estoicos, como Musonio Rufo, reconocen a los esclavos y las mujeres en igualdad nominal, dado que el sistema moral estoico presupone de aplicabilidad universal y cosmopolita, bajo el criterio de una dignidad innata, como parte de una humanidad común. Tras

esta mirada se advierte una concepción de la naturaleza humana que se entiende esencialmente igualitaria, social y colaborativa:

> Pero si reconoces que la naturaleza humana es más bien semejante a la de la abeja, que no puede vivir sola, pues si se queda sola perece, y que asiente a la tarea común de sus congéneres y trabaja y colabora con la de su entorno; si esto es así y además se ha supuesto que la maldad del hombre consiste en la injusticia y el salvajismo y en despreocuparse de mala manera de lo que hace el prójimo mientras que la virtud es la filantropía y la bondad y la justicia y el beneficiar y preocuparse del prójimo, con tales ideas sería deber de cada hombre pensar en su propia ciudad y hacer de su hogar una muralla para su protección. (Epicteto y Rufo, 2014: 34).

Pero esta igualdad formal exige a cada cual la plena aceptación de su condición vital, predeterminada según el orden estamental y cultural que les ha situado en una jerarquía ya dada.

En la perspectiva práctica los estoicos no podían seguir estrictamente al cínico Diógenes que se declaró abiertamente κοσμοπολίτης (ciudadano del mundo). Para Séneca (1986) los deberes recíprocos exigen un compromiso con una doble "patria": primero con el lugar concreto donde nacemos, con sus lazos de familia, amistad, costumbres, modos de vida concretos, en una urbe determinada y en segundo lugar con la patria universal, a la que pertenecen todos los seres humanos.

Marco Aurelio, en las Meditaciones, parte de esa comprensión para derivar una idea de dignidad como obediencia a los mandatos de la naturaleza humana, que es la misma para cada uno y para todos: "En tu dignidad está el hacer y decir siempre lo que conviene a tu naturaleza. No te preocupes de los juicios y las calumnias de otro. Si lo que has de hacer o decir es bueno, no creas jamás que es indigno de ti" (2014: 49). Por eso la deontología estoica otorgaba una importancia central a la *paideia* entendida como crianza de los

niños, en tanto transmisión de valores (saber ser) y conocimientos y habilidades técnicas (saber hacer) atingentes a una vida en sociedad fundada en deberes recíprocos.

2.3 Imago Dei

La segunda fuente *ius naturalista* de dignidad remite a la determinante influencia de las tres religiones abrahámicas y del cristianismo en particular. Estas tradiciones aportaron una valoración del ser humano como ser único y sublime en la creación, poseedor de un valor intrínseco y singular en relación con el resto de las criaturas no humanas. Por eso ha interpretado la dignidad con un carácter heterónomo, en tanto es un don recibido y que de ninguna manera emana de los seres humanos mismos.

En especial, el catolicismo ha sostenido que la dignidad común a todos los seres humanos procede primariamente de su condición compartida de hijos de Dios, que confiere el atributo de ser imagen imperfecta de lo divino. Secundariamente, de la capacidad humana de reconocer y observar una ley moral universal que deriva de la revelación, a la que se puede acceder por la vía de la razón. Esta ley divina, que de ninguna manera crea ni promulga autónomamente el ser humano, se encuentra en la cosmogonía bíblica de Gn. 1, 26-27 que señala:

> Dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que tenga autoridad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, sobre los animales del campo, las fieras salvajes y los reptiles que se arrastran por el suelo. Y creó al hombre a su imagen y semejanza. A imagen de Dios lo creó (Biblia de Jerusalén, 1975: 14)

Las lecturas de este relato mítico-simbólico determinaron en una idea de la dignidad dentro de una especial relación de preeminencia que se establece entre Dios y la condición humana. La tradición teológica cristiana ha interpretado este relato enfatizando que Dios

permite a sus criaturas "participar de la naturaleza divina" (2 Pe. 1, 4), sin que se conviertan en el Dios. El Salmo 8 expresa la misma idea en un lenguaje sapiencial:

> ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?
> ¿qué es el hijo de Adán para que cuides de él?
> Un poco inferior a un Dios lo hiciste,
> Lo coronaste de gloria y de esplendor.
> Lo has hecho que domine las obras de tus manos,
> Lo has puesto todo bajo sus pies…(Biblia de Jerusalén, 1975: 718)

Para entender esta idea es necesario distinguir que el nuevo testamento diferencia tres palabras para referirse a la vida humana: *bios* (vida física), *psyqué* (vida psicológica) y *zoé* (vida divina comunicada al ser humano). Carlo María Martini ejemplifica esta diferencia en Juan 12,25: "El que ama su vida (*psyque*) la pierde, el que odia su vida (*psyque)* en este mundo, la guardará para la vida eterna *(zoé)*. Esta bella expresión se comprende al saber que ζωή (*zoé*) es la traducción del hebreo חַוָּה (Java, en español Eva). Y a su vez, Java es la forma causativa de la palabra jaia (viviente) y jai (vivo), lo que se expresaría como "la que hace vivir" o "la que da la vida" (Eco y Martini, 1997: 44).

De esta forma la vida biológica y la vida psíquica son las formas inmanentes de vida, que tienen sus propias racionalidades internas y que son compartidas por todas las especies. La vida *zoé* es la vida específicamente humana, que se posee por participación en la vida divina y por eso la tradición teológica cristiana entiende que en ella radica la dignidad. En el núcleo de este concepto se evidencia la afirmación de la diferencia ontológica sobre los animales y la naturaleza y, sobre todo, la idea de la humanidad como centro y medida del mundo. Esta concepción cosmogónica fue crucial para afirmar la condición de primacía y valor de la vida humana. La escolástica medieval compatibilizó esta idea con la capacidad de conciencia, razón y voluntad, entendidas como efecto de esta forma de vida específica de la condición humana.

En el islam, partiendo de una lectura del Corán, se aprecia esta misma forma de entender la dignidad, común en las otras religiones abrahámicas, ligada a una genealogía compartida en la cual la humanidad asume la preeminencia como don y mandato divino. Al respecto el artículo primero de la Declaración de los Derechos Humanos en el islam (Conferencia Islámica, 1990) caracteriza al hombre como "representante de *Allah* en la tierra" y declara:

> La humanidad entera forma una sola familia unida por su adoración a *Allah* y su descendencia común de Adán. Todos los seres humanos son iguales en el principio de la dignidad humana, así como en el de las obligaciones [para con *Allah*] y las responsabilidades sin distinción de raza, color, lengua, sexo, creencia religiosa, filiación política, nivel social o cualquier otra consideración. Solo la verdadera religión garantiza el desarrollo de esa dignidad por medio de la integridad humana.

Esta interpretación de la natural universalidad de la dignidad humana se origina en la idea teológica de una comunidad de origen y destino, donde el ser humano es concebido como «imagen de Dios» y creatura singular respecto a las demás formas de vida, originando las obligaciones universales que se desprenden de esta afirmación. La vivencia religiosa es descrita como una vía que garantiza una segunda dignidad, de carácter sobreviniente o adquirido, que se expresa como integridad personal.

Una de las dificultades inherentes a esta tradición interpretativa está ligada a la naturaleza de la dignidad que se funda en el don divino, que esencialmente precede a la existencia humana concreta. Esto se advierte en el llamado «agustinismo político», que comprende que la dignidad humana no nace de una característica o presupuesto propio del ser humano, en cuanto tal, sino que es condición derivada de la gracia de Dios. Tras esta mirada late el «fantasma de Platón», como ha llamado el rabino Jonathan Sacks (2002:48) a la pretensión política absolutista según la cual, «la verdadera naturaleza de la justicia» debería impregnar todo discurso, en una sociedad bien ordenada, incluida la educación en todos sus niveles.

Este enfoque puede crear como efecto una cierta desvalorización de la autonomía y un determinismo que podría menoscabar la libertad humana. La experiencia histórica muestra que distintas tendencias teológicas en diferentes confesiones religiosas han asumido, aunque no siempre de forma explícita, una idea filosófica de «naturaleza pura» referida al ser humano, con su fin propio, independiente de la gracia y de la vocación trascendente. Esta exclusividad se ha visto como un aliciente a la explotación desmedida de la Tierra, ya que puede interpretarse como una forma de legitimar al ser humano en razón de esta especial dignidad, para hacer uso y abuso de las demás criaturas. Es lo que el mismo Papa Francisco advierte en la encíclica *Laudato Si*:

> Si es verdad que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada y recordar que nos invitan a labrar y cuidar el jardín del mundo (Francisco, 2015: 67).

Pero esta interpretación teológica, más allá del carácter heurístico y sapiencial que originalmente tuvo, ha proporcionado un argumento político a diversos planteamientos y enfoques esencialistas, que partiendo desde una idea de la Revelación divina como certeza indubitable, han funcionado como recurso de validez, sobre la base de la falacia naturalista que ha sido útil para establecer una interpretación de la Ley Natural que niega el libre albedrío y eventualmente tributa a graves formas de determinismo. Este proceso opera al otorgar a un conjunto determinado de atributos humanos una condición necesaria para la plena identidad humana. De allí que Diana Fuss (2013: xi) defina el esencialismo «como una creencia en una esencia real y verdadera de las cosas y en las propiedades invariables y fijas que definen el 'qué'. de una determinada entidad». La aporía de esta forma de entender la dignidad humana radica en su dificultad de concebir una síntesis entre naturaleza y libertad:

> Uno de los problemas más evidentes que ha planteado siempre (el fundamentar la dignidad en la naturaleza) es el cómo avenir el concepto que supone la naturaleza humana con la afirmación de la libertad del hombre. En efecto, si la naturaleza es fin, como escribe Aristóteles al principio de su Política (I, 2, 1252 b32), ¿cómo puede el hombre tener impuesta su naturaleza y tener al mismo tiempo la capacidad de imponerse a sí mismo sus propios fines? (Palacios, 2013: 49-50).

En consecuencia, ciertas teologizaciones propias de las religiones abrahámicas han dado pie a procesos de naturalización y esencialización de las jerarquías de poder fácticamente existentes. Lo que se advierte es que en sociedades fuertemente jerarquizadas o estamentalizadas y especialmente en las que sostienen sistemas de castas u órdenes, la desigualdad y segregación se ha justificado en razón de una voluntad divina que ha dado cause a un supuesto derecho del dominador por sobre el dominado. De esa manera ha operado la racionalidad política que ha subyacido a la doctrina del derecho divino de los reyes, del trabajo forzado por esclavitud, de la expropiación forzada de las tierras de los indígenas y la subalternidad de la mujer frente al varón. Es lo que acusó Simone de Beauvoir: "la humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo" (1987: 4). Y es lo que expresó de forma sucinta la teóloga Mary Daly (1973, 19): "Si Dios es varón, entonces el varón es Dios». Una noción tan arraigada que no ha desaparecido en la modernidad, sólo se ha oscurecido bajo la formalidad de una idea de dignidad aparentemente igualitaria pero que sigue impactada por los esencialismos que legitiman religiosamente la indignidad.

2.4 Objeciones y controversias

Los enfoques *ius naturalistas* expresan una idea de dignidad basada en una naturaleza común y en una valoración esencialista de la

vida humana, la que hipotéticamente se podría rastrear en las más distintas religiones, tradiciones culturales y enfoques filosóficos, desde la antigüedad hasta la ilustración, pero expresada de forma muy disímil y no pocas veces contradictoria. Pero la aparente asiduidad y regularidad de esta noción, en tanto enunciado o prescripción moral general, no es tan simple de verificar. El «ideal de la dignidad», visto fenomenológicamente, adquiere formas culturales y normativas muy variadas fuera del ámbito de influencia de las religiones o tradiciones del pensamiento occidental. De esa forma, la pretensión de fundamentarlo en una ley natural encuentra diversas objeciones, comenzado por la pluralidad fáctica de las cosmovisiones y normas consuetudinarias. Bobbio plantea esta observación de la siguiente manera:

> El problema ha sido que: la derivación de los principios de justicia de la naturaleza del hombre -tendencia constante de los *iusnaturalistas*- no es más que un atajo para quien no tiene el aliento ni mapas suficientes para comprender el camino más largo y se contenta con imaginar el paisaje en vez de verlo. Creo que se llegará igualmente a la naturaleza del hombre, pero será un punto de llegada, no un punto de partida. Con todo, antes de acercarnos, será necesario hacer cuentas con la historia del Derecho (comenzando por la etnografía jurídica). El criterio directivo de esta investigación debería ser el concepto de «justicia», entendida como el conjunto de valores, bienes o intereses para cuya protección o incremento, los hombres recurren a esta técnica de convivencia a la que solemos dar el nombre de Derecho (Bobbio, 1990: 98).

Asumiendo el desafío de Bobbio de realizar un análisis etnográfico, se debe constatar que al analizar el «núcleo ético-mítico», de carácter sapiencial y simbólico-religioso de una cultura determinada, advertimos que desde allí se desprenden normas sociales y regulaciones de carácter tradicional, transmitidas muchas veces de forma oral, acompañadas de fuertes sanciones morales, con altos grados de autonomía respecto a la normatividad positiva. Ese tipo de mecanismos operan bajo una racionalidad extraeconómica,

diferente a la racionalidad instrumental y funcional. Lo anterior no quiere decir que esas normas, basadas en las cosmovisiones y tradiciones religiosas, no buscaran también sólidas formas de regulación de la conducta humana, considerando variables de equilibrio social y ecológico, en respuesta a las necesidades predominantemente adaptativas que toda sociedad humana requiere.

En diversas culturas arcaicas y en cosmovisiones religiosas no occidentales el ideal de la dignidad humana sólo se puede comprender bajo la lógica de una dignidad anterior, cosmológica o de características biocéntricas, de la cual se participa y desde la cual se adquiere un valor específico. De esa forma, más que una única y específica idea de dignidad, antropocéntricamente situada, la noción de dignidad ha asumido en muchas culturas formas mucho más amplias, que apuntan a una noción de «dignidad de la vida» o de «dignidad cósmica», de matriz panteísta o panenteísta.

2.5 La idea de dignidad en el contexto cultural mapuche

Un ejemplo es la cosmovisión o *Kimün* mapuche. Mora Penroz (2001: 122) describe que «la identidad común que recorre y hermana a todos los seres de la naturaleza es la *Füta Newen*, la 'Gran Fuerza', la gran energía que no sólo le otorga unidad fundamental al mundo, sino que además divinidad y trascendencia. El universo es sagrado como una totalidad dado que en todo -desde las piedras hasta los dioses- pasa y recorre la misma 'sangre', divina e invisible, porque *kom kiñe mew müten deumaley*: todo está hecho de lo mismo». Pero esta unidad fundamental de todos los seres y procesos de la naturaleza, señala Mora Penroz, no significa una igualdad o identidad entre ellos, aunque tampoco se pueda identificar un estadio particular en el que se de comienzo a lo propiamente humano. Elicura Chihuailaf (2009) lo poetiza diciendo:

> Nada está de más en este mundo
> El universo es una dualidad:
> lo bueno no existe sin lo malo.
> La Tierra no pertenece a la gente.

A diferencia de la teología cristiana, que distingue taxativamente entre creador y criaturas, para el *kimün* mapuche, expresado en el *piam* o relato cosmogónico, el ser humano es una «divinidad degradada» que debe vivir procesos de hominización progresiva, desde una condición de animalidad original. Lejos de la idea boeciana de persona (Sustancia individual de naturaleza racional), la antropología mapuche presume una sustancia animal, dependiente y relacional, pero en proceso de humanización, e incluso de transhumanización en la forma antropomórfica del *Pillán,* como figura totémica que permite simbolizar la trascendencia vital de quienes alcanzan un estadio de máximo florecimiento humano.

Bajo este supuesto antropológico, no se comprende al ser humano como el centro del universo, sino un instrumento en una estrategia cosmológica que le incluye, pero también le excede. Le está asignada una función cósmica, de la cual se desprenden normas de conducta ética y criterios de justicia, los *Ad Mapu*, que definen la corrección en las relaciones al interior de la comunidad, entre comunidades y con todo el entorno natural, planteando un ordenamiento armónico de las relaciones, el *Küme Mogen* que abarca todo lo que existe.

Esta expresión mapuche es inherente a las formas de deliberación moral comunalistas de muchas comunidades indígenas, que se fundamentan en expresiones que se han condensado en las lenguas amerindias en conceptos tales como *Suma Qamaña* (aymara), *Sumak Kawsay* (quechua), *Ñande Reko* (guaraní) que se suelen traducir como «buena vida» en un sentido individual, pero que según Xavier Albó (2009) deberían entenderse como prescripciones de un «buen convivir», relacional y comunitario.

Estas nociones se deben entender como la prescripción de costumbres y formas de adaptación y regulación en el proceso biocenótico, en el cual participa singularmente la vida humana. En la medida

que cumpla con corrección su inserción activa en ese proceso, su vida particular será considerada digna de respeto (*Fali Zakingen)* y objeto de especial valoración intrínseca. De esta forma se diluye la distinción entre dignidad ontológica y dignidad adquirida, ya que el proceso de dignificación se entiende como el ejercicio de permanente autodeterminación (*Kidu ngünewün*) que permite construir un espíritu propio (*Püllü*). Al mismo tiempo la libertad no se entiende como un derecho "natural" sino como una recompensa o una conquista, al final del largo esfuerzo autogenerado y a contracorriente de la propia animalidad (*Alwe*).

2.6 Una exploración a las religiones orientales

En la cosmovisión budista el valor intrínseco de la vida humana también se comprende en el marco de la valoración biocéntrica del universo. Bajo ese principio el ser humano asume una tarea vital que arraiga en su capacidad de auto-perfección, creatividad, crecimiento y desarrollo, orientado a vivenciar la «budeidad» o iluminación. Todas las personas y más genéricamente todas las formas de vida, poseen ese mismo potencial, por lo tanto, todos los seres vivos poseen la naturaleza y la potencia de Buda. Bajo esa concepción la tarea humana radica en establecer relaciones con todos los seres sintientes, basados en principios de equilibrio, bajo la regla: «No lastimes a los demás con lo que te causa dolor a ti mismo». Esta es la lógica que subyace a los «cinco preceptos» fundamentales budistas:

> Emprendo la regla de abstenerme de matar o hacer daño a otra vida.
> Emprendo la regla de abstenerme de tomar lo que no se me ha dado.
> Emprendo la regla de abstenerme de conductas sexuales dañinas.
> Emprendo la regla de abstenerme de mentir.
> Emprendo la regla de abstenerme de consumir sustancias que alteren la consciencia.

En el Taoísmo también se percibe esta conciencia cósmica, en tanto la singularidad y especificidad de lo humano se inscribe dentro de las manifestaciones hierofánicas de la naturaleza. Por ejemplo, Lao Tse (siglo VI ac) dice en el Tao-te-king (Wilhelm, 1926:60):

> Así el Tao, es grande, el cielo grande, la tierra grande
> Y también el hombre es grande.
> Cuatro grandes hay en el espacio
> Y también el hombre es grande.

En Confucio se produce un alejamiento de la sacralización de la naturaleza para centrarse en la idea de armonía humana con el cosmos. Se propone un orden que demanda un sistema ético-político que establezca relaciones de reciprocidad entre el pueblo y el soberano, basadas en la obediencia a un mandato divino, que no prescribe una ley universal, sino obligaciones recíprocas: «El cielo ama a su pueblo, y el soberano debe obedecer al cielo». Este es el principio del que derivan regulaciones y mandatos que no están predeterminados universalmente, sino que responden a las necesidades adaptativas: «El cielo ve cómo ve nuestro pueblo; el cielo oye como oye nuestro pueblo. El cielo es misericordioso con el pueblo. Lo que el pueblo desea, el cielo se lo otorga». De esa forma se establecen las relaciones sociales y políticas que no operan bajo la lógica de los derechos sino del cumplimiento de las obligaciones mutuas entre el soberano y sus súbditos, padres e hijos, marido y mujer, el hermano mayor y el menor, y amigo y amigo. Así se funda un modelo de responsabilidades compartidas basadas en el mutuo beneficio: «Aquel que procura asegurar el bienestar ajeno, ya tiene asegurado el propio» (Lo Chung-Shu, 2018).

2.7 Desesencializar la dignidad

La doctrina de la ley natural promete un criterio claro y definido en un mundo que estaría afectado por ambigüedades morales. Pero esa respuesta tan rotunda se torna equívoca cuando la experiencia

histórica muestra que se han llegado a considerar como igualmente naturales derechos diametralmente opuestos. La existencia del pluralismo cultural que acabamos de describir no es efecto de que otros pueblos tengan la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición que les haya sido persuadida por gente de hábitos corrompidos. La diferencia entre distintas nociones de lo digno, de lo bueno o de lo justo no radica en que las culturas deshumanicen una naturaleza que demanda una única forma posible de humanización. La diferencia cultural radica en que los desacuerdos son el punto de partida ineludible de cualquier comunidad política. Para Jacques Rancière el desacuerdo es el punto de partida de la política y se debe entender como un «aprieto» ineludible, del que no se puede ni se debe escapar:

> Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla; aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura (Rancière, 1996: 5).

Aunque hubiese acuerdo sobre que es fácticamente «natural», de eso no deriva un acuerdo necesario sobre los que es justo o legítimo. Como señala Bobbio, el naturalismo lleva a confundir entre el plano del «ser» y el «deber ser». Más aún, en su opinión el «estado de naturaleza» es un «estado peligroso, imposible o injusto, según los diferentes puntos de vista, un estado que, en definitiva, no conviene al hombre en sociedad». (Bobbio, 1966: 224). En vista a una posible fundamentación iusnaturalista de la dignidad, estas observaciones son especialmente importantes, como advierten McDougal, Lasswell y Chen:

> La dificultad persistente con el enfoque de la ley natural es que sus supuestos, procedimientos intelectuales y modalidades de justificación pueden ser empleados por igual por los defensores de la dignidad humana y los defensores

> de la indignidad humana en apoyo de especificaciones empíricas de derechos diametralmente opuestos (1980:71).

El mismo Maritain observó este peligro al decir: «Tanto se ha abusado de la idea de la ley natural, tanto se la ha solicitado, deformado o hipertrofiado, que no ha de extrañar que en nuestra época, muchos entendimientos afirmen hallar irresistible esa idea misma» (1947). No es extraño que este abuso e hipertrofia de una idea de dignidad naturalizada genere reacciones de rechazo y denuncia. Una de esas formulaciones más objetadas es la que ha tratado de usar el derecho natural como *lex aeterna* de un orden social estamental, como marco «querido por Dios» y fundamento inamovible de la armonía social.

Hans Kelsen (1982) observó críticamente este asunto asumiendo la distinción entre la constatación de los hechos y el deber ser, lo que se preceptúa normativamente en el Derecho. Su argumentación muestra la necesidad lógica de que toda norma presuponga una voluntad que la dicte. Una ley natural, en consecuencia, demanda una hipotética voluntad externa, lo que implicaría asumir una discusión extrajurídica sobre materias de creencia metafísica o religiosa que en una sociedad plural resultaría completamente vana. La respuesta del Papa Benedicto XVI (2011) a las objeciones de Kelsen no deja lugar a dudas respecto a que en su perspectiva se trata de un asunto netamente teológico: «¿De verdad, sería inútil y sin sentido preguntarse si la razón objetiva, que se manifiesta en la naturaleza no supone una Razón Creadora, un *Creator Spiritus*?".

Habermas (2006: 36) sostiene respecto a «los fundamentos pre-políticos del Estado democrático constitucional» (entre los que se debe reconocer a las tradiciones religiosas), que se deben valorar ya que aportan a la estabilidad normativa y porque ayudan a hacer frente a las fuerzas del mercado que no se pueden democratizar, como sí se puede hacer con la administración del Estado. Por lo tanto, no es necesario aspirar al ideal positivista de un derecho libre de valoraciones. De acuerdo con este diagnóstico los procedimientos que

caracterizan a las sociedades secularizadas y liberales, su *modus operandi* formal, no bastan para garantizar su fundamentación y por eso, debe estar abierto a un diálogo racionalmente motivado entre distintas concepciones del mundo. Como señala Paulina Morales, desde esta mirada del filósofo frankfurtiano se extrae una concepción de la dignidad humana como expresión de la relacionalidad humana:

> Desde la óptica habermasiana sólo los enunciados éticamente neutrales acerca de lo bueno pueden ser aceptados por todos tras un proceso argumentativo. Esta idea de lo que todos podamos querer engarza con otra fundamental que ya se avizora: la reciprocidad en las relaciones humanas, o sea en la posibilidad de esperar algo de otros respecto de lo cual también nosotros estamos de cierta forma obligados hacia los demás. Luego, entonces, tanto desde un punto de vista legal como moral la dignidad humana estaría vinculada con esta simetría de las relaciones interpersonales. (Morales, 2018: 53).

Pero eso no significa que la ciudadanía, en una comunidad democrática, no esté obligada a darse razones recíprocas de esas valoraciones, en un lenguaje universalmente accesible y bajo procedimientos que lo garanticen. Sin esa exigencia, el pluralismo deja de ser posible en la deliberación pública. La exigibilidad de asumir este tipo de argumentación a quienes creen religiosamente, no supone una agresión a su identidad personal.

Los argumentos teológicos, que sólo se pueden comprender *ad intra* de las prácticas religiosas, incurren en *petitio principii* cuando son trasladados sin traducción ni voluntad de diálogo racional al espacio público deliberativo. Esto ocurre habitualmente cuando un Imán musulmán propone la aplicación de la *sharia* o un rabino promueve la vigencia de la *halajá* o el *mitzvá* en el ámbito civil, argumentando que su contenido coincide con su interpretación de una ley natural universal. En esos casos la reacción social es inmediata y se condena esta intervención como una injerencia indebida. Pero no ocurre igualmente cuando se hacen idénticas proposiciones desde líderes cristianos.

En las «religiones vivas» observa Reyes Mate, «se ha llevado a cabo una reflexión milenaria sobre el perdón de lo imperdonable, sobre el sentido de la vida sin sentido o sobre la memoria salvadora de lo fracasado» (Reyes Mate, 2011:155). Por eso Horkheimer (1974:92) advierte que la Religión «en el buen sentido» es «el inagotable anhelo, sostenido en contra de la realidad, de que ésta cambie, que se acabe el destierro y llegue la justicia». Se trata de la búsqueda inacabable de un buen vivir, que se logra cuando los individuos logran ser «buenos» y «virtuosos» en relación a las demandas inherentes a la práctica social que ejecutan (MacIntyre, 2010:15ss). Pero esta enorme potencialidad se desvaloriza si pierde su noción de especificidad.

Las consecuencias de este uso abusivo de la razón de fe es causa de conflicto en la comprensión compartida de la dignidad. Se observa este conflicto desde el campo de la investigación científica. Por ejemplo, la bioeticista Ruth Macklin en una editorial de 2003 vinculó el uso de la noción de dignidad, bajo una interpretación naturalista, a una intencionalidad política orientada a inhibir la investigación de nuevas aplicaciones terapéuticas:

> ¿Por qué, entonces, tantos artículos e informes apelan a la dignidad humana, como si significara algo más allá del respeto por las personas o por su autonomía? Una posible explicación son las muchas fuentes religiosas que se refieren a la dignidad humana, especialmente pero no exclusivamente en los escritos católicos romanos. Sin embargo, esta fuente religiosa no puede explicar cómo y por qué la dignidad se ha infiltrado en la literatura secular sobre ética médica. Tampoco puede el protagonismo del concepto en los documentos de derechos humanos, ya que solo una pequeña porción de la literatura en ética médica aborda los vínculos entre la salud y los derechos humanos. Aunque la etiología puede seguir siendo un misterio, el diagnóstico es claro. La dignidad es un concepto inútil en la ética médica y puede eliminarse sin pérdida de contenido (Macklin, 2003).

Pero Macklin piensa que el consentimiento informado basta para sostener la investigación y la práctica bioética, asumiendo que su mera aplicación descarta que se puedan repetir los abusos que llevaron al nacimiento de la bioética, luego de experiencias como las de Mengele. Esta opinión merece evidentes reparos, especialmente por la enorme asimetría de poder e información que caracteriza las prácticas clínicas y científicas. Pero es evidente que el fondo de su denuncia, es relevante en tanto muestra el uso del concepto de dignidad de una forma que delata su manipulación con el fin estratégico de apoyar una agenda que descree del principio de autonomía en bioética y de la idea de progreso en el campo de la vida en sociedad.

Si asumimos que la dignidad no corresponde a un «mandato de la naturaleza», convertido en «cultura humanizada», es necesario aclarar su significación y reducir su vaguedad nocional, para evitar que se termine entendiendo cómo una mera «intuición moral» de bases religiosas, en el marco definido por una cultura marcada por el énfasis en el sujeto autorreferente. Por otra parte, no es posible pensar la dignidad despojada de su talante y significación histórica, sin la cual es imposible comprender su origen, su relevancia cultural y su arraigo social. La advertencia de Macklin debería alentar a un debate crítico, que no evada los cuestionamientos de la ciencia y la tecnología, ni esconda en la idea de naturaleza una agenda política que no encuentra otro argumento que su propia tautología.

III
El derecho a ser persona

El primer acto de la persona es, pues,
suscitar con otros una sociedad de personas
cuyas estructuras, costumbres, sentimientos
y finalmente las instituciones,
estén marcados por su naturaleza de personas:
sociedad cuyas costumbres solo empezamos a entrever y a esbozar.

Emmanuel Mounier

En 1978 el frontis de la Catedral de Santiago lucía un gran letrero que decía: «Todo hombre tiene derecho a ser persona». Puesto en nuestro contexto actual esa afirmación es casi obvia e incluso, un poco anacrónica por su lenguaje no inclusivo. Pero en medio de uno de los años más hondamente represivos de la dictadura pinochetista ese lienzo era una provocación muy valiente. Por eso es importante que los cuestionamientos a las fuentes *ius naturalistas* de los esencialismos y determinismos religiosos que limitan la dignificación de la existencia humana, no impidan perder de vista otros aportes fundamentales que la tradición cristiana ha legado a la construcción de la idea contemporánea de dignidad. Una de las más evidente es la noción de persona y de humanidad.

Decir lo que la dignidad «es» no basta para describir y entender la dignidad de «quien» la vive. En otras palabras, no basta decir «lo que» la dignidad es; hay que decir también en qué consiste el «quién», de quién posee esa dignidad. Esta sutil diferencia permite

atisbar que la categoría de persona no se construyó desde fuentes ontológicas, sino desde fuentes históricas y experienciales. Mientras naturaleza (*phýsis*) y esencia (*ousía*) nacieron desde el paradigma de la física aristotélica, persona (*hypóstasis*) es una categoría histórica, que rebasa los conceptos de la metafísica griega. Mientras la ontología analiza lo humano bajo el paradigma del «movimiento» de los objetos y las cosas, la idea de persona nació desde el fluir de la vivencia histórica y fenomenológica, por lo que aporta una perspectiva no naturalista para interpretar la existencia humana, a partir de un individuo que se hace persona en su relacionalidad con los otros que le constituyen en tal. De allí que sólo hay persona si también hay una humanidad que la reconoce.

3.1 Sustancia racional

En la actualidad la idea de persona se suele usar como sinónimo de «ser humano» en el habla cotidiana. Pero en rigor remite a una faceta específica de la vida: atiende a la dimensión socio-jurídica del individuo, en tanto sujeto de derechos y obligaciones, dentro de una comunidad humana reglada. En esta acepción, se denota la clara influencia de la definición de persona que formuló Boecio en el siglo VI como, «sustancia individual de naturaleza racional». De acuerdo a esa formulación ser persona implica ser reconocido en tanto actor racional y poseer una función y una capacidad de acción en la sociedad. En segundo lugar, ser persona es inseparable de la personalidad propia, comprendida como la singularidad o diferencia distintiva, que le confiere individualidad y originalidad.

Llegar a esta fórmula fue una obra de siglos, que debe su origen a la necesidad teológica del siglo III de encontrar una analogía adecuada a la comprensión de la doctrina de la Trinidad, de la cual dependía la afirmación de la encarnación de Dios y la «divinización» humana, según comenzaba a sostener la teología de la época. En esa búsqueda se produce la resignificación de la palabra griega *prósopon* (πρόσωπον), que significaba literalmente "delante de la cara" pero

que se refería concretamente a las máscaras que se utilizaban en el teatro griego. Extensivamente, se comenzó a aplicar esta palabra a los actores mismos, en el sentido en que hoy se usa la expresión «papel» en las artes escénicas. Al actuar no sólo se debía llevar una máscara, se representaba un personaje, con una singular posición y carácter en la obra. Al actuar, el actor resoplaba por medio de un orificio a la altura de la boca, lo que daba a la voz un sonido penetrante y vibrante. De allí que la traducción al latín de *prósopon* haya sido *personare* (resonar).

El rol actoral, incluida su indumentaria, permite revertir al actor de un aspecto especial, una forma única de comunicarse y aparecer ante los demás, para ejecutar su papel en el escenario e interactuar conforme a lo definido en el guión. *Prósopon* se vincula a la noción de existencia (*hypostasis*), en tanto existir es representar un papel en el gran teatro del mundo, de acuerdo con el personaje que se debe ejercer en la sociedad. Existir es el ejercicio activo de la propia vida, como subsistencia en su dimensión pública y relacional.

En el siglo III, teólogos como Justino, Hipólito, Tertuliano y Basilio de Cesarea, trataban de expresar ontológicamente la fe cristiana en el Dios Trino de forma precisa. Para eso utilizan un lenguaje analógico, ya que las analogías permiten superar la univocidad del discurso en un ámbito, como el teológico, que exige superar las categorías propias de una metafísica del ente. Buscaban evitar el triteísmo, que desembocaba en la afirmación de tres dioses distintos, como también el modalismo, que afirmaba el monoteísmo, pero sobre la base de un dios que unas veces actúa como Padre, otras como Hijo y otras como Espíritu Santo. Este problema podía tener diversas soluciones intermedias, pero no lograban expresar con precisión lo deseado, que buscaba salvar la personalidad específica de cada persona de la Trinidad, bajo el principio *una substantia-tres personae,* relacionadas en una vinculación de recíproca «in-existencia" (o existir-en) llamada *pericoresis* (recirculación o recapitulación).

Esta antiquísima discusión teológica es relevante por las consecuencias decisivas en el pensamiento occidental y en la definición ulterior de la dignidad del ser humano. En primer lugar, sobre esta compresión de idea de persona no es un añadido al ser, sino que es constitutiva de él. La dignidad humana no se comprende en abstracto, sino situada de acuerdo a su definición como persona, que es la que le constituye. Esta nueva comprensión, centrada en la noción de persona, permite ampliar la interpretación de lo digno, frente a una visión anterior que había operado en la atención a la *physis,* objetualizando unívocamente al individuo*,* y entendiéndolo sólo desde el «reino de la necesidad».

Serán necesarios muchos siglos para consumar el viaje desde esta definición ontológica de persona a su comprensión psicológica, centrada en intersubjetividad, autoconciencia y libertad. Pero el giro personalista que empieza en el siglo III es muy importante ya que permitió asumir que los seres humanos no deben su dignidad a una noción abstracta, individual y descontextualizada. Al contrario, la idea teológica de persona se aparta de la idea de individuo, ya que considera que lo humano no lo comprende a partir de una idea de un «ser en sí» objetual, autárquico y sustancial, ni tampoco desde un «ser para sí», autointeresado en el sentido hobbesiano, sino desde las relaciones intersubjetivas en las que se configura su existencia y en las que se configura su dignidad.

En este proceso no sólo fue central la reflexión de Boecio, sino también de Ricardo de San Víctor y Tomás de Aquino, quienes continuaron profundizando en la diferencia entre naturaleza y persona instalada con la definición boeciana, que en su fórmula completa se expresa de la siguiente manera:

> Si persona pertenece únicamente a la realidad sustancial y ésta es racional, y si toda sustancia es una naturaleza que existe no de forma universal sino individual, entonces hemos encontrado la definición de persona: la sustancia individual de naturaleza racional (Moreschini, 2005:214).

Nuestra distancia cultural de este lenguaje dificulta entender que Boecio buscaba englobar a Dios, al hombre y a los ángeles en un solo concepto integrador. La idea de «sustancia racional» permitía incluir sustancias racionales corpóreas (el ser humano) y sustancias racionales incorpóreas (Dios y los ángeles), situando a Dios como una esencia (*ousia*) y tres substancias (*hypostasis*) inseparablemente relacionadas. Pero más allá de estas lejanas categorías ontológicas y de su dependencia del sistema aristotélico, para Boecio lo distintivo de la persona era su singularidad e irreductibilidad. Por eso, cayendo en un anacronismo, se podría asumir que para él, la persona es un absoluto en sí mismo, lo que no está muy lejos de la formulación kantiana. Ser persona es el acto de poseerse a sí mismo y, por tanto, de tener y fijarse un fin racional propio. Esa acción es siempre singular, indivisible, inmediata e insustituible, lo que permite una idea de dignidad compatible con la libertad:

> La persona se caracteriza por la existencia por sí (subsistencia), de manera irreductible y absolutamente singular (individuo), con esa libertad de acción que le corresponde por esencia (naturaleza intelectual). Todos estos rasgos fundan la dignidad de la persona (Emery, 2004:18).

Boecio define el «qué» pero no el «quién» de la persona, enfatizando una comprensión individualista e intelectualista, que se acentúa en las lecturas posteriores de su obra, especialmente en clave contractualista. Se dio así, una reducción de la idea de persona a la mera dimensión racional, sin tener en cuenta los elementos relacionales inherentes a la idea de persona, tal como se puede entender en su sentido original, tal como lo entendieron los padres de la Iglesia al usar esta categoría en un sentido analógico, para desarrollar la teología trinitaria.

En reacción, Ricardo de San Víctor propuso una definición distinta: «La persona divina es una existencia incomunicable de naturaleza divina» (Saint-Victor, 1959: 243). Con ella propone que la realidad substancial de la persona está determinada por su incomunicabi-

lidad, es decir, por su carácter único e intransferible. Y cambia el término «sustancia» por «existencia», pasando de una concepción de la persona más ontológica a otra más relacional. Finalmente, Tomas de Aquino da el paso decisivo, partiendo desde Boecio y Ricardo, pero formulando en la *quaestio* 29 (1962: 40,2) de la primera parte de la *Summa Theologica* una definición que asume plenamente ese sentido: «Las personas son las mismas relaciones subsistentes».

Esta afirmación tomista propone que la persona es ante todo y en todo «relaciones», porque más que un ente aislado, es un ser en relación. Ello tiene consecuencias fundamentales sobre la forma de entender la dignidad humana, ya que la redefine en términos de interdependencia, más que un estatus o condición individual, es el fruto de una necesaria relacionalidad que no es accidental, sino parte esencial a la persona misma y por eso es «subsistente» a ella. Si persona se constituye en y por sus relaciones, la dignidad es un modo de existir frente a otros y con otros, en un mutuo dar y recibir.

Esta ontología relacional ha sido re-expresada en una perspectiva contemporánea por diversos autores cristianos, como Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, Martin Buber, entre otros. Por ejemplo, para Jean Luc Marion (1998) persona es «el ser dándose» o «el ser en donación». Karl Rahner (2002:136) lo formula diciendo que «el hombre es en tanto que se entrega». Por su parte, Paul Ricoeur aporta una definición de «intencionalidad ética» que permite una comprensión relacional del individuo en clave personalista: «Intencionalidad de la 'vida buena' con y para el otro, en instituciones justas» (1996:176). Ricoeur articula de esa forma una ética material (la intención de vida buena), con una deontología formal (las instituciones justas), mediante el análisis de la intencionalidad inherente en las relaciones. Así comprendida, la dignidad humana no es un atributo accidental, sino una condición ontológicamente dada, pero que se despliega existencialmente en plenitud por medio de una voluntad relacional, orientada teleológicamente en un entorno social y normativo, deontológicamente justo, que la haga fácticamente posible.

3.2 Humanidad universal

El humanismo renacentista, en los siglos XV y XVI, se puede entender como una reinterpretación de las fuentes filosóficas y teológicas de la dignidad humana. Esta construcción utilizó los viejos materiales del mundo clásico, en especial la patrística y la escolástica medieval, pero revisitados y reinterpretados de formas novedosas. Es relevante, ya que en esta etapa se evidencian giros desde la idea tradicional de dignidad, como valor, honor o mérito, hacia el concepto de dignidad humana como fundamento de los derechos, propio del mundo moderno. La forma específica como se fraguó esta categoría en nuestro lenguaje y su relación directa con nuestra noción contemporánea de dignidad bebe de la singularidad y belleza de las obras de este período.

Este nuevo humanismo se distanció de las prescripciones morales de raíz teológica, secularizando la idea misma de naturaleza humana y orientando las obligaciones morales hacia la construcción de la vida social, por medio de la conciliación de intereses y voluntades en orden a un bien común. Para eso reinterpretan la «excelencia» de la condición humana sitiándola en una comunidad universal, fundada en una ley natural secularizada, de origen, intereses y destino. De esa manera los humanismos renacentistas no recurrieron sólo a las prescripciones religiosas o a las amenazas escatológicas para definir un orden social coactivo basado en la obediencia a un mandato divino arbitrario, sino que intentaron apelar a juicios razonados, universalizables y especulativamente plausibles. Esta exaltación de las capacidades del individuo y su libertad para razonar y construir su existencia, permite el despliegue de la iniciativa en el campo del arte, de la literatura y de la cultura. Pero también se atisban las bases de los derechos sociales que empiezan a ser formulados sobre fundamentos distintos a los deberes estamentales de la escolástica.

Una mirada fundamental en la redefinición de la dignidad la aportó Giovanni Pico della Mirandola, autor de *Oratio de hominis dignitate* de

1486. Situado en una visión neoplatónica, entiende al ser humano como la obra maestra de la divinidad. Lo imagina en medio de tres mundos, entre los seres "supracelestes", "celestes" y "terrestres", dentro de su propio microcosmos, pero transitando entre las realidades supracelestes, propias de los ángeles y las terrestres, propias de los animales. Es la criatura celeste, dotada de una «dignidad suprema», por su lugar central en el cosmos. Por eso su posición entre las creaturas es la de ser la única autónoma, libre, *suipsius plastor et fictor* (su propio hacedor y fabricante):

> No te he dado mi rostro ni lugar alguno que sea propiamente tuyo, ni tampoco ningún don que te sea particular, ¡oh Adán! Con el fin que tu rostro, tu lugar y tus dones seas quién los desees, los conquistes y de ese modo los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies dentro de unas leyes por mí establecidas. Pero tú, a quien nada limita, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos yo te he entregado, te defines a ti mismo. Te coloqué en medio del mundo para que pudieras contemplar mejor lo que el mundo contiene. No te he hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal, ni inmortal, a fin de que tú mismo, libremente, a la manera de un buen pintor o un hábil escultor, remates tu propia forma (Constante: 2004:284).

Como lo harán otros humanistas renacentistas, Pico della Mirandola reivindica una autonomía incompleta pero creciente, en todos los dominios de pensamiento y de la actividad, como experiencia que se funda en el «milagro de lo humano», *Magnum, o Asclepi, miraculum est homo,* como descubrimiento de un valor universal y a la vez desconocido.

Esta es una convicción que comparte con Erasmo de Rotterdam, lo que explica su polémica con Lutero al que opuso su tratado *De libero arbitrio* como respuesta al *De servo arbitrio* del reformador alemán. Para Erasmo, el libre albedrío es condición sin la cual no hay vida moral plena. En este punto afirma que el pecado original no ha destruido la capacidad humana del bien, tan sólo la ha dejado en un nivel embrionario, que es vivificado en el bautismo y por lo tanto,

capacitado para recorrer responsablemente el camino de la virtud, vía de auténtica reforma política y eclesial que detalla en *Elogio de la locura*.

Una consecuencia de este giro es el cuestionamiento de la «dignidad medieval», como rango o condición nobiliaria, para enfatizar la dignidad adquirida como virtud. En «La controversia acerca de la Nobleza», de Buonnacorso de Montemagno (1428) se expresa un diálogo entre la joven Lucrecia, hija de un noble romano y dos pretendientes que justifican su mayor dignidad. Publio Cornelio, hijo de nobles, apela a sus antepasados y sus ricas herencias, mientras que Gaio Flaminio afirma que «la nobleza del hombre está en un su propia virtud de ánimo y no en la gloria de los demás, ni en los falsos bienes de la fortuna» (Utrilla, 1985: 121). Asume así una idea de dignidad autónoma y propia.

Este énfasis en la reflexión sobre los fundamentos morales no implica que esta reflexión permanezca en un plano de la abstracción o la especulación elucubrativa. En sus textos es inseparable la concreción de propuestas políticas, aunque sea bajo el resguardo de ficciones literarias que formulan criterios de reconstrucción social. Es el caso de Tomás Moro que, en Utopía, ofrece un diagnóstico a la sociedad de su tiempo y propone medidas radicales como la supresión de la propiedad privada de los grandes terratenientes que ha conducido a que pocos acumulen en sus manos la mayor extensión de tierras ya que a su parecer:

> Si no se suprime la propiedad privada, es casi imposible arbitrar un método de justicia distributiva, ni administrar acertadamente las cosas humanas. Mientras aquella subsista, continuará pesando sobre las espaldas de la mayor y mejor parte de la humanidad, el angustioso e inevitable azote de la pobreza y la miseria (Moro, 1991: 101).

Otros autores del Renacimiento italiano, Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno, van a cantar a la

dignidad haciendo énfasis a sus dimensiones puramente humanas y mundanas. De esa forma se hace frente al agustinismo político, tanto en sus formas protestantes (luteranas y calvinistas) como también católicas, representadas por el pesimismo antropológico dominante en la ascética medieval, como lo expresa *De Miseria Humanae Conditionis* del papa Inocencio III, obra marcada por el peso incapacitante del pecado original. En contraste, *De Dignitate et excellentia hominis* de Gianozzo Mannetti, es un elogio a «la inconmensurable dignidad y excelencia del hombre» y «los extraordinarios talentos y raros privilegios de su naturaleza». Se empieza a pensar así en un ser humano ubicado en una posición intermedia entre la eternidad y la temporalidad, entre Dios y los animales. Angelo Poliziano dice en «Lamia, La Bruja»,

> El hombre es con mucho, el más inteligente de los animales. Dios supremo ha impreso y sellado en él una razón universal que le permite observarlo todo y sacar conclusiones y previsiones. Merced a esa inteligencia puede distinguir las especies de las cosas y dar significado o nombres y palabras de la misma manera que a los sonidos de las voces su tono preciso (Peces-Barba, 2002: 31).

Este tipo de razonamiento avanza en formas parciales de secularización, que compatibilizando la idea de dignidad humana con la adhesión a la fe, evitan un sometimiento ciego a la jerarquía religiosa y sus normas, en razón de su intermediación de una voluntad divina incuestionable. Este planteamiento llega a su cúspide en Giordano Bruno. En «Expulsión de la Bestia triunfante», afirma una idea de Dignidad personificada en Sofía, protagonista y narradora de un diálogo donde dice:

> Los Dioses habían dado al hombre el intelecto y las manos y lo habían hecho semejante a ellos, concediéndole un poder sobre los demás animales, el cual consiste en poder actuar, no sólo según la naturaleza y lo ordinario, sino además fuera de las leyes de ella, a fin de que (formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros muros,

> otras órdenes, con el ingenio, con esa libertad sin la cual no poseer a dicha semejanza…)… viniera a convertirse Dios en la tierra (Peces-Barba, 2002: 32).

No es extraña que esta formulación desemboque en su procesamiento por el Santo Oficio como apóstata, hereje impenitente, pertinaz y obstinado, su expulsión de la Iglesia y su condena a la hoguera. Bruno abre la posibilidad de actuar legítimamente «fuera de las leyes de la naturaleza», en razón a la dignidad específicamente humana. Ello representa una puerta abierta inédita a la posibilidad de decidir y de actuar con libertad, como «un Dios en la tierra». Ser digno es la condición de la autonomía y la autonomía es la posibilidad de la dignidad.

El humanismo español también aportó relevantes argumentos que sembraron las condiciones para el surgimiento posterior de la Escuela de Salamanca. Se puede recordar a Fernán Pérez de la Oliva, Francisco Recio, Juan Brocar y a Juan Luis Vives. En «Diálogo de la dignidad del Hombre», de Pérez de la Oliva, se escenifica un diálogo sobre la condición humana entre dos amigos, Aurelio y Antonio. El primero representa la vieja mentalidad de Inocencio III, el agustinismo político y el énfasis en la impenitente miseria humana. Antonio personifica la defensa de la dignidad, y declara:

> Considerando, señores, la composición del hombre me parece que tengo delante de los ojos la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho: donde veo no solamente la excelencia de su saber Aristóteles creyó que en el hombre, el fin a quien todas las cosas acatan, y que el cielo tan excelente y las cosas tan admirables que dentro de sí tiene, todas fueron reducidas a que el hombre tuviese vida, sin el cual todas parecen inútiles y vanas (Peces-Barba, 2002: 33).

En Juan de Brocar y en Francisco Recio, la idea de dignidad humana aparece ligada a la creación de una *Scientiarum dignitas,* a partir de unos *Studia humanitatis* que pudieran distinguir los rasgos esenciales

de la dignidad humana. Recio utiliza el principio de la *Imago Dei* para llegar a argumentar a favor del libre albedrío y la prioridad del juicio razonado por sobre el peso de tradición:

> El hombre es el único entre los seres vivos formado a imagen de Dios para entender, desear, discernir, prever, razonar. Los demás animales están perpetuamente sujetos al imperio de una determinada naturaleza. En cambio, el hombre, con el juicio y la razón, puede escoger su camino, abandonarlo por otro, retroceder; puede variar El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra (Peces-Barba, 2002: 34).

Mediante la palabra se adquieren las letras y las buenas artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia misma de la *humanitas*, que no es una cualidad recibida pasivamente, sino una doctrina que ha de conquistarse por medio del estudio del lenguaje y de las otras disciplinas, en especial el "Derecho de Gentes".

Respecto a Joan Lluís Vives, su obra es relevante en dos dimensiones. Por la fundamentación general de la idea de dignidad, que plantea en obras como la *Fabula de homine* (1518) y *De anima et vita* (1538) y en un segundo plano, de aplicación y concreción política y procedimental en *De subventionem pauperum* (1525) y *De concordia et discordia in humano genere* de 1529 (Vives, 1992) En la primera dimensión Vives utiliza específicamente el concepto dignidad humana para referirse a la libre voluntad y a la capacidad de elección de acuerdo a la razón. En este punto se vincula con Erasmo y los humanistas italianos. En el segundo plano su obra es absolutamente original, ya que propone un sistema de bienestar social muy innovador, que anticipa los modelos modernos de intervención y protección basados en evidencia, catastros, priorizaciones y transferencias de renta. En *De subventionem pauperum* vincula premonitoriamente la dignidad humana con los sistemas de asistencia y protección social contemporáneos, por medio de una forma de política pública que se aparta de la noción de caridad para establecer una forma de municipalización o burocratización de las prestaciones sociales. Es

posible ver en la obra de Vives un anticipo de la "Primera Ilustración de la pobreza" y, en cierta manera, de lo que se denominará en el siglo XX "Estado de Bienestar".

Aunque no plantea el cuidado y apoyo de los pobres como un derecho a salir de su pobreza, ni como un deber de la comunidad política en razón de ese derecho, la propuesta de Vives tiene el valor de exigir que sean los poderes públicos los que intervengan en la disminución y protección de la pobreza en las ciudades. Vives también instala en *De concordia et discordia in humano genere* los prolegómenos de un «Derecho de Gentes», que permite viabilizar una voluntad de acuerdo que supere la discordia y el odio en las relaciones internacionales. Esta búsqueda colaboró en la constucción de un derecho internacional humanitario, que encontrará expresión a partir del tratado de Hugo Grocio «Del Derecho de la Guerra y de la Paz» de 1625 (Grotius, 1925) y más indirectamente en Samuel Pufendorf, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, hasta llegar a «Sobre la Paz Perpetua» de Kant (1998), que consolida un derecho cosmopolita, sobre la base de un contractualismo racional.

3.3 El "lado oscuro del renacimiento"

La lucidez del humanismo renacentista no oculta aspectos opresivos, inseparables al estudio de ese mismo período histórico. Como ha observado Walter Mignolo, al hablar del «lado más oscuro del Renacimiento» (2017), es fundamental pensar la historia de la colonialidad como parte constitutiva de la modernidad, no como un exceso o un daño no intencional, sino como un presupuesto ineludible para constituirse como sistema de poder. Desde el momento de su fundación, la colonialidad se basa en la negación del sujeto colonizado y sus capacidades cognoscentes, asumiendo un proyecto eurocéntrico, donde «modernidad» implica una «modernización» impuesta. Para ello, es necesario el recurso a la «epistemología del punto cero» (Castro-Gómez, 2005) que trasunta la *hybris* de una razón convenientemente descorporizada y

descontextualizada, desde la distancia entre el (colonizador) sujeto conocedor y el (colonizado) objeto conocido, lo que sólo es posible desde el «encubrimiento del otro» (Castro-Gómez, 2005: 12). O lo expresado en la forma del mito de la «página en blanco» a la que se refiere Cecilia Sánchez:

> Podría decirse que desde el relato de la constitución de la razón y de la humanidad abstracta derivan las narraciones coloniales que homologaron el nuevo mundo a una página en blanco, sobre cuya superficie se podrían inscribir algunos modelos de la racionalidad moderna, prescindiendo de los modelos preexistentes. (Sánchez, 2013: 31)

Pero la reacción interna a ese mismo proyecto de modernidad/colonialidad generó un extenso acervo de obras, subalternas, muchas veces perseguidas, que operando desde una síntesis entre la escolástica de orientación tomista y el nuevo humanismo renacentista, permite atisbar un nuevo paradigma jurídico y político, que aplicando una nueva interpretación a la doctrina del derecho natural con fines civiles, penales e internacionales, permitió una comprensión universalista de la dignidad humana. En años recientes se han valorizado los ejercicios de «resistencia epistémica» que utilizando esta lógica, dieron voz directa a los pueblos indígenas, como se evidencia en «Primer nueva corónica y buen gobierno» de Felipe Guamán Poma de Ayala, una crónica escrita en Perú hacia 161, y que describe la realidad andina, demandando a la Corona española reformas al gobierno virreinal que reconozcan las formas de autogobierno de los pueblos andinos a fin de terminar con su explotación (Mignolo, 2017).

Dentro de las figuras más representativas de esta corriente está Bartolomé de Las Casas OP, que como afirma Gustavo Gutiérrez, propuso «un proyecto algo más profundo y complejo que una querella entre indigenismo e hispanismo» (Gutiérrez, 1980: 80). Aunque la bula *Sublimis Deus*, de Paulo III (1537) había descartado las opiniones que ponían en duda la plena humanidad de la población indígena, quedó pendiente la caracterización de su racionalidad, en cuanto sus

derechos a la libertad, la propiedad, el autogobierno y el libre albedrío religioso. Este es el foco de la obra lascasiana. Recordemos que este debate es antecedido por el famoso sermón de fray Antón de Montesinos de 1511, donde denunció el trato inhumano recibido por los indígenas esclavizados en la isla de La Española. Este tipo de sucesos llevó a que el rey Fernando promulgara las Leyes de 1512. Las Casas reacciona progresivamente a la débil implantación de estas leyes. Su tesis se puede resumir en la afirmación de la naturaleza humana de los pueblos indígenas, en conformidad a la definición de Boecio y de esa manera su plena racionalidad y libre albedrío:

> La creatura racional ha nacido con aptitud para ser movida, conducida, dirigida y atraída blandamente, con dulzura, con delicadeza y suavemente, por su libre albedrío, de modo que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca, voluntariamente se adhiera y se someta (las Casas, 1992:25).

En este punto se aleja de las voces teológicas que hegemonizaron la corte de Castilla, que con diversos matices aceptaron el empleo de la fuerza con finalidades de dominio militar y proselitismo cristiano. La justificación a ello se hace por la vía del «Requerimiento», como procedimiento meramente formal para exigir el sometimiento a las leyes y autoridades españolas, apelando al derecho divino. Esta tesis es defendida tanto por Juan Ginés de Sepúlveda y también de alguna forma por Francisco de Vitoria, que aunque apela al Derecho de Gentes, abre una puerta casuística a distintas hipótesis de «guerra justa», de carácter abstracto, que permiten en la práctica la política de conquista y dominio forzado de los pueblos indígenas. Con su «Brevísima relación de la destrucción de las Indias» (1552), denuncia el incumplimiento de las Nuevas Leyes de Indias promulgadas por Carlos V en respuesta a la Junta de Valladolid de 1542.

En el «Tratado de las Doce Dudas» (1564), apela a la tradición del derecho romano y medieval que afirma el principio del «consenso del pueblo» que posee plena potestad sobre sus bienes y sobre su reino, para defender a los indígenas americanos en tanto sujetos de derecho y soberanos política y económicamente, dueños de sus propias vidas, incluso apelando a una «restauración del Imperio de

los Incas a los Incas», como justa restitución histórica:

> Todos los infieles, de cualquiera secta o religión que fueren [...] cuanto al derecho natural y divino, y el que llaman derecho de las gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas [...] Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos [...] El regente o gobernador no puede ser otro sino aquel que toda la sociedad y comunidad eligió al principio (Las Casas, 1957: 5, 486-487).

Como argumenta Matsumori, para Las Casas los indígenas «tienen cultura distinta, pero no son inferiores», por lo cual fundamenta una compleja redefinición del concepto de «bárbaro» en *Apologética historia sumaria*:

> Y así queda declarado, demostrado y abiertamente concluido [...] ser todas estas gentes destas nuestras Indias políticas, bien gobernadas (cuanto es posible por vía natural y humana, sin lumbre de fe) y que tenían sus repúblicas, lugares, villas y ciudades suficientísimamente proveídas y abundantes [...] en todo lo que toca a los actos del entendimiento y de la voluntad, [...] determinamos explicar, con munchas naciones del mundo señaladas y nombradas por políticas y razonables se igualaron y a otras munchas más sobrepujaron y a ningunas fueron inferiores. Y entre las con quien se igualaron fueron los griegos y romanos, y en munchas buenas y mejores costumbres los vencieron y sobrepujaron. Sobrepujaron también a los ingleses y franceses y a algunas gentes de nuestra España, ya otras innumerables fueron tan superiores en las costumbres, tenerlas buenas y carecer de munchas malas, que no merecieron con las de estas Indias compararse (Matsumori, 2005: 166).

La obra de Las Casas y de las otras figuras defensoras de la dignidad humana en América Latina como Diego de Medellín OFM (1496 -1592), Antón de Montesinos OP (1475-1540) Pedro de Córdoba OP (1482-1521), Alonso de Sandoval SJ (1576- 1652), Pedro Claver SJ (1580-1654), Roque González de Santa Cruz SJ (1576 -1628), se debe entender dentro de un interés por lograr la conversión pacífica de los indígenas e incluso mitigar o abolir la esclavitud de

la población negra, con el fin de conseguir su integración como sujetos plenos dentro de la Corona. Es evidente que el cristianismo nunca es puesto en duda por Las Casas y sus compañeros de misión evangelizadora, sino solo los métodos que dicha evangelización utiliza. Por eso Mignolo (2017), a diferencia de Dussel, no ve en Las Casas un verdadero proyecto liberador, dentro de una perspectiva del pensamiento decolonial, ya que considera que el cristianismo es parte inseparable e interesada en el proyecto modernidad/colonialidad. Pero creo justo observar que esta integración buscada por Las Casas implica el pleno reconocimiento de las facultades epistémicas, intelectuales y políticas de los pueblos indígenas. Por supuesto, la visión lascasiana de la diversidad no se basa en un paradigma intercultural contemporáneo. Sin embargo, su posición es asumir que cada diferencia cultural es expresión de un universal común y en tanto tal, una manifestación de la «catolicidad» del proyecto cristiano.

El carácter liberador del proyecto lascasiano le revela como el Anti-Hobbes, capaz de señalar límites al poder supremo y justificar el derecho de coacción de los pueblos ante el soberano. Mientras Hobbes construyó una base de argumentos naturalistas para la exclusión del principio de humanidad, como idea reguladora del derecho internacional (Arendt, 1998: 141), Las Casas instala un mecanismo absolutamente inverso, utilizando el mismo principio de naturaleza, pero para sostener la solidaridad entre los pueblos, co-implicados en su conservación. Así fundamenta un nuevo *Ius Gentium* desde las relaciones colaborativas entre estados, en un plano normativo que reconoce los derechos de los pueblos. Para eso otorgó a los derechos naturales un carácter universal, que opera sobre la base de la noción de Humanidad, como sujeto impersonal, pero conformado por cada persona en lo particular.

IV
Dignos de ser libres

La libertad no descenderá al pueblo,
el pueblo debe alzarse a la libertad.

Epitafio de Emma Goldman

La profunda relación entre libertad y dignidad queda clara en la definición de Aristóteles de esclavo, como "instrumento animado, en función de la vida de su amo" (Aristóteles, Política, I, 4). Se trata de una mera descripción y no de un juicio crítico de esa condición. Sería anacrónico demandarle una aproximación distinta, ya que incluso la escuela epicúrea, que trató con familiaridad a los esclavos y les hizo parte de sus círculos de reflexión, no abogó por la abolición de ese estado. El estoico Zenón de Citio pudo decir que la verdadera esclavitud era la ignorancia y que a la libertad del conocimiento podían acceder tanto esclavos como ciudadanos libres sin distinción, pero tampoco planteó el fin de la esclavitud. Aún, a pesar de eso, ya entonces existían voces que afirmaron que una libertad que no era para todos no era libertad verdadera: « no hay nada más dulce que la libertad como el que si no es igual para todos ni siquiera es libertad» (Cicerón, 2014: XXXI).

4.1 La libertad de los antiguos y de los modernos

En el siglo XIX Benjamin Constant (2019) sostuvo que esa «libertad de pocos» era la «libertad de los antiguos», en la cual una minoría podía filosofar sobre la vida buena y felicitante, mientras se mantenía

un régimen de dominación implacable. Se trataba de una forma de vida pública de quienes eran hombres, propietarios y procedían de la pequeña élite privilegiada, que podía participar todo el día en la política, gracias a que tenía esclavos y mujeres que se dedicaban a la actividad productiva y a las labores de cuidado. La forma de ejercer la libertad era participando en el gobierno de la polis, votando en la asamblea, discutiendo si se debía declarar una guerra, proponiendo normas, sancionando transgresiones legales, en definitiva, incidiendo libremente en el destino de la ciudad. Pero al mismo tiempo, esos mismos individuos no tenían un espacio privado donde ejercer su libertad íntima. Las costumbres estaban predeterminadas bajo los ideales de virtud, sin poder cuestionarlas abiertamente:

> En Roma los censores dirigían su ojo escrutador al interior de las familias. Las leyes regulaban las costumbres, y como las costumbres lo abarcaban todo, no había nada que no regularan las leyes (Constant, 2019: 23).

Nadie estaba en condiciones de alterar a su arbitrio la tradición y el consenso de la comunidad, especialmente si ello implicaba decidir sobre las creencias religiosas, el matrimonio, la manera de educar a los hijos o a qué se debe dedicar el tiempo de ocio. En contraste, Constant describe una nueva experiencia a la que llama «libertad de los modernos», propia de la sociedad decimonónica en la que vivía:

> Para todos ellos [la libertad] es el derecho de expresar su opinión, de elegir su profesión y ejercerla, de disponer de su propiedad y hasta de malbaratarla; de ir y venir sin pedir permiso y sin tener que dar cuenta de motivos o afanes. Es [ ] el derecho de reunirse con otros individuos, sea para distraerse, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran o sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y sus fantasías (Constant, 2019: 32).

En esa forma nueva y diferente de libertad opera una prioridad política distinta a la de los «antiguos», ya que se basa en el principio

de no coacción arbitraria del Estado o de otros individuos. La libertad de los modernos le daba menos relevancia a la participación activa en la vida pública, pero a cambio, permitía una vida privada mucho más libre, en la cual el Estado u otros poderes religiosos o tradicionales no tenían injerencia. Se centra en la facultad de incidir en la administración gubernamental, pero eligiendo representantes o funcionarios y pudiendo presentar peticiones o demandas que las autoridades no pueden dejar de tomar en consideración, sin la carga de acción permanente de los antiguos. Pero esa libertad en el ámbito privado no es igual para hombres y mujeres, a pesar de la nueva configuración que supuestamente creó el orden liberal, como señaló Julieta Kirkwood: «Los hombres están en lo público, en lo político, en el ámbito de la libertad; las mujeres en lo privado, en lo doméstico, en el ámbito de la necesidad; es decir, privadas de ser sujeto, son objeto» (2017: 58).

La libertad de los modernos tampoco suprimió de forma indeliberada la esclavitud. Basta recordar las justificaciones del esclavismo y el colonialismo que formula John Locke en «Ensayo sobre el entendimiento humano», que se siguieron expresando iterativamente hasta muy entrado el siglo XIX:

> Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia, y con ello no le causa prejuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor [...] Tal es la auténtica condición de la esclavitud; ésta no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor y un cautivo (Locke, 1975: 20).

En estos puntos tan determinantes, la libertad de los antiguos no es tan diferente a la libertad de los modernos. Mujeres y esclavos siguen destituidos de su dignidad de sujetos éticos y convertidos en «cosa» y tanto Aristóteles como Locke desean que ese orden permanezca así. La diferencia lockeana y que abre una puerta insospechada a la libertad, es que desnaturaliza la condición que justifica esa dominación. Mujeres, indígenas, esclavos, a partir de la razón liberal lockeana, no son entes de naturaleza diferente, sino que «por su propia culpa» han sido esclavizados o dominados. No opera una ley natural o un destino manifiesto que implique un único orden justo y deseado, inmodificable, que lleve necesariamente a esa relación de poder diferenciado. Las diferencias son fruto de un «estado de guerra», de condiciones políticas y correlaciones de fuerza y en definitiva, de un orden jurídico positivo que podría ser modificado.

Esta visión liberal se ha centrado en la importancia de la libertad como ausencia de impedimento y constricción. Se es libre si existe una amplia esfera de licitud que define aquello que no está prohibido ni ordenado por ley. O en palabras de Hobbes, libre es quien «no está obstaculizado para hacer lo que desea en aquellas cosas de las que es capaz por su fuerza y por su ingenio» (Hobbes, 1987: 87). Dentro de esa esfera es libre todo aquel que no está en prisión, y puede hacer todo lo que no está restringido, desde una completa pluralidad de fines y perspectivas, siempre que no atente contra las condiciones básicas de convivencia. Por esa razón, el espacio de la libertad no puede ser infinito o ilimitado, porque ello implicaría una situación de conflicto permanente donde la gente se obstaculizaría o bloquearía entre sí.

Quienes priorizan este tipo de libertad como «no intervención» están dispuestos a restringirla por medio de la ley, sólo en tanto esa restricción contribuya a un «mejor» escenario, que permita disfrutar de la misma libertad y mientras se garanticen otros bienes y valores como la seguridad, la justicia, la felicidad, o cierto grado de igualdad. Así se consagra un espacio público, donde es lícita cierta forma de interfe-

rencia legal orientada a la optimización de las transacciones humanas y un espacio privado, en el que no está permitido ningún tipo de intervención y donde prima la pluralidad de finalidades y proyectos de vida que no necesitan una justificación de sus propósitos.

4.2 Sapere aude!

La «libertad de los modernos» fue posible como reacción ante el determinismo de un orden ético-político naturalizado, que operaba en el estrecho margen que el pesimismo antropológico agustiniano proveía a las posibilidades de autodeterminación y libre arbitrio humano. Pero la libertad ilustrada no se podía dejar reducir a la idea de libertad negativa, impregnada por el empirismo inglés, que intentaba fundar el bien sólo en el principio del placer o de la felicidad, como meras sensaciones, sentimientos o emociones, sin intervención de la razón. Más allá de la libertad como no-intervención, Immanuel Kant y el pensamiento crítico heredero de su obra, propone la búsqueda de una libertad más compleja, donde la Razón debe acudir como instrumento de emancipación.

Desde Aristóteles, todas las tradiciones filosóficas y políticas han defendido como bien supremo o meta de sentido en la vida ética, el ser feliz. Tomás de Aquino en *Summa Theologica* distingue entre una primera «felicidad voluptuosa» - vana y aparente- y una segunda «felicidad de la vida activa» -que busca la vida virtuosa como antesala de la felicidad- y la perfecta «felicidad contemplativa» (Aquino, 1962: I-IIa, q. 69, a. 3). Más tarde, Locke, Hume y Leibniz y el utilitarismo asocian mucho más directamente la felicidad al placer que seamos capaces de vivir. Voltaire y Rousseau politizan este ideal al plantear que el ser humano tiene derecho a ser feliz y la misión del gobernante es ayudar a conseguirlo y por eso la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y la Declaración de los Derechos del Hombre (Francia, 1789) establecen el «derecho a la felicidad». Todas estas concepciones de la felicidad son claramente compatibles con la «libertad de modernos», en tanto son opciones de vida igualmente válidas.

La diferencia la marca Kant al observar que la felicidad, más que un deseo, alegría o elección, es una necesidad, una exigencia de las facultades apetitivas humanas y, por lo tanto, un fin lícito, aunque condicionado. No considera que felicidad sea un derecho o una meta que se pueda alcanzar a cualquier costo, de cualquier manera o una suma de placeres acumulados o maximizados sin relación con la estructura moral de la vida. La felicidad es una necesidad y una demanda humana válida, pero propia de un sujeto que nunca puede abjurar de su condición de agente moral. Por eso la felicidad, por su misma estructura, obliga a ser dignos de merecerla. De allí que sea inevitable el choque permanente entre el deber y el natural deseo de felicidad, lo que puede llevar a una dura batalla entre las evidencias y prescripciones de la razón y las pulsiones que demandan satisfacción:

> El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad (Kant, 2005:84).

En esta disputa debe entrar a mediar la libertad. Por eso, ser libre no puede ser simplemente el libre ejercicio de la voluntad, sino ante todo el recurso a la razón para determinar esa voluntad bajo un ejercicio plenamente humano de la misma. Este ejercicio lo entiende como la superación de la «culpable minoría de edad» de la humanidad, mediante un ejercicio crítico. De allí la relación estrecha entre la libre determinación humana y el lema ilustrado *Sapere aude!* (atrévete a saber). En este empeño Kant se aparta de Tomás de Aquino, porque lo que trata de fundar es una libertad de alcance universal, que pueda vincular a cualquier «ser racional», sin apelar a convicciones de fe, ideologías o tradiciones. Su búsqueda entraña la necesidad de un «derecho natural sin naturaleza», lo que sólo es posible por medio de un derecho racional *a priori*. Las características que este derecho debe cumplir es regirse por un principio formal, independiente de la experiencia, ajeno a la contingencia y que no valga sólo para un individuo y su subjetivo criterio personal. Para

eso distingue entre dos tipos de principios que pueden determinar la voluntad. A los primeros los llama «imperativos hipotéticos» y los entiende como el campo de las decisiones subjetivas, válidas como juicios de opinión, pero no determinantes. Los segundos, son los «imperativos categóricos», fundados en motivos que prescinden por completo de cualquier objeto que excite la facultad apetitiva y por eso potencialmente reconocidos por cualquier ser racional.

Este segundo tipo de criterio es una regla de actuación racional, que orienta la voluntad y que puede erigirse como criterio universal e incondicionado. Este juicio no debe basarse en algún motivo práctico, de conveniencia u orientado a obtener una ventaja futura, «sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley sino a aquella que él mismo se da» (Kant, 2005:56). Este principio lo encuentra en lo que denomina la «ley fundamental de la razón pura práctica», que formula de varias maneras pero que cabe analizar con mayor detalle en la llamada «fórmula de la humanidad», que señala: «Obra de tal manera, que puedas usar la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, siempre al mismo tiempo como fin, nunca meramente como medio» (Kant, 2005: 189).

Esta formulación del «imperativo categórico» es una pieza argumental que permite situar la dignidad humana en el marco de la conciencia autónoma moderna, como un valor absoluto. Lo expresa en la «Fundamentación para una metafísica de las costumbres» a partir de la distinción entre aquello que tiene «precio» (porque posee equivalencias) y lo que tiene dignidad (lo distinto, único, irrepetible):

> En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. Lo que tiene precio puede ser reemplazado por alguna otra cosa equivalente; por el contrario, lo que se eleva sobre todo precio y no admite ningún equivalente tiene una dignidad (Kant, 2005:56).

Desde Aristóteles se distinguía en toda mercancía un valor de uso y un valor de cambio. Para Kant sólo el ser humano posee ese valor absoluto, no tiene valor de uso ni de cambio. Es incanjeable, incondicionalmente irremplazable y por eso, un fin en sí mismo y nunca un medio orientado a otra finalidad. Se reconoce así dos esferas distintas: la de los intercambios mercantiles o interesados, en base a un justiprecio posible, que se reserva a los intercambios de objetos, servicios y a las cosas, y el campo de lo humano intransable, no expropiable, no enajenable incluso, en razón del interés general o el bien común. Ningún ser humano puede ser objeto de transacción económica, ni siquiera en función del beneficio colectivo de la humanidad.

Esta idea de la dignidad hace del individuo humano un ser resistente a todo. No se puede argumentar en contra de este principio en función de la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número, ni argumentar una violación a su dignidad en vista de la "razón de Estado", ni siquiera para proteger a una minoría frente a la tiranía de una mayoría. Se trata de un valor intrínseco:

> Cuanto se refiere a las inclinaciones y necesidades humanas tiene un precio de mercado; lo que, sin suponer una necesidad, se adecuó a cierto gusto, es decir, a un bienestar basado en el juego sin propósito de nuestras facultades anímicas tiene un precio de afecto; pero lo que constituye la condición única bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, o sea un precio, sino que tiene un valor intrínseco, es decir, dignidad (Kant, 2005:56).

Por el contrario, autores como Thomas Hobbes no coincidían en absoluto con Kant, cuando sentenciaban más de un siglo antes que el filósofo de Königsberg:

> El valor o la valía de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio. Es decir que se rige por lo que pagaríamos por utilizar su poder [ ] Como en el caso de las demás cosas tampoco en el caso de los hombres

> tampoco es el vendedor el que determina el precio, sino el comprador (Hobbes, 1987: 79).

Con Kant la dignidad logra un grado de fundamento explícito en la humanidad, sin otra configuración que la propiedad inmanente de lo humano, sin recurso a la *Imago Dei* o a su funcionalidad instrumental o a cualquier otro criterio exógeno de fundamentación. En el enfoque kantiano es la humanidad la que se convence a sí misma de que nada la sostiene sino ella misma. Para eso es necesario un reconocimiento recíproco en esa dignidad; es decir, un proceso de concederse mutuamente un valor incondicional, lo que se hace por acuerdo formal, pero de manera autónoma y no por coacción externa o simple convención social. Esta solución al problema de armonizar libertad y felicidad permitió establecer el campo de la dignidad, que se ubica fuera de las apetencias individuales y exige atenerse a un principio que recae en los deberes asociados a los mandatos de razón. Como sostiene en la Metafísica de las costumbres: «la moralidad y la humanidad, en tanto que esta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad» (Kant, 2012: 201).

En rigor, para Kant no es la naturaleza humana, sino la "naturaleza racional" la que existe como fin en sí mismo, lo que abrirá preguntas posteriores respecto a los seres humanos "no racionales" (menores de edad, enfermos mentales o personas en estado de inconciencia, demencia, etc.). Tampoco atribuye dignidad intrínseca a la humanidad en su conjunto, sino al sujeto en singular, concreto, fenoménico, que participa en lo nouménico en tanto es capaz de obrar racionalmente. En definitiva Kant clarifica una idea inequívoca de autonomía, entendida como capacidad de autodeterminación por una razón universalizable, en tanto «fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (Kant, 2012: 203). Sitúa de esta manera una «esfera de lo no apropiable», que deriva su valor de una relación con una fuente de valor intangible y que se constituye en contraste a cualquier valor instrumental o extrínseco.

Este horizonte teleológico origina la forma kantiana de determinar la finalidad en la vida. Mientras Aristóteles entendía que la finalidad de la vida humana radicaba en la búsqueda de la felicidad, como *telos,* propósito y fin último del vivir, Kant cifra esa meta en un «imperativo categórico» necesario: el deber. Este fin ya había sido explorado por los estoicos profusamente bajo la idea de cumplir virtuosamente el papel que a cada cual le corresponde en el gran teatro del mundo. Pero la perspectiva kantiana no lo entiende como una forma de someterse virtuosamente al destino, sino como una expresión necesaria de la libertad, en tanto sólo un sujeto racional que actúa por deber, respetando el mandato que proviene de su propia razón, puede ser libre. La libertad, entendida como autonomía, pasa a ser el fundamento de un deber con la humanidad. En Kant, la racionalidad pasa a ser la base de la moralidad, ya que esta no se puede basar en sentimientos, impulsos ni inclinaciones contingentes, sino que debe conformarse de acuerdo al principio del deber. Este criterio deontológico de actuación es el propio de una relación recíproca entre "seres racionales", donde la voluntad de cada cual puede ser reconocida "como legisladora", es decir, autónoma y autoconsciente y, de esa manera, un fin en sí mismo.

4.3 Del imperativo categórico al principio del discurso

En términos históricos esta concepción de la dignidad vivió una evolución como consecuencia de procesos de democratización social y política del siglo XIX y XX. De alguna forma existía un claro resabio elitista en la idea de dignidad kantiana, entendida como un efecto de la «naturaleza racional». Pero el proceso de modernización extendió un debate que permitió que la idea kantiana de dignidad fuera interpretándose prescindiendo de cualquier determinación, incluyendo clase, sexo, nacionalidad, religión, cultura o raza, alejándose de las antiguas dignidades adquiridas. En cierta forma, también de las dignidades del saber, del conocimiento o de la jerarquía académica. Dejaron de existir «las dignidades jerárquicas» y se instaló una demanda por la misma y única dignidad para todas y todos.

Debemos a esta «dignidad kantiana» las bases para esta nueva «dignidad democrática», anónima, abstracta, que no pertenece a nadie, pero está en todas las personas, siempre y en todo lugar, por muy indigna que sea su conducta. Es una dignidad que se fundamenta en la existencia humana misma, independiente de todas las determinaciones o condicionamientos personales, que otorga la titularidad de derechos sin exigencia de mérito moral alguno. Es una dignidad que incluye a quien la niegan por principio o por la indignidad de sus propios actos. De esa manera irrumpen los adjetivos que la caracterizan jurídicamente en el siglo XX: universal, irrenunciable, imprescriptible, inviolable, intangible. A los que podemos agregar los atributos de evidente, impersonal, abstracta, cosmopolita e inmerecida, en tanto la humanidad la ha acogido en cuanto especie, sin tener que apelar a mérito individual alguno.

Pero la vivencia de esta nueva dignidad democrática y sus consecuencias cotidianas, ha supuesto un grave desafío práctico en su aplicación en las sociedades contemporáneas. La propuesta ética kantiana, entendida en su formulación original, supuso un ejercicio crítico de validez lógica, que metodológicamente debía seguir los pasos de lo que el filósofo prusiano denominó «síntesis trascendental de la apercepción». Este ejercicio es el que hace posible la experiencia, en la medida en que las categorías (los conceptos puros que utilizamos para lograr el entendimiento) vinculan el yo (cognoscente) y el mundo (conocido o aprehendido).

En el caso de la pregunta ética, Kant presupuso que las personas llegamos a formular nuestras decisiones éticas haciendo uso del recurso al «test monológico del imperativo categórico» (Cortina, 1985, 70), es decir, referimos nuestra inquietud moral a un momento teórico, a un diálogo interior, donde deducimos trascendentalmente (en nuestro fuero interno) las categorías o conceptos que nos permiten definir la acción a tomar y luego, lo aplicamos en el mundo práctico de las definiciones concretas.

En el contexto actual de las sociedades complejas, este ejercicio se muestra como una actividad abstracta, metodológicamente solipsista, políticamente autárquica, poco atenta a las consecuencias de su aplicación, especialmente a nivel meso y macro institucional. Es imposible asumir que un individuo, por iluminado o ilustrado que parezca, pueda deliberar en solitario y decidir en conciencia aspectos que son de alta relevancia, donde las variables a tener en cuenta son múltiples y donde hay muchos potenciales actores afectados.

De allí que el «yo pienso" kantiano haya dado paso necesariamente a un "nosotros argumentamos", que hace uso del criterio regulativo de lo que Apel y Habermas llaman la "comunidad ideal de argumentación» (Apel, 1991: 21). Este principio asume que todas las decisiones subjetivas, de conciencia, siempre están mediadas por nuestra pertenencia a comunidades de comunicación, en las que invariablemente estamos insertos. De tal modo que nuestro pensamiento es siempre un diálogo internalizado (Cortina, 1985: 82). Más que una conversación aislada con nuestro propio yo, en nuestra deliberación moral estamos debatiendo permanentemente con unos interlocutores virtuales, que también se hacen parte de nuestro diálogo interno.

Esta propuesta, elaborada por Karl-Otto Apel en colaboración y debate con Jürgen Habermas, permitió una transformación de la aplicación del racional *Faktum der Vernunft* kantiano a una nueva forma de *Factum Verba,* entendido como el hecho determinante del reconocimiento mutuo en la acción comunicativa. Se identifica de esa manera un modo de integrar la ética kantiana con el giro pragmático-lingüístico e intersubjetivo de la filosofía, que operó a lo largo del siglo XX y que se vincula al anhelo democrático y participativo de nuestro tiempo.

Esta evolución en el pensamiento contemporáneo, ha permitido trazar un método de deliberación moral que se expresa en

el «principio del discurso» formulado en estos términos: «Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en un discurso práctico» (Habermas, 1987: 117). El «principio del discurso» se puede comprender como una «idea reguladora» desde la reformulación dialógica (o pragmático-trascendental) del imperativo categórico en los términos indispensables para una fundamentación consensual de las normas de la moral y el derecho en sociedades complejas, seculares y pluralistas, pero que requieren sacar a las personas y a las instituciones de su auto-referencialidad moral. De esa forma introduce un criterio regulativo que consagra iguales derechos e iguales co-responsabilidades en los procedimientos formales de decisión.

En años recientes Adela Cortina ha llevado este enfoque un paso más allá, proponiendo un «giro cordial» al principio del discurso, que permite despojar más clara y consistentemente la ética kantiana de sus resabios racionalistas y monológicos, reinterpretando el imperativo categórico en términos de reciprocidad cordial y compasiva:

> El reconocimiento recíproco y cordial es el vínculo, la *ligatio* que genera una *obligatio* con las demás personas y consigo mismo, un reconocimiento que no es sólo lógico, sino también compasivo. Con los seres no humanos, cuando son valiosos y vulnerables y pueden ser protegidos, no hay reconocimiento recíproco, claro está, pero sí un aprecio de lo valioso que genera una obligación de responsabilidad (Cortina, 2009b:51).

Adela Cortina explícita unos criterios éticos que permiten alcanzar metas tales cómo no instrumentalizar a las personas para fines distintos de lo expresamente humano, empoderar las capacidades humanas, lograr justicia social para distribuir equitativamente las cargas y los beneficios, considerar dialógicamente a los afectados por las normas que se deciden y adquirir responsabilidad por los seres indefensos de la naturaleza. De esa forma tensiona el contenido de las obligaciones mínimas que demanda la dignidad humana, hacia unos objetivos axiológicamente más ambiciosos pero que

nacen de las propias responsabilidades recíprocas que inevitablemente se originan en la vida en sociedad.

¿Se trata de una propuesta bien intencionada, pero no imperativa, en el sentido kantiano del término? Considero que esta propuesta no es sólo una esperanza o un anhelo, sino una «hipótesis ética», ya que su propia formulación lógica conlleva la necesidad absoluta de realizarla. No es algo alejado de la realidad, por lo que podríamos decir con Hegel que las necesidades inmanentes de la propia sociedad actual implican una voluntad de alcanzar el reconocimiento de una dignidad humana como la que postula Adela Cortina.

4.4 Libertad republicana y libertad social

En 1955 Norberto Bobbio retomó la idea de las «dos libertades» de Benjamin Constant en un artículo llamado «De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores», donde propuso tres modelos: la libertad liberal, la autonomía y la libertad positiva. En la misma línea, en 1958 Isaiah Berlin publicó el ensayo «Dos Conceptos de la Libertad», donde expuso su noción de «libertad negativa» y «libertad positiva». Desde ese momento se han elaborado muchas otras formas y tipos ideales de libertad, que permiten interpretar un concepto que transita entre el plano de los anhelos espirituales, los ideales políticos y la tipificación jurídica. Estas diferentes categorizaciones de la libertad, abren el espacio hacia la pregunta por su relación específica con la dignidad.

Esta forma de libertad ha sido ampliamente resguardada en nuestro país y posee fuerte protección legal. Incluso la dictadura militar reforzó la esfera de la libertad negativa, haciendo de ella el corazón doctrinal de la Constitución de 1980. Esto no fue contradictorio con el carácter criminal y autoritario del régimen. Isaiah Berlin advierte esta posibilidad al señalar: «Es perfectamente imaginable un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal» (2004:58). Esa parece ser la

contradictoria condición chilena, donde una dictadura cívico-militar hizo de la libertad como «no intervención» un sello y sentido de su obra.

Un aspecto que el enfoque de la libertad negativa no plantea es la pregunta por quién debe gobernar, para qué objetivos y con qué criterio de legitimidad. El afán de restringir la interferencia del Estado no se vincula con el problema democrático, que queda reducido a una variante más en el ejercicio del poder, tal como pueden ser las monarquías absolutas o los modelos autocráticos, siempre y cuando respeten el principio de «no intervención» propio de la libertad negativa. No es extraño que Milton Friedman, partidario extremo de esta mirada, hubiera visitado al dictador Augusto Pinochet en 1975 sin cuestionarse el carácter del régimen, ni su falta de legitimidad de origen y ejercicio. Lo que parecía interesarle era la manifiesta voluntad del dictador de afianzar un modelo de libertad económica, bajo la premisa de crear una amplia esfera de licitud legal para la actividad comercial y financiera. Bajo una concepción negativa de la libertad la ciudadanía sólo puede evaluar la legitimidad del orden fáctico de acuerdo a sus propios intereses individuales, pero no en relación a un posible interés general o común. Como ironiza Castoriadis «la ley prohíbe con el mismo rigor a los ricos y a los pobres dormir bajo los puentes» (1979:16). La agregación de intereses particulares sólo responde a la suma de finalidades particulares.

Por el contrario, los enfoques socialistas y democráticos han adscrito a una mirada de la libertad que enfatiza la idea de autonomía, entendida como la capacidad de autorregulación y de no obedecer otras normas que no sean las que los ciudadanos se han autoimpuesto. Se enfatiza que libre es quien razona por sí mismo y no cede a presiones externas. A la vez se considera que a la libertad le es inherente la capacidad material y jurídica para concretizar aquellos bienes y derechos que permiten desarrollar una vida digna y autodeterminada. De esta forma considera que se deben garantizar los

accesos concretos a los derechos jurídicos abstractos, por medio de garantías y mecanismos de exigibilidad efectivos. Una excelente exposición de esta noción la ofreció el entonces secretario general de Naciones Unidas en un discurso donde vincula explícitamente la libertad con la conquista de la dignidad:

> Las palabras «un concepto más amplio de la libertad» están tomadas del preámbulo de la Carta de las Naciones Unidas, que empieza «Nosotros los pueblos» [...] Esos objetivos pueden resumirse como paz, derechos humanos, justicia y desarrollo, pero en 1945 esta última palabra no estaba tan en boga como en la actualidad. La expresión que figura en la Carta es «Promover el progreso social y (...) elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad». Con esa frase magnífica nuestros fundadores señalaron claramente que el desarrollo es posible sólo en condiciones de libertad y que la gente sólo puede beneficiarse de la libertad política si tiene al menos una buena posibilidad de alcanzar un nivel de vida decente. Pero puede interpretarse «que un concepto más amplio de libertad» abarca también los otros objetivos. Se puede ser auténticamente libre sólo si se está amparado de la guerra y la violencia y si la legislación garantiza los derechos fundamentales y la dignidad. Los derechos humanos, el desarrollo y la seguridad son interdependientes y en su conjunto dan como resultado una libertad más amplia (Anan, 2006: 1).

La objeción más fuerte ante esta concepción de la libertad, se expresa en que la conquista de estas capacidades y condiciones concretas de vida digna exigen formas de intervención, incluyendo grados de coacción por parte de quienes, en uso de facultades superiores, se comprometan a imponer coactivamente un proyecto particular de vida buena y deseable, lo que atentaría contra la autonomía humana. Este fue el dilema que no pudieron resolver los socialismos reales, en tanto, esos modelos de Estado supusieron una eliminación o restricción significativa de las libertades negativas en razón del interés general. Es el escolio que advirtió premonitoriamente Albert Einstein en 1949:

> Es necesario recordar que una economía planificada no es todavía socialismo. Una economía planificada puede estar acompañada de la completa esclavitud del individuo. La realización del socialismo requiere solucionar algunos problemas sociopolíticos extremadamente difíciles: ¿cómo es posible, con una centralización de gran envergadura del poder político y económico, evitar que la burocracia llegue a ser todopoderosa y arrogante? ¿Cómo pueden estar protegidos los derechos del individuo y cómo asegurar un contrapeso democrático al poder de la burocracia? (Einstein, 2009:26).

Esta contradicción, de difícil resolución, se topa además con el problema de tener que lidiar con categorías que no siempre están claras y definidas. Philippe Pettit (2006) ha aportado una distinción clave al diferenciar la idea de «no-intervención» de la noción de «no-dominación». Esta diferencia puede parecer sutil pero tiene muchas consecuencias ya que no toda intervención es ilegítima y autoritaria de por sí. La experiencia indignante es la dominación, entendida como intervención no consensuada ni consentida, impuesta al considerar a quienes son restringidos como objetos o «instrumentos animados» al servicio de un poder incontestable. Pero no toda interferencia pública es contraria a la libertad.

La relación de dominación se evidencia en las relaciones entre un amo y un esclavo, donde la parte dominante puede interferir arbitrariamente sobre las opciones de la parte dominada, sin contar con su opinión y asentimiento. Pero una interferencia en sí misma no implica este elemento arbitrario. Puede haber interferencia sin dominación si un gobierno democrático toma medidas restrictivas ante una pandemia o ante los efectos de una crisis social o financiera. Una interferencia exenta de dominación implica poder restringir o intervenir en el espacio de acción libre del sujeto, si bien promoviendo sus intereses o en concordancia con su voluntad e intereses. Una tercera instancia puede garantizar esta acción del sujeto interviniente o incluso puede controlarla el propio sujeto afectado.

A la vez pueden darse formas de dominación sin interferencia, si un amo displicente o benevolente no desea intervenir en la vida de sus esclavos y les deja decidir sobre su vida cotidiana, no les libera jurídicamente de su condición de esclavitud. También podría darse un esclavo lo suficientemente astuto para hacer lo que quisiera y no obedecer a su amo, pero esa no interferencia no implicaría escapar de la relación de dominación.

Para Pettit esta confusión opera ya que la tradición liberal rompió la conexión entre libertad e igualdad y usó el término «libertad» para justificar la minimización de las interferencias legítimas del Estado: «sólo pretenden la no interferencia del gobierno, pero un gobierno que no intervenga tampoco impide la dominación de un grupo o de unos intereses de grupo o de clase sobre el resto» (Pettit, 2006:156). No obstante, si bien la idea de libertad como «no-dominación» identifica una condición de ausencia de coacción ilegítima, no es suficiente para definir positivamente una situación de libertad efectiva. El sentido positivo de la libertad no deriva de una condición (pasiva) de no dominación, sino del deseo (activo) de apropiarse de su propio destino.

Por eso es necesario identificar una aproximación que no sólo se focalice en la «no-intervención» arbitraria o ilegítima y afirme en sí misma el valor de una concepción propositiva y activa. Una perspectiva de este tipo considera que toda persona debe tener la capacidad de ser dueña de su voluntad y determinar su destino por medio de sus propias acciones. Se sustenta así una posibilidad de actuar de tal forma, que pueda tomar el control de su propia vida y realizar los propósitos fundamentales que establezca, incluyendo la posibilidad efectiva de tomar decisiones.
Un enfoque actual que responde a este problema es la idea de «Libertad social» que ha desarrollado Axel Honneth (2014) y que busca encontrar criterios que no sean sólo individuales sino inter-subjetivos, a los cuales la sociedad pueda reclamar conjuntamente

por medio de un criterio compartido de justicia. Ello implica una ciudadanía que no sólo acata la ley sino es copartícipe de su formación y en ese proceso se perfecciona conjuntamente.

La libertad social, según propone Honneth, demanda el encuentro de subjetividades en aras de la realización de objetivos que se hayan determinado conjuntamente (Honneth, 2014:70). Para eso es indispensable un contexto institucional pues, sin ese ámbito no es posible adquirir una noción de la interdependencia (Honneth, 2014:65 y 73), aunque el entorno social y las circunstancias personales tampoco pueden quedar al margen de la creación de los principios de una teoría de la libertad de este tipo.

Bajo este principio, Honneth da continuidad a la perspectiva ético discursiva de Apel y Habermas, que se inscriben en lo que se denomina una concepción reflexiva de la libertad. La propuesta de la «libertad social» constituye una forma de extensión del proyecto habermasiano, con el interés de afirmar la ineludible necesidad de la dimensión institucional, lo que percibe ausente en la propuesta de la ética del discurso:

> El discurso, es entendido como acontecimiento trascendental o como metainstitución, pero nunca como institución particular en la multiplicidad de sus manifestaciones: falta la decisión de su concreción histórica (Honneth, 2014:65).

Según Honneth, Habermas y Apel pasarían por alto que quienes ingresan en un proceso deliberativo lo hacen siempre a partir de mecanismos de poder y jerarquizaciones ya existentes. Para asumir esa asimetría de entrada no basta con relegar la esfera institucional al ámbito jurídico-político. Para Honneth, la libertad es la capacidad concreta, siempre específica, de actuar y por tanto la libertad requiere de la igualdad social. Igualdad no solo jurídica, porque la desigualdad social y política van de la mano. No basta con personas no condicionadas como agentes capaces de darse sus propios fines, sino que

además debe proveerse un mecanismo, una red interpersonal e institucional, que denomina «instituciones del reconocimiento» (Honneth, 2014:88).

Lo anterior no quiere decir que la libertad social sustituya a la libertad negativa, sino, simplemente, la contextualiza para que realmente cumpla su función. El criterio de reconocimiento recíproco se refiere a asumir que la experiencia recíproca implica que la existencia del legítimo otro, representa una condición absoluta para satisfacer los deseos y objetivos propios. Una vez que ambos sujetos reconocen sus propios objetivos en el otro, la libertad meramente reflexiva se convierte en intersubjetiva (Honneth, 2014: 102). Un orden social justo no sólo respeta la autonomía de las personas sino que debe perfeccionar socialmente esa autonomía. Ello puede exigir un momento de enajenación o cesión de responsabilidades a instituciones que ejercen coerción disciplinadora, particularmente el Estado (Honneth, 2014: 77). Aunque el tamaño y el grado de intervención del Estado siempre será un debate abierto a la dependencia de los ciudadanos respecto al Estado, esta acción es inevitable si se desea consolidar ciertos derechos. Según Honneth una genuina democracia exige institucionalizar los principios de la libertad social en distintas esferas de acción (Luhmann) y permitiendo prácticas de ensayo y error democrático (Dewey) que permitan reflejar en las costumbres el horizonte complejo de la libertad social.

V
1948: reconocimiento y conciencia de finitud

Hitler ha impuesto a los hombres
un nuevo imperativo categórico
para su actual estado de esclavitud:
el de orientar su pensamiento y acción
de modo que Auschwitz no se repita,
que no vuelva a ocurrir nada semejante

Theodor Adorno

París, 10 de diciembre de 1948. Ese día la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la Resolución 217 A (III), que proclamó la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH). En esa declaración la palabra dignidad aparece en 5 ocasiones: dos veces en el preámbulo y una vez en los artículos 1, 22 y 23 respectivamente. Por supuesto, no se podría entender ni dimensionar su significado sin el enorme acervo anterior de este concepto. Pero es evidente que con la DUDH, la dignidad pasó a significar algo nuevo, no sólo en un sentido nocional abstracto, sino también en su dimensión política, jurídica y procedimental.

5.1 La novedad subversiva de la dignidad

Es llamativo que en los antecedentes históricos de la DUDH no aparezca la palabra dignidad. No figura en la declaración de independencia de Estados Unidos, que sostuvo como verdades

evidentes «que los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Tampoco aparece en la «Declaración de derechos del hombre y del ciudadano» que redactó la Asamblea Constituyente francesa en 1789 y que señala en el artículo 1 «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común». Tampoco es un concepto utilizado por el constitucionalismo anterior a 1948. No aparece en la Constitución de Weimar de 1919, ni en la Constitución Mexicana de 1917, ni en la Constitución de la República Española de 1931, todas ellas hitos del constitucionalismo social.

La semilla de la dignidad comenzó a florecer en medio de las ruinas causadas por el mal absoluto y su fuerza. Ya en la Constitución italiana aprobada en 1947 se apela a ella en su artículo 3º: «Todos los ciudadanos tendrán la misma dignidad social y serán iguales ante la ley, sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas ni circunstancias personales y sociales». Comentando la novedad sustancial de este artículo Stefano Rodotà sostiene:

> Ya no podemos decir, por tanto, que se trata de una regla de dos caras, una hacia la conservación de la herencia, la igualdad formal; la otra destinada a construir el futuro, la igualdad sustancial.
>
> El énfasis en la dignidad social nos lleva más allá de este esquema, destaca un sistema de relaciones, el contexto en el que se encuentran los sujetos de la igualdad, entonces explícitamente considerado por la segunda parte de la norma. Esta lectura unitaria del artículo no debilita su fuerza «subversiva», pero dice que la misma reconstrucción de la igualdad formal no puede realizarse en la indiferencia a la materialidad de la vida de las personas, a su dignidad intacta, a los lazos sociales que las acompañan (Rodotà, 2013:6).

La fuerza ilocutiva de este artículo, que Rodotà califica como «subversivo», radica en que supera la limitación de la igualdad formal propia del paradigma liberal, para apuntar a la necesidad de romper con la «indiferencia a la materialidad de la vida». La «dignidad social» evidencia la voluntad de dar un paso que profundice la Carta de la ONU, asumiendo todas las consecuencias de una noción de persona inseparable de su dignidad.

Tras la proclamación de la DUDH en diciembre de 1948, la afirmación de la dignidad también fue recogida y profundizada por la Ley Fundamental Alemana (1949) aprobada en Bonn en 1949. El artículo 1.1 de ese texto -así como su blindaje en el artículo 79.3- expresan el carácter determinante de esta noción en un sentido fuerte y definitivo, como parte de la voluntad de inaugurar con ella el nuevo tiempo de la democracia alemana: «La dignidad humana es intangible (*unantastbar*). Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público» (Artículo 1.1). Este artículo es complementado en artículo 79.3 al señalar que es un derecho directamente aplicable e inmodificable incluso para el poder constituyente, ya que queda sustraído a cualquier reforma o modificación constitucional posterior. La intangibilidad hace referencia a una frontera última intocable, inalterable, inmodificable. Este énfasis muestra la voluntad del constituyente de hacer de la dignidad una condición que nunca se pueda volver a violar o alterar (Castilla de Cortázar, 2002).

A partir de 1948 se extiende su uso de manera explosiva y el reconocimiento y centralidad de la dignidad ha pasado a estar presente en unas sesenta nuevas constituciones, entre otras en las de Suecia, Grecia, Portugal, España, Suiza, Finlandia, Letonia, Lituania, Polonia, Eslovaquia, República Checa y en la Carta de Derechos Fundamentales europea (2000). Javier Gomá afirma adecuadamente que «La dignidad ha sido el concepto filosófico más transformador y revolucionario del siglo XX» (Gomá: 2019) y todo indica que sigue su curso transformador y revolucionario en el siglo XXI.

5.2 Hacia el consenso de 1948

En el preámbulo de la Carta de Naciones Unidas, tratado internacional con que se funda la organización el 26 de junio de 1945, se hace una primera referencia explícita a la dignidad:

> Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana […].

Esta redacción ya instala el vínculo entre «dignidad» y «persona humana» que la DUDH retomará posteriormente. El texto completo de la Carta posee un objetivo mucho más amplio que las declaraciones y tratados internacionales anteriores, que se acotaban específicamente a materias de derecho de paz, del mar y fronteras como era habitual en el siglo XIX y principios del siglo XX. Las ambiciones de la Carta de la ONU superan largamente lo declarado en la «Exposición de motivos del Pacto de la Sociedad de las Naciones» en 1920. No sólo se plantea mantener la paz, la seguridad y la defensa del derecho internacional, ya que el proyecto de la ONU se propone lograr niveles de vida más altos para la ciudadanía, abordar problemas económicos, sociales, de salud y relacionados y promover el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales para todos sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, asuntos no abordados por la Sociedad de las Naciones.

¿Qué ocurrió para que operara este interés por una palabra que no tenía centralidad en el vocabulario jurídico ni político hasta esa fecha? Lo que buscó la Conferencia de San Francisco fue construir institucionalmente lo que Adorno llamó después un «nuevo imperativo categórico», que impidiera que Auschwitz se pudiera repetir. Hanna Arendt ha descrito el totalitarismo como «la pretensión de los que

piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin» (Arendt, 1998:4). Por eso la Carta de la ONU y la DUDH se van a erigir desde el reconocimiento de un principio de finitud del poder y de las capacidades humanas de torcer el destino. Pero al hacerlo instalan una nueva posibilidad. Este límite es también la oportunidad de controlar al *Leviathan,* que parecía indomable. De allí que el elemento más singular de la Carta de la ONU radique en su carácter vinculante para todos los estados miembros y sea sustitutivo de otros tratados anteriores. Es plausible que ante la violencia que vivió el mundo entre 1939 y 1945, la idea de dignidad comenzara a rebasar su semántica tradicional y se instalara en el lenguaje jurídico, filosófico y cultural, pasando definitivamente de la semiología de las jerarquías a la pragmática de los derechos.

El texto de la DUDH se ha descrito como un ejemplo de lo que Rawls llamó «consenso entrecruzado». Sin necesidad de dirimir si esa apreciación es técnicamente adecuada, lo que está claro es que la declaración es un fruto maduro de un complejo proceso de integración de enfoques políticos, culturales y filosóficos. El argumento de la Declaración constituye un acuerdo sobre unos argumentos elementales de la acción a favor de la dignidad, que va más allá de una mera «declaración de derechos» procedimental o formal. Pero a la vez es un documento programático y práctico, que evita los planteamientos propios del utopismo social. Ernst Bloch delimita estas diferencias al cifrar en el objetivo de la dignidad el centro de la preocupación de quienes buscan construir marcos jurídicos o institucionales basados en derechos:

> Aun cuando las utopías sociales y las teorías iusnaturalistas estaban de acuerdo en lo decisivo, en el logro de una sociedad más humana, entre ambas se dan diferencias muy importantes. Concisamente expresadas, estas diferencias son: la utopía social estaba dirigida a la felicidad humana; el Derecho natural, en cambio, a la dignidad humana. La utopía social diseñaba de antemano situaciones en las que dejan de existir los agobiados y oprimidos, mientras que el Derecho natural construye situaciones en las que dejan de existir los humillados y ofendidos (Bloch, 1980: 7).

El primer período de sesiones del Consejo Económico y Social (29 de abril - 21 de mayo de 1948) estableció un Comité Preparatorio, denominado «Comisión Nuclear», que debía proponer mandatos, número de miembros y condiciones de membresía para una nueva Comisión de Derechos Humanos. Este comité estuvo compuesto por representantes de nueve Estados: Eleanor Roosevelt (Estados Unidos), Paul Berg (Noruega), René Cassin (Francia), Fernand Dehousse (Bélgica), Víctor Raúl Haya de la Torre (Perú), C.L. Hsia (China), K.C. Neogi (India), Dusan Brkish (Yugoslavia) y Nicolai Kiukov, más tarde sustituido por Alexander Borisov (URSS). Allí se estableció que esa futura Comisión debía presentar propuestas, recomendaciones e informes para una «Carta Internacional de Derechos Humanos» que pudiera englobar una Declaración y una Convención o Pacto, que comportara obligaciones jurídicas y medidas de aplicación. El escaso tiempo y la necesidad de alcanzar acuerdos hizo que durante 1948 se diera prioridad a la Declaración, esperando su entrada en vigor para avanzar posteriormente en los otros aspectos.

La Secretaría de la ONU recopiló antecedentes por medio de su División de Derechos Humanos a partir de informes de varias delegaciones, organizaciones no gubernamentales y organismos intergubernamentales, hasta presentar el «Informe de la Comisión Nuclear» del 21 de mayo de 1946, centrado en los procedimientos de trabajo. De acuerdo a ello la «Comisión redactora» se constituyó el 27 enero de 1947, constituida por 18 representantes gubernamentales de diversa formación política, cultural y religiosa: cinco de ellos de las potencias vencedoras (Estados Unidos, URSS, Francia, Reino Unido y China) y el resto en representación de Australia, Bélgica, Bielorrusia, Chile, Egipto, Filipinas, India, Irán, Líbano, Panamá, Ucrania, Uruguay y Yugoslavia.

La Comisión comenzó a redactar por medio de un «Comité de redacción» integrado inicialmente por la presidenta y delegada estadounidense, Eleanor Roosevelt, Peng Chun Chang (China), el libanés Charles Malik y el director de la división para los Derechos Humanos en la Secretaría General de la ONU, John Peters

Humphre. El 27 de marzo de 1947 se amplió, incluyendo a Hernán Santa Cruz, de Chile; Vladimir Koretski, de la Unión Soviética, Geoffrey Wilson, de Reino Unido; William Hodgson, de Australia, y René Cassin de Francia. Debido al volumen de la información, el Comité de redacción nombró un Subcomité para la edición final compuesto por Roosevelt, Malik, Willson y Cassin.

La primera sesión del Comité de redacción comenzó el 9 de Junio de 1947 sobre la base de un proyecto de «declaración internacional de derechos humanos» y un proyecto de resolución complementario. Esta propuesta, preparada por el representante de Reino Unido, era una compilación o listado de todos los derechos incluidos en los proyectos internacionales, contenidos en las constituciones nacionales o propuestos por los miembros de la Comisión de Derechos Humanos. Estaba conformada provisionalmente por 48 artículos, los que se complementaron hasta llegar a los 55 artículos finales. Es posible analizar el carácter de ese primer proyecto observando el título, preámbulo y el artículo 1 de la propuesta:

> Comité de Redacción de la Comisión de Derechos del Hombre: anteproyecto de declaración internacional de los derechos del hombre:
>
> El Preámbulo se refiere a las cuatro libertades y a las disposiciones de la Carta concernientes a los derechos del hombre y formulará los principios siguientes:
>
> 1. No puede haber paz si los derechos humanos y las libertades fundamentales no se respetan;
> 2. El hombre no sólo tiene derechos; también tiene deberes hacia la sociedad de la que forma parte;
> 3. Todo hombre es a la vez ciudadano de su país y ciudadano del mundo;
> 4. No puede haber libertad y dignidad para el hombre si la guerra y la amenaza de guerra no son suprimidas.
>
> Artículo 1:
> Todo individuo tiene un deber de lealtad hacia el Estado al que pertenece y hacia (la sociedad internacional) las

> Naciones Unidas. Debe adoptar su justa parte de responsabilidad en el cumplimiento de sus deberes hacia la sociedad y su parte de sacrificio común necesario para el bien general.

Una de las primeras críticas a esta redacción la hizo René Cassin, quién propuso el cambio del adjetivo "internacional" por "universal" argumentando que la persona humana se sitúan por encima de la soberanía los Estados. La Asamblea General de París (1948) aprobó esta modificación. Cassin explicó este cambio de la siguiente forma:

> He aportado muchísimo para que la Declaración sea universal, es decir, hice de ella un monumento de derecho de personas, protector de los hombres de todos los lugares, de todos los territorios, de todas las confesiones, sin preocuparse de conocer el régimen de los Estados o de otros grupos humanos

Finalmente, el borrador (E/800) presentado a la Asamblea General el 24 de septiembre de 1948, planteó la siguiente redacción del primer considerando del preámbulo:

> Considerando que el respeto de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables es el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo;

El art.1º es redactado de esta manera:

> Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos. Están dotados por naturaleza de razón y de conciencia, y deben actuar hacia los otros con un espíritu de fraternidad.

Entre el 30 de septiembre y el 7 de diciembre fueron necesarias 81 sesiones para lograr acuerdo respecto al texto final, mediante 168 resoluciones atestadas de enmiendas. El texto final aprobado el 10 de diciembre de 1948 hace referencia a la dignidad en las siguientes cinco menciones:

Preámbulo

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad* intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la *dignidad* y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad;

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en *dignidad* y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su *dignidad* y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la *dignidad* humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.

4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

La genealogía del texto sirve para identificar las tensiones y puntos de inflexión que explican la forma como la DUDH comprendió la dignidad. En resumen se puede hacer las siguientes afirmaciones:

a. El preámbulo «reconoce» la dignidad, no la proclama, ni la declara ni la otorga. La declaración asume una mirada intersubjetiva, para afirmar que la dignidad humana antecede a los Estados, que la asumen como condición para la libertad, la justicia y la paz. Al afirmar que los pueblos han «reafirmado» en la Carta de Naciones Unidas su fe en la dignidad y el valor de la persona humana, se asume un convencimiento anterior, lo que remite a una convicción histórica previa a la formalización en la actual declaración. Se arriba al reconocimiento de una dignidad que el mundo ya percibía, aunque no fuera capaz de declarar.
b. El preámbulo también califica la dignidad como «intrínseca», lo que la distingue de las formas de dignidad extrínsecas, adquiridas, relativas, adquiribles o sobrevinientes. No reconoce formas de dignidad colectiva, de pueblos o naciones, ni de creaturas no humanas, o del ambiente natural.
c. El artículo 1, a diferencia del borrador del presentado el 24 de septiembre de 1948, no remite al argumento de la «naturaleza» como fundamento de la dignidad, ni apela al «espíritu» de fraternidad. La redacción ha sido laicizada, sin por ello negar una posible hermenéutica *ius naturalista* a partir de la fórmula «dotados como están», que permite una lectura abierta a distintas interpretaciones. Asume que la dignidad remite a dos facultades definitorias de la condición humana: razón y conciencia, las que apelan a dos tradiciones culturales diferentes: la «razón ilustrada» occidental, y la «conciencia», entendida en la tradición oriental bajo el principio confuciano del «ren», como humanidad, compasión y benevolencia.

d. Los artículos 22 y 23 asumen que la persona es, ante todo, un ser social y, por lo tanto, considera indispensable la «satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales», como condición de la dignidad y el libre desarrollo de la personalidad.

El conjunto de la declaración permite comprender la dignidad como un principio «intangible», en tanto no puede ser tocado aunque se invoquen las más urgentes o justas razones. De allí su carácter inexpropiable, inenagenable, inmercantilizable. No admite ceder ante el argumento del bien común, el interés general, la razón de Estado, el bienestar colectivo, el progreso de la ciencia, ni la felicidad del mayor número o de la mayoría. Esta resiliencia se justifica porque la humanidad la comparte y posee en forma común y solidaria. Nadie le debe a nadie el derecho a ser digno y a la vez nadie posee atribuciones para tocar la dignidad ajena.

Pero en la declaración se puede advertir una tensión, abierta y no resuelta, entre la dignidad individual y la necesaria dignidad universal de la humanidad. Es evidente que lo priorizado fue evitar cualquier intento de cosificación o deshumanización de la dignidad de la persona, concreta y singular. Pero el desarrollo de la DUDH muestra una dificultad a la hora de ponderar la prioridad de la dignidad individual desligándola de las condiciones generales de vida que garantizan esa misma dignidad.

5.3 Una fusión de horizontes: Charles Malik y P.C. Chang

El complejo «consenso entrecruzado» que logró la DUDH es resultado de innumerables voces y argumentos que se confrontaron en un largo debate de características interculturales, políticas, religiosas y cosmovisivas Para entender esa discusión es relevante analizar el papel que jugaron dos de los miembros de la comisión redactora: Charles Malik del Líbano y Peng Chun Chang de China. En el contrapunto de sus visiones se puede seguir el hilo de la discusión,

los puntos claves a dirimir y la forma como se llegó a un desenlace de la deliberación.

Existe consenso en que Malik y Chang eran los comisionados de mayor formación filosófica. Y por eso su rol en la discusión fue representar posiciones menos intermedias o indefinidas, sino marcadas por postulados muy determinados, lo que exigió de los demás miembros de la comisión un ejercicio de mediación y acercamiento de posiciones. Además ambos buscaron hacer presente el contexto cultural de su proveniencia, ya sea la cultura mediterránea en Malik y la visión asiática y particularmente de China en Chang. John Humphrey secretario de la Comisión de Derechos Humanos (1984: 23) muestra de esta manera a ambos delegados:

> [Chang] era el maestro del acuerdo y, bajo el cobijo de una cita de Confucio, con frecuencia ofrecía la fórmula que liberaba a la Comisión de un callejón sin salida. El relator, Charles Malik, vino del Líbano. Intelectualmente, Chang y Malik dominaban la Comisión, aunque con frecuencia estuvieran en desacuerdo. Ambos eran académicos, Chang era pragmático -se calificaba a sí mismo como pluralista-; Malik creía que su filosofía [la tomista] ofrecía la respuesta de la mayoría, si no es que de todas las preguntas. Su forma de pensar lo conducía a conclusiones rígidas. Sin embargo, de todas las que formaron parte de la Comisión fue una de las personas más independientes para manifestar sus opiniones. Era un hombre comprometido con los derechos humanos (Pallares-Yabur, 2019).

Charles Malik (1906-1987) reunía en su formación como diplomático, la influencia directa de dos filósofos cruciales: Jacques Maritain y Martin Heidegger. Habiendo sido alumno de ambos, se puede identificar una doble matriz en su pensamiento, que compone un neo-tomismo existencialista, que permite dar a sus convicciones *ius naturalistas* una plasticidad muy adecuada a las discusiones que exigía la DUDH. El académico libanés nunca ocultó su convencimiento respecto a naturaleza humana como fundamento de los derechos humanos, tal como declara en 1949:

> Las tradiciones más enraizadas de Occidente conciben al hombre como un sujeto de derechos básicos, universales e inalienables; derechos que se basan en su misma naturaleza y que se expresan en la ley natural. De Sófocles a los Estoicos y Cicerón; desde San Pablo y los Padres de la Iglesia, hasta Santo Tomás; desde Suarez y Grocio, hasta los filósofos del siglo XVIII de las revoluciones americanas y francesas, la ley natural se ha visto como la base fundamental de los derechos humanos (Pallares-Yabur, 2020: 18).

Pero al afirmar la «naturaleza humana», Malik no apela a una abstracción o un principio eterno del que se desprenden consecuencias de modo necesario. Su aproximación remite a una existencia humana concreta, que desafía al ser humano a definirse libre y auténticamente a sí mismo. Esta mirada queda clara en las preocupaciones que manifiesta en las discusiones, en las que defiende el carácter relacional de la persona, por lo que buscaba una adecuada relación entre individuo y comunidad que, por una parte, le defendiera del avasallamiento del estado despótico, pero a la vez le permitiera desarrollar su sociabilidad. En ese contexto propuso la incorporación de cuatro principios:

> 1. La persona humana es más importante que el grupo racial, nacional, o cualquier otro al que pertenezca. 2. La posesión más sagrada e inviolable de la persona humana es su espíritu y su conciencia; es la que le permite percibir la verdad, elegir libremente y existir. 3. Es reprochable cualquier presión social por parte del Estado, de la religión o de la raza que exija e implique la sustitución automática del consentimiento de la persona humana. 4. El grupo social al que pertenece el individuo, al igual que la persona misma, puede estar en lo correcto o equivocarse: sólo ésta puede juzgar qué es lo que exige su condición (Naciones Unidas, 1947a: 3-4).

Estas propuestas permiten entender su interés del por qué la DUDH usara la palabra «persona» y no «individuo», con el fin de prevenir

cualquier forma de avasallamiento por parte del Estado de la libertad de conciencia, en tanto fuente de la dignidad, pero a la vez sin romper las relaciones comunitarias propias de la sociabilidad.

Otra de sus observaciones al borrador se refirió a la centralidad del Estado, mencionado en casi cada artículo y señalado como el único titular de la protección del derecho o de la libertad. Más aún, la redacción del art. 1 se basa en el «deber de lealtad hacia el Estado», sin consideración alguna al carácter de este. Es en este contexto, durante la sesión del 11 de junio, cuando Charles Malik realizó la siguiente observación con relación al preámbulo propuesto:

> El documento del Secretario no insiste lo suficiente en la dignidad humana; la idea de la dignidad del hombre debe constituir la propia trama del preámbulo. Los cuatro puntos enumerados en la propuesta de preámbulo presentada por el Secretario son excelentes, pero, incluso juntos, no llegan a resaltar aquello que distingue al hombre y la naturaleza profunda del ser humano. Si no tenemos en cuenta esta idea, el preámbulo pierde su objeto esencial (Naciones Unidas, 1947b: 4).

Desde ese punto, la noción de dignidad asumió una centralidad fundamental en el desarrollo posterior del texto. Ya en una segunda redacción, presentada el 20 de junio de 1947 por René Cassin, la palabra dignidad apareció relevada en el punto 4º de la propuesta de preámbulo y en una nueva versión del art. 1º: «Todos los hombres son hermanos. En tanto que seres dotados de razón y miembros de una única familia, son libres e iguales en dignidad y en derechos».

Por su parte Peng Chun Chang (1892 -1957), combinaba en su acervo filosófico un amplio conocimiento de la tradición confuciana junto a una sólida formación filosófica desde el pragmatismo norteamericano, en especial desde el enfoque de John Dewey. Esta condición le habilitaba para una mediación cultural muy apropiada al objetivo de la DUDH. Entre las preocupaciones de Chang radicaba lograr una declaración que tuviera realmente la capacidad de ser entendida

y valorada íntegramente en el marco de la cultura china. Por ello, a su autoría se debe la incorporación de la palabra «conciencia» (E/CN.4/AC.1/ SR.13: 5) que acompaña a razón en el art. 1, desde una interpretación del concepto «Ren» de la tradición confuciana. En ese marco se entiende como empatía o humanidad compartida:

> La expresión «*ren*» pertenece al terreno de la acción práctica, no al de la especulación. Aun así, presupone una condición humana similar entre los ejemplares de la especie y una dignidad que los distingue como personas o sujetos dignos en relación. Esa dignidad ha de brillar para atraer y ser conocida a través de la empatía. Por último, gracias a la experiencia de humanidad que cualquier razonador práctico ha madurado desde su infancia, se dará cuenta que un tipo de acciones son coherentes con ese descubrimiento interno -desde el otro- de su dignidad, y que otro no lo es. Chang no se mueve en el terreno teórico, pero tampoco utiliza palabras vacías de referencias filosóficas en el sentido señalado hace poco (Pallares-Yabur, 2019: 980).

A la vez Chang fue un fuerte impugnador de la necesidad de incluir la expresión «por naturaleza» en tanto término no-neutral. Su argumento refiere a la dificultad o imposibilidad de llegar a un acuerdo teórico respecto a la fundamentación de los derechos humanos, pero sí a un consenso respecto a las acciones prácticas que pueden hacer que la dignidad se reconozca y se salvaguarde.

Eleanor Roosevelt revela muy bien el tipo de comunicación que debieron generar Chang y Malik para conseguir acuerdos sustantivos, a partir de una anécdota en la que les invitó a tomar té en su departamento en Nueva York:

> Llegaron a mitad de la tarde del domingo, así tendríamos mucho tiempo para trabajar. Decidimos que el doctor Humphrey prepararía un borrador preliminar, y nos olvidamos del té cuando uno de ellos hizo una afirmación de implicaciones filosóficas que generó una acalorada discusión. El doctor Chang se mantuvo plural y estimuló la discusión de manera encantadora al decir que

> existía más de un modo en lo referente a las realidades últimas. La Declaración, siguió diciendo, debe reflejar algo más que ideas occidentales, y el doctor Humphrey debía ser ecléctico en el tratamiento del tema. Sus palabras, aunque dirigidas verbalmente al doctor Humphrey, iban destinadas al doctor Malik, quien formuló una réplica inmediata basado en la filosofía de Tomás de Aquino. El doctor Humphrey se unió entusiasmado a la discusión, y recuerdo que en ese momento el doctor Chang sugirió que el secretario ¡podría pasar unos meses estudiando los fundamentos de la filosofía de Confucio! Para entonces, yo no podía seguirlos; tan elevada se había vuelto la conversación, que solamente llené de nuevo las tazas de té y me senté para entretenerme con la plática de caballeros tan sabios (Glendon, 2001: 139).

El diálogo de los redactores tuvo de consensuar una forma de argumentar la necesidad definitiva de derechos humanos, en tanto inherentes a la dignidad humana, pero a partir de acuerdos concretos que no se contradigan supuestos teóricos distintos. Este objetivo corría un grave riesgo de fracasar si esa conclusión práctica se formulaba de un modo contradictorio o inconsistente, por los irreconciliables puntos de vista filosóficos que debían llegar a converger. En la comisión existía acuerdo en que los argumentos de utilidad política y jurídica de los derechos humanos eran insuficientes. Por eso se necesitaba un mínimo momento de fundamentación que pudiera movilizar las convicciones y pudiera generar una apropiación social de los DDHH como instrumento vivo al servicio de las personas y sus comunidades.

El punto de encuentro entre estos delegados se encontró en la idea del «reconocimiento» de la común dignidad humana, desde un comportamiento basado en la reciprocidad fraternal. Tal como se expresa en el art. 1, más que una declaración de un derecho abstracto, lo que se formula es un desafío moral a quien lee respecto a las consecuencias de su obrar, en tanto sus opciones pueden acrecentar o dañar la dignidad de alguien que está frente a sí.

La conciencia de esa interpelación se desata sobre la base a la «razón y conciencia», pero no desde la distancia de la reflexibilidad abstracta, sino de manera intuitiva, espontánea, asistemática, en tanto es una exigencia inmediata, dirigida a cada cual, que pide definir un comportamiento concreto y urgente. Por esto la actitud que se presupone en el lector del art. 1 es la de responsabilización de cara a una forma de actuar consecuente con la libertad e igualdad en dignidad y derechos, que se ha declarado. Se genera así un momento de caer en la cuenta de los derechos propios y ajenos, como un valor inconmensurable que se descubre al ponerse en el lugar de los otros y desde su lugar de enunciación.

La originalidad del pacto de 1948 permitió arribar a una fundamentación de la dignidad humana que, asumiendo una idea de naturaleza y en consonancia a lo propuesto por Malik, no niega la autonomía del sujeto, en una perspectiva que satisface las exigencias de Chang. Este equilibrio se alcanza al radicar en la razón y la conciencia la fuente de valor humano, otorgando una centralidad irreductible a la capacidad de definir libremente un proyecto vital propio, no determinado salvo por la propia voluntad. Esta comprensión garantiza y consolida una esfera privada, diferenciada del espacio público, que permanece fuera del alcance del Estado y de cualquier otro poder que implique subordinación coactiva. Para lograrlo se establece un derecho positivo, neutral, no discriminante, pero que presupone tras su formalidad el imperativo kantiano que hace a la persona universal un fin en sí mismo.

Por supuesto, la experiencia nos muestra que el programa de la DUDH nunca ha logrado su completa realización, ni en el plano de la vida concreta, ni tampoco en su plena positivación jurídica. A la vez, ha sido objeto de diferentes críticas, ya sea por la inoperancia del derecho internacional de los DDHH, ya sea por el incumplimiento del compromiso de eficacia y efectividad de estos derechos. Autores como Douzinas tienen razón en lo general de su denuncia:

> Si el siglo XX fue la época de los derechos humanos, su triunfo es, como poco, paradójico. Nuestra era ha presenciado más violaciones de sus principios que ninguna de las épocas precedentes y menos «ilustradas». El siglo XX fue el siglo de la masacre, el genocidio, la limpieza étnica, la era del Holocausto. En ningún momento de la historia de la humanidad ha existido tal distancia entre pobres y ricos en el mundo occidental y entre norte y sur a escala global. Ningún grado de progreso permite a uno ignorar que nunca antes en términos absolutos tantos hombres, mujeres y niños habían sido subyugados, matados de hambre o exterminados (2016:8).

Pero en lo específico, esta impugnación no es justa con el carácter y las posibilidades actuales del sistema internacional de los DDHH. El derecho siempre tiene un carácter contrafáctico, es decir, si se viola una norma, su incumplimiento y su sanción reafirman la vigencia de ésta, no implican la destrucción de la norma. Si el siglo XXI continúa contemplando las violaciones a los DDHH no es porque se haya logrado un criterio de universalidad de los DDHH. El desafío de hacer cada vez más efectivos y vinculantes estos criterios sigue abierto y constituye un aliciente en la búsqueda de lo que Bauman (2006) ha llamado «una modernidad sin ilusiones», que permita renovar la vigencia y legitimidad de los DDHH desde la capacidad reflexiva de cada generación.

5.4 Del Kairós al Cronos

El período de postguerra, entre la Conferencia de Yalta en febrero de 1945 y la creación de la OTAN en abril de 1949, puede analizarse como un *kairós*, un momento adecuado y oportuno para la consolidación de acuerdos que permitieron la fundación de las Naciones Unidas y el desarrollo de la DUDH tal como la hemos descrito. *Kairós* es un término griego que sirve para señalar un lapso de tiempo cualitativamente especial, una circunstancia propicia, que sale de lo normal. En la filosofía griega se opone al *cronos*, el tiempo

de las regularidades y los ciclos ordinarios de la vida, limitado por la circularidad estacionaria y reiterativa. El tiempo *kairós* suele ser un breve espacio temporal, apropiado para hacer cambios, iniciar procesos, dar un giro en lo establecido, como una forma de «ventana de oportunidad». Pero estos períodos se cierran y les sucede el tiempo cronos, donde la inercia sistémica se impone a las posibilidades de transformación y lo que no se ha conseguido en el kairós queda pendiente hasta una nueva coyuntura favorable.

Los factores que explican esta circunstancia excepcional fueron variados: en el orden geopolítico la convergencia de intereses de las potencias ganadoras de la II Guerra Mundial, empeñadas en llevar a delante la implementación de los acuerdos de Yalta, anticipados en la conferencia de Teherán de fines de 1943 y consolidados en las conferencias de Postdam de agosto de 1945 y París, entre 1946 y 1947. Esta confluencia se muestra en el interés de sancionar un orden que permitiera la estabilidad y la paz en el mediano y largo plazo, garantizando la reconstrucción y la estabilidad económica.

En el ámbito estrictamente económico-financiero también se generó un contexto de acuerdos multilaterales y pactos políticos muy relevantes. El hito más importante fueron los acuerdos de Bretton Woods de julio de 1944, expresión de la conferencia monetaria y financiera de las Naciones Unidas, que fijó las políticas económicas mundiales que mantuvieron vigencia hasta el inicio de la década de 1970. En este proceso los países del campo soviético participaron de la conferencia, sin ratificar los acuerdos. Estos pactos diseñaron una serie de instituciones globales para la gobernanza económica-financiera, de los cuales se alcanzaron a implementar en 1946 el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, usando el dólar estadounidense como divisa de referencia. De alguna manera el resultado de Bretton Woods fue producto de una negociación entre el inglés John Maynard Keynes, que buscaba una gobernanza multilateral y el estadounidense Harry Dexter White. El resultado fue una clara hegemonía de este último, lo que imprimió a la nueva

institucionalidad un claro control unilateral por parte de Washington. Pero a pesar de esas carencias, el sistema de Bretton Woods logró hasta 1973 que la economía mundial mantuviera un patrón de desarrollo estable, para luego pasar a regirse por un modelo de tipos cambiarios fluctuantes, lo que ha llevado a la hiper financiarización de la economía-mundo.

A nivel de los estados-nación este clima de acuerdos fue similar. Cabe destacar, el caso de Alemania Federal, donde se estableció un pacto de reconstrucción entre las posiciones «ordoliberales», defendidas por los demócrata cristianos y las políticas socialdemócratas, lo que implicó una serie de compensaciones mutuas y equilibrios sociales que han llegado hasta la actualidad bajo la lógica del «capitalismo renano». Pactos similares se dieron durante ese mismo período en la mayoría de los países europeos, Japón e incluso en EEUU, consolidando el *welfare state* en la forma en que se implementó hasta el inicio de los años 80 (Villacañas, 2020:99).

Para entender la redacción de la DUDH este contexto de pactos globales es relevante. Sin embargo, junto a este favorable clima general, la convergencia específica en la redacción de la declaración universal estuvo tejida por la posibilidad de un diálogo sustantivo entre diferentes humanismos, capaces de un entendimiento recíproco, y una traducción mutua de sus conceptos fundamentales. Esta articulación ya la ejemplificamos en el diálogo entre el «tomismo hermenéutico» de Malik y el pragmatismo confusiano de Chang. En esta ecuación la posición soviética debe analizarse en particular, ya que está tejida de dos hebras conceptuales divergentes que no se pudieron salvar de las tensiones políticas generales del período. Por una parte, la delegación soviética trató de representar una visión marxista ortodoxa, enfatizando la exigibilidad y plena validez de los derechos sociales, económicos y culturales (DESC), lo que equilibró el énfasis occidental en los derechos civiles y políticos. Por otra parte, la abstención de la URSS reflejó el peso de la agenda política stalinista, que no estuvo dispuesta a asumir los derechos

civiles y políticos en propiedad. Al menos, esa abstención permitió la vigencia de la DUDH, pero dejó en el aire su plena integralidad.

Durante la Guerra Fría, países en desarrollo podían observar una cierta competencia en este ámbito, pudiéndose ponderar énfasis y argumentos que desplegaban los dos grandes bloques en referencia a los DDHH. Aun así, en medio de la confrontación mundial, guerras de descolonización, dictaduras militares y procesos de represión inimaginables, se lograron acuerdos y avances que perduran hasta hoy: el Pacto de Derechos Civiles y Políticos (1966), proclama el Preámbulo que los derechos derivan de la dignidad inherente a la persona humana, y su artículo 10/1 relaciona directamente los derechos humanos de las personas detenidas con la dignidad. Expresiones similares aparecen en el Preámbulo del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, promulgado el mismo año. En todas las convenciones del Sistema de protección de las Naciones Unidas, como también en los instrumentos de los Sistemas de protección regionales (incluyendo al Sistema interamericano de derechos humanos) se hace referencia a la dignidad humana de manera taxativa. Todos estos instrumentos son muy relevantes dado que son vinculantes para los Estados, a diferencia de la DUDH que por su naturaleza tiene el carácter de derecho internacional consuetudinario.

En general, los países que lograron un nivel más avanzado de desarrollo de sus estados de bienestar pudieron declarar un mayor nivel de cumplimiento integral de la DUDH y las distintas convenciones y tratados que fueron generando el sistema internacional de los derechos humanos, al menos hasta el inicio de los años ochenta, con la introducción de las políticas neoliberales, sistematizadas en el Consenso de Washington de 1989, que significaron la postergación y subordinación de los DESC de la agenda de los organismos internacionales y de los principales gobiernos.

Con el fin de la Guerra Fría, esta comprensión sesgada y reducida fue sustituida por una nueva mirada, mucho más integradora. En 1993, Naciones Unidas celebró en Viena la Conferencia Mundial de

Derechos Humanos, dando origen a la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos. Pero el mayor avance se produjo en el plano diplomático y conceptual, ya que se logró un nuevo consenso mundial que borró la vieja disyuntiva entre derechos de primera y de segunda generación y consagró cuatro palabras que se han convertido en las señas de identidad de un campo de derechos integrado, complejo y sistémico. La «Declaración y programa de acción de Viena» afirmó que «todos los derechos humanos tienen su origen en la dignidad y el valor de la persona humana», definiéndolos como «universales, indivisibles, interdependientes e interrelacionados» rompiendo con una falsa dicotomía instalada en 1948.

Al decir que los derechos son indivisibles, Viena sostuvo que no se puede obtener un tipo de derecho sin acceder a los demás. Al afirmar que son interdependientes apuntó a que una serie de derechos dependen necesariamente de todos los otros. Al proponer que están interrelacionados quiso decir que todos los derechos humanos se relacionan íntimamente entre ellos. Y al sostener que son universales asumió una pretensión de no exclusión por motivos culturales o nacionales en su vigencia y reconoció que a nadie se le puede excluir de su acceso y pleno disfrute.

Hoy, en medio del imperio del *Cronos*, puede parecernos obvia la declaración y programa de acción de Viena, pero sigue siendo un desafío pendiente su plena comprensión y aceptación. Como sabemos no faltan los Estados que en razón de la defensa de su soberanía o supuesta identidad cultural no reconocen múltiples derechos sociales básicos, o persiguen minorías étnicas, disidencias sexuales u oponentes políticos. En muchos países la salud, la educación y la vivienda han sido privatizadas y reducidas al carácter de una mera mercancía. Y en otros las garantías de libertad de expresión o de opinión no están mínimamente garantizadas.

Entre los muchos desafíos pendientes en esta agenda radican dos de particular complejidad: el primero es la dificultad de avanzar en

el reconocimiento del carácter «universal, indivisible, interdependiente e interrelacionado» de los DDHH en el marco de políticas neoliberales que no reconocen explícitamente estos principios. Como señala Villacañas (2020), con los neoliberales en la mesa jamás se hubieran llegado a alcanzar los acuerdos de 1948, no sólo en materia de DDHH sino en todos los otros campos de la diplomacia internacional. A diferencia del «ordoliberalismo» alemán, que asume que existen formas de vida que deben ser protegidas (lo que incluye arte, cultura, vida rural, formas de trabajo, educación, salud, ecosistemas), el neoliberalismo no admite alternativas al dogma vitalista de la supervivencia del más fuerte y la muerte del más débil, haciendo responsable del éxito o fracaso a las capacidades o incapacidades del individuo. De allí que la pretensión de cientificidad y universalidad de la razón neoliberal siempre constituirá una barrera infranqueable en el reconocimiento de la integralidad y exigibilidad de los derechos humanos. No sólo se trata del desprecio abierto del neoliberalismo por los DESC, sino también de la funcionalización de los derechos civiles y políticos y de la democracia a las prioridades del mercado, como proceso autorregulado e irrefutable (Vergara Estévez, 2015:133 y 172).

La segunda amenaza son los nuevos modelos políticos autoritarios y paternalistas que disponen de la vida bajo criterios «higienistas», como se observa en China, en tanto dictadura altamente legitimada por su eficacia y eficiencia en la gestión de los dilemas civilizatorios fundamentales de su sociedad, pero al precio de un control social inaceptable. La tentación de superar las crisis del siglo XXI por la vía de liderazgos autocráticos, animados por diferentes tipos de nacionalismos, teocracias o populismos se erige en la actualidad como una confrontación directa a la DUDH, cuestionando su incumplimiento fáctico, pero obviando el carácter contrafáctico de los derechos humanos, cuyas inconsistencias no recaen en su diseño (siempre perfectible), sino en la falta de voluntad de los estados de avanzar en su pleno cumplimiento.

Los elementos comunes que identifican este tipo regímenes se puede sintetizar en cuatro conductas dominantes: a) El rechazo a que los diferendos políticos, morales y materiales de las sociedades no se puedan cerrar, sino solo contener o encauzar de manera productiva. Su interés es clausurar ese tipo de debates, imponiendo un principio incuestionable que puede ser de naturaleza religiosa, nacionalista, geopolítica, ideológica o simplemente a partir de un principio de fuerza, suficiente como para imponer una postura final. b) Hostilidad hacia los mecanismos de control del poder, ya sea a nivel político, económico o social. c) Confianza acrítica en el progreso, en especial si se presupone el dominio y conocimiento exclusivo de las claves profundas de ese proceso, en orden al mejoramiento de la sociedad. d) Resistencia a que el Estado, la sociedad y el mercado respeten los límites que imponen las personas mismas en su ámbito de competencia, sin importar quienes sean.

Ante las flagrantes violaciones a la legalidad internacional y a los DDHH de los regímenes «iliberales», las petromonarquías, los estados neocoloniales, y las autocracias de nuevo tipo, las instituciones internacionales parecen totalmente impotentes, resignadas a elegir si expresan su «honda preocupación», su «sincera preocupación» o su «profunda preocupación». Por su parte las grandes familias políticas en los países democráticos, desde conservadores, democristianos, liberales, hasta socialistas y comunistas, no logran mostrar coherencia. El doble rasero atraviesa a todos los actores al intentar justificar, de distintas maneras, a algún estado específico: a China por razones comerciales, a Israel por conveniencias geopolíticas, a Turquía por intereses estratégicos, a Arabia Saudita o los emiratos por motivos financieros, a Rusia por dependencia energética, a Egipto por temor a los fundamentalismos islámicos, a Venezuela, Nicaragua o Cuba para no contradecir supuestos discursos ideológicos. Esta inconsistencia se hace insostenible y no es patrimonio de algún sector político en particular.

En la actualidad este club muy dispar de estados tiende a fortalecer estas conductas, para lo cual se apartan irremediablemente de la

legalidad internacional y consolidan una red de apoyos cruzados, aceptando el aislamiento y costos masivos de su propia población con tal de mantener el poder, asegurar su impunidad y acrecentar el enriquecimiento propio y de las élites extractivas que les apoyan. Obviamente, esta marginalidad tiene grados y niveles de tolerancia, desde el doble rasero de Occidente, son muy relevantes. Parecen existir «imperios del mal» e «imperios no tan malos», dictaduras amigas y dictaduras criminales. Pero la frontera entre estos tipos de regímenes se está diluyendo en la medida en que su agenda de sobrevivencia y desarrollo les lleva a cooperar entre ellos por razones de conveniencia estratégica. Y su enemigo común, más claro y evidente, es el derecho internacional de los DDHH. Como señala Anne Applebaum (2021):

> Hoy en día, las autocracias no están dirigidas por un solo tipo malo, sino por redes sofisticadas compuestas por estructuras financieras cleptocráticas, servicios de seguridad (militar, policía, grupos paramilitares, vigilancia) y propagandistas profesionales. Los miembros de estas redes están conectados no solo dentro de un país determinado, sino entre muchos países. Las empresas corruptas controladas por el estado en una dictadura hacen negocios con empresas corruptas controladas por el estado en otra. La policía de un país puede armar, equipar y entrenar a la policía de otro.

Frente a esta amenaza, muchos estados occidentales, anclados en sólidos principios constitucionales basados en la división del poder y el respeto a las libertades individuales, no logran universalizar los beneficios de esa arquitectura institucional. Parecieran atrapados en el viejo dilema que se libra entre libertad solo para algunos o libertad para todos, siendo la primera opción la más clara manifestación de la persistencia de un liberalismo no democrático, no republicano, «a favor de que tengan posibilidad de voto los *beldistoi* [excelentes] pero no el *dêmos*» (Domenech, 2018). Esta abierta inconsistencia da pábulo y argumento a los regímenes iliberales y antidemocráticos, a los que pretendidamente confrontan.

Ningún estado democrático puede renunciar a la promoción de los DDHH como elemento central de su política exterior. Ningún estado puede desinteresarse por el destino de otras democracias y movimientos sociales emancipadores, porque si lo hacen se darán cuenta muy pronto que tanto los autócratas como los neoliberales les esperan en su propia casa. Pero hoy, ni Estados Unidos ni la Unión Europea tienen la suficiente legitimidad y la credibilidad para elevarse como portadoras de los discursos democratizadores y de defensa de los DDHH. Su historia está irremediablemente ligada a genocidios, esclavitud, explotación. Aunque unas minorías críticas se levanten en su seno en contra de esa trayectoria, siempre se les hará muy difícil encabezar un proceso que requiere la confianza de todo el mundo. Por supuesto, los pueblos de Estados Unidos y de Europa tienen mucho que aportar al mundo por su valiosa experiencia y capacidad acumulada, por sus aprendizajes y por propias experiencias de lucha, pero sus estados ya no pueden, ni deben, liderar los procesos emancipadores, luego de tantas experiencias en las que confundieron deliberadamente la promoción de la democracia y los DDHH con «guerras eternas» y «rescates financieros» neoliberales.

La tesis de una «sociedad civil altermundialista» que enfrente «desde abajo» y de forma colectiva la promoción de la dignidad y los DDHH es una propuesta insustituible. Pero es necesario asumir con realismo que la ciudadanía tampoco es un campo homogéneo, no es virtuosa *per se* y muchas veces está tensionada por las mismas fricciones que atraviesan a las familias políticas y a los estados. Por eso se requerirá de un *pool* de alianzas y tácticas flexibles, entre estados con capacidad de liderazgo reconocido en algún área puntual, iniciativas o movimientos sociales que se fijen metas precisas, ambiciosas y claras, más un grupo transversal de corrientes políticas que se atrevan a asumir la costosa coherencia en sus relaciones internacionales, abandonado cualquier doble estándar en materia de DDHH y democracia. Todo este proceso se debería canalizar hacia una reforma profunda de Naciones Unidas,

para hacer de ella una institución más fuerte, coherente, democrática y capaz de dar cumplimiento efectivo a sus propias promesas.

En lo inmediato es urgente evitar que se produzca un vacío de propuestas de futuro, que sea llenado tanto por las autocracias como también por los proyectos neoliberales, actuando como fuentes de influencia, cooperación internacional e ideas. Si el siglo XX puede ser relatado como de un lento y desigual avance en el reconocimiento de la dignidad humana, expresada en los DDHH y las distintas olas democratizadoras, el siglo XXI no debe ser una historia que gire en un sentido contrario. Aún es tiempo de que no suceda.

SEGUNDA PARTE
Costumbres

VI
Entre tradiciones y progresos

Cuando encontramos en la tradición algo que comprendemos,
se trata siempre de un acontecer.
Cuando alguien recoge una palabra de la tradición,
cuando hace hablar a esa palabra,
también a ese alguien le sucede algo.

Hans-Georg Gadamer

Cuando en octubre de 2019 se masificó el lema «Hasta que la dignidad se haga costumbre» muchos lo asociaron a hacer que la dignidad se respete siempre, de forma estable y no episódica. Pero lo que se apelaba en la calle era mucho más contundente. Se trataba de llevar la dignidad al plano de la costumbre, entendida como una de las fuentes del derecho, en tanto lo acostumbrado contribuye a crear y mantener las reglas jurídicas. Las costumbres no son sólo tradición y cultura, sino una forma como ese acervo se reconoce dentro de la vida institucional. Las costumbres tienen el valor de adquirir fuerza normativa, no sólo en el sistema jurídico consuetudinario.

Si una tradición es digna y dignificante, es posible que ella contribuya a hacer de la dignidad una costumbre. Si esa forma colectiva de actuar se mantiene un largo tiempo de manera uniforme y sin interrupciones, se tiende a considerar una necesidad jurídica y se va tornando obligatoria. No es casual que la historia de los procesos legislativos proceda inicialmente como una codificación de las

prácticas existentes y que en ausencia de normas, la costumbre se constituya en la fuente del nuevo derecho.

6.1 Costumbrismo y autonomía

Decía Francisco Fernández Buey (2003) que «en las tradiciones se está, en las instituciones se entra». Y en medio de ese proceso las costumbres juegan un papel fundamental. En cierta forma, en ellas vivimos o más aún «nos viven», porque funcionamos bajo sus criterios y mandatos sin necesidad de darnos cuenta. Nos percatamos de ellas en la extrañeza de la diferencia cultural o cuando comenzamos a sentir el desasosiego por la diferencia que opera cuando adquirimos algo de distancia reflexiva. Ahí cabe repetir la vieja sentencia de Cicerón, en su primera Catilinaria: *O tempora, o mores* (¡Qué tiempos, qué costumbres!). Nos extrañan las formas de vida ajenas, de otros pueblos o de otros tiempos, pero también las nuevas costumbres, que arriban desde las nuevas generaciones, muchas veces sin darnos aviso de su llegada. Ocasionalmente, también nos extrañan nuestras propias costumbres, las más aceptadas, las más incrustadas en nuestros hábitos (Thompson, 1995). Si no fuera posible la empatía y la reflexividad no serían posibles los juicios sobre nuestra propia forma social de actuar, apartándonos de lo que piensa nuestra propia comunidad.

Según José Luis López Aranguren (2011), las costumbres no son otra cosa que nuestra «moral vivida», aunque no necesariamente nuestra «moral pensada». La palabra misma lo revela, ya que las *mores* de las que se quejaba Cicerón, para los griegos eran el *ethos,* el carácter, la forma de ser social, adquirida en su actuar por los individuos o los colectivos. La *ethiké* de un pueblo son sus costumbres, sus hábitos de conducta. La filosofía, desde Hegel en adelante, ha instalado una distinción entre moral y ética, aunque se trata de conceptos etimológicamente correspondientes. Pero la diferencia entre estas dos palabras es útil en la medida en que se ha tratado de expresar una distancia entre las tradiciones, costumbres y formas

sociales de actuar y la reflexión crítica y autónoma que podemos hacer sobre ellas. (Buden, 2006).

Basta recordar que la ablación del clítoris es una intervención que afecta actualmente a 3,6 millones de niñas cada año y para una gran parte de las personas que la practican es una costumbre aceptada y probablemente valorada. Pero su arraigo cultural no le hace una práctica digna, por eso se le considera una violación de los derechos humanos de las mujeres y de las niñas. Naciones Unidas ha fijado su erradicación como una prioridad entre los Objetivos de Desarrollo Sostenible, con el año 2030 como referencia para acabar con ella. En ese proceso entran en tensión la legitimidad de la tradición y el criterio de justicia que defiende el derecho internacional de los derechos humanos. En la novela Doktor Faustus de Thomas Mann, el protagonista Adrian Leverkühn, desliza una frase muy esclarecedora de esta tensión:

> La barbarie es lo contrario de la cultura, pero únicamente dentro del sistema de ideas que la cultura nos propone. Fuera de este sistema, es posible que lo contrario sea una cosa muy distinta o simplemente sea lo contrario (Mann, 2004).

En nuestro contexto latinoamericano es habitual enfrentar tensiones similares de forma cotidiana. La persistencia del clasismo, la xenofobia, la misoginia, el racismo, la homofobia y la aporofobia (Cortina: 2017), sólo se explica porque estas prácticas tienen un fuerte arraigo en costumbres inveteradas de nuestras sociedades. En el ensayo «Siútico» de Oscar Contardo (2008) se puede disfrutar de una descripción tan aguda como irónica de una tradicional mentalidad elitista chilena que construyó formas aceptadas de menosprecio a las «clases inferiores». Llama la atención la naturalización del lenguaje y el uso de expresiones segregadoras en el habla cotidiana, como «muy como nosotros»; «muy como uno», «gente como uno», en clara alusión a la diferenciación de clase:

> En Chile tratar a alguien de «resentido» es la manera más eficaz para acallar la crítica o incluso el mero hecho de

> constatar las injustas desigualdades. Una cosa es que esas desigualdades existan, otra que se perciban y una última que se describan. Realidad y percepción son dos dimensiones que tienen puntos de unión, pero que se mueven independientes, como una puerta de dos hojas (Contardo, 2019).

Este lenguaje tan arraigado no sería más que una anécdota si esas referencias no estuvieran refrendadas de manera institucionalizada en nuestra sociedad: «Cárcel para los pobres, clases de ética para los poderosos», consignaba un lienzo que estudiantes extendieron el día en que los millonarios Carlos Alberto Délano y Carlos Eugenio Lavín asistieron a su última clase de ética en razón de la condena que se les aplicó por los graves delitos financieros que cometieron. Lo mismo se puede decir del terror normalizado de la violencia machista, racista y homófoba, que nos riega con su goteo continuo de noticias de asesinatos sin que produzca las reacciones políticas equivalentes a su gravedad.

Una manera de evidenciar el choque entre tradición y universalidad es el caso *Atala Riffo y niñas v/s Chile,* sentenciado el 24 de febrero de 2012 en la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), referido a la sentencia precedente de la Corte Suprema chilena que en 2004 privó a Karen Atala de la tuición de sus hijas, basándose únicamente en su orientación sexual, ya que ésta "pondría a las menores en un estado de vulnerabilidad" según el tribunal nacional. Cabe destacar que la CIDH enfatizó que:

> […] si bien es cierto que ciertas sociedades pueden ser intolerantes a condiciones como la raza, el sexo, la nacionalidad o la orientación sexual de una persona los Estados no pueden utilizar esto como justificación para perpetuar tratos discriminatorios. Los Estados están internacionalmente obligados a adoptar las medidas que fueren necesarias 'para hacer efectivos' los derechos establecidos en la Convención, como se estipula en el artículo 2º de dicho instrumento interamericano, por lo que deben enfrentar las manifestaciones intolerantes y discriminatorias, con el fin de evitar la exclusión o negación de una determinada condición (CIDH, 2012).

De allí que la Corte concluya que el arraigo tradicional de costumbres y factores discriminadores por factores de «raza, el sexo, la nacionalidad o la orientación sexual» no exime del principio de igualdad como norma de obligado cumplimiento. La tradición en cierta forma «nos posee» y nos constituye inevitablemente, pero la eticidad exige la suficiente reflexividad para discernir sus discursos y prácticas. Los enfoques funcionalistas suelen evitar deliberadamente el criterio moral que evalúa las costumbres de acuerdo a la dignidad implícita en ellas. Suelen argumentar que si una costumbre mantiene el orden social es adecuada y si lo entorpece es inconveniente. Lo que enfatizan es que la sociedad sea estable y no promueva el caos, y por eso caen en lo que Moore llamó la «falacia naturalista», que confunde «lo que es» (lo que existe) con «el deber ser» (Hernández, 1993). Ello se evidencia en formas de dependencia heterónoma y de regulaciones sociales basadas exclusivamente por los criterios del grupo de pertenencia, como lo demostró Lawrence Kohlberg en sus estudios sobre el estadio socionómico de la evolución moral y sus efectos en el convencionalismo, las formas autoritarias de colectivismo o la subordinación acrítica a una axiología material, entra en conflicto en una sociedad moralmente autónoma y pluralista. De allí la observación de Apel contra el costumbrismo acrítico como base de la vida social: "Una moral de las costumbres referida a las relaciones más próximas interhumanas, en la que todas las normas son casi evidentes para todos los individuos, ya no es, ciertamente, suficiente para hoy en día" (1991: 148).

6.2 Derechos universales en contextos particulares

En defensa del arraigo social y la relacionalidad de la persona, algunos autores que se suelen agrupar en una corriente comunitarista de la filosofía política, como W. Kymlicka (1995;1989), CH. Taylor (2006) y M. Walzer (2001), han planteado sus críticas al carácter universal de los derechos humanos. Desde distintos ángulos coinciden en su énfasis en que el sujeto se constituye a partir de su pertenencia a la comunidad y no por medio de un acto

de voluntad y elección individual. El desarraigo cultural y comunitario es parte de un despojo de un valor inherente que no puede desvincularse de la dignidad intrínseca.

Esta mirada tiende a valorar positivamente el aporte a la concepción de dignidad que han hecho las religiones y tradiciones espirituales, en las cuales se puede rastrear el origen mismo de los primeros ejercicios de la razón reflexiva. Es posible ver que las espiritualidades contribuyeron al progreso primigenio de la ciencia, lejos de ser un obstáculo a su primer albor de desarrollo (Duhart, 2021). Se enfatiza que han construido un sentido humanizante de las relaciones intersubjetivas y en tanto se han mantenido como religiones racionalizadas, han aportado a una experiencia trágica de la vida, en tanto permiten una catarsis de los estados emotivos más profundos, ligados a los sentimientos de identidad, responsabilidad, de significación de la vida y de enfrentamiento de la muerte. Las tradiciones religiosas operan desde una raíz simbólica de la razón, de carácter pre-lingüística. La experiencia de lo sagrado otorga a las normas sociales una fuerza vinculante y una potencial autoridad de enorme impacto y atractivo, especialmente en orden a proporcionar una orientación vital en la forma de la creencia. Su carácter sapiencial rompe la soledad y ofrece horizontes de esperanza vital.

Estas miradas han cuestionado la universalidad de los DDHH en tanto sus supuestos interpretativos estarían marcados por un desprecio implícito a las tradiciones culturales no occidentales, o se basan en una idea abstracta que evita la concreción de las demandas por reconocimiento. En términos descriptivos, Carl Schmitt puede señalar:

> Todos los conceptos concisos de la Teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados. No solamente de acuerdo con su desarrollo histórico, porque ello fue transferido de la teología para la teoría del Estado, a la misma medida que el Dios omnipotente se torno el legislador omnipotente, sino también, en su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de esos conceptos (2009: 35).

Por eso, Ratna Kapur (2006) sostiene que el discurso de los DDHH está penetrado por ambiciones imperiales, desde la base de la superioridad moral y civilizadora occidental y su pretensión de proselitismo cultural y religioso. La experiencia del colonialismo muestra que los estados imperiales, declarando formalmente la libertad de religión para promover la cristianización de las poblaciones, pero catalogando las creencias de los pueblos colonizados como supersticiones peligrosas, que debían ser excluidas de reconocimiento oficial. Por una parte afirmaron la llegada de la libertad de expresión, pero negaron la lengua y las manifestaciones de culturas nativas de la arena política. Anunciaron la imposición del derecho occidental como vía y la resolución no violenta de los conflictos, pero declararon la guerra absoluta a las formas de autogobierno legítimo de las poblaciones conquistadas. De allí los límites del «sujeto liberal» que enuncia los DDHH, según sostiene Kapur:

> Los abogados de derechos humanos en particular son muy insistentes en que la religión no tenga ningún papel en la esfera pública, y que las leyes deben basarse en conceptos puramente seculares ( ). Sin embargo, esta posición parece haber avanzado poco, dado que el papel de los islamistas solamente ha aumentado y parece haber un considerable apoyo al papel de la religión en el ámbito público. El problema con una posición secular formal es que nunca interactúa con el dominio religioso. Por tanto, no aborda las formas como la religión media en el acceso a los derechos de las mujeres, ni cómo define o puede ser parte integral de su vida diaria. Esta posición secular puede arrinconar a las mujeres a elegir entre sus derechos de igualdad de género y los derechos a la libertad de religión (2007: 121).

Se advierte así la imposición de un proceso acrítico de secularización, ahistórico, bajo la forma de hechos consumados, culturalmente asimétricos, inacabados y contradictorios. Se corre el riesgo de no cuestionar interculturalmente las evidentes raíces

cristianas de la concepción de dignidad humana que fundamenta la DUDH. Desde una óptica de los *Critical Muslim Studies*, Salman Sayyid (2009) considera que la apelación a la dignidad humana bajo el prisma secular occidental se ha utilizado estratégicamente para «mantener la hegemonía historiográfica occidental», presentando a los musulmanes «como sujetos permanentemente transgresores, cuya 'esencia religiosa' es constantemente minada por la tentación política». A la vez, el islam es reducido epistemológicamente a una realidad «pre-moderna» y apolítica, entendiendo lo político como una forma exclusiva de los «pueblos con historia».

En síntesis, las críticas comunitaristas y culturalistas al paradigma de los derechos humanos tal como fueron expresados en la DUDH muestra tensiones que fueron identificadas y sintetizadas por Boaventura de Sousa Santos (2014) en los siguientes términos:

a. Entre principios y prácticas: la apelación a la defensa de la democracia para apoyar un golpe de Estado contra un gobierno democrático (Chile en 1973, Bolivia en 2019) o, el uso de la «intervención humanitaria» fuera del derecho internacional, para justificar acciones beligerantes (Chomsky, 2002).

b. Entre principios rivales: se refiere a la «injusticia cognitiva» que se genera cuando se considera que las luchas por dignidad sólo se pueden expresar bajo las formas ya establecidas de defensa o ampliación de los derechos humanos. De Souza llama a reconocer los presupuestos occidentales con el interés de «desprovincializar los derechos humanos», asumiendo como criterio compartido «dar voz al sufrimiento» y establecer «una lucha contra la política de crueldad» más allá de las formas como esta situación es expresada culturalmente. Esto implica asumir críticamente que «no hay modernidad sin colonialidad» (Mignolo, 2017).

c. Entre raíces y opciones: esta contradicción la ejemplifica en la existencia práctica de «fascismos societales» que permiten que grupos hegemónicos puedan reconocer y defender plenamente

sus derechos humanos, mientras otros sectores, dentro de la misma sociedad, son excluidos del contrato social (postcontractualismo) o no tienen la posibilidad de ingresar en él (precontractualismo). El caso del postcontractualismo se puede evidenciar en la precarización de sectores de la población empobrecida o en los territorios declarados «zonas de sacrificio» ambiental. El «precontractualismo» se expresa en la población migrante, LGTBI o los pueblos indígenas en contextos de ausencia de reconocimiento por parte del propio Estado. Este cuadro genera «zonas civilizadas», donde tiene preeminencia la democracia y el estado de derecho y «zonas incivilizadas», donde estos principios no son considerados, como los territorios en «conflicto», «barrios policialmente intervenidos», zonas en «estado de emergencia» o las «macro regiones militarizadas», donde prima la aplicación selectiva y discrecional del derecho.

d. Entre sagrado y profano, religioso y secular, entre trascendencia e inmanencia: la definición occidental de limitar el ámbito religioso al campo privado, bajo la idea de separar el «poder de la Iglesia» del «poder del Estado», en otros contextos legitimó prácticas coloniales mediante la valoración o represión selectiva de las tradiciones locales. En algunos contextos presentadas como patrimonio cultural, folclórico, musical, adecuados para el consumo turístico y en otras, como formas de incivilización, cuando no de barbarie. Este mismo proceso ha incentivado los fundamentalismos de las tres religiones y sus dinámicas de clausura doctrinal, pérdida de reflexividad y corporativismo político. La violencia por razones religiosas hunde sus raíces en estos procesos. A la vez, un análisis crítico de las tradiciones teológicas obliga a reconocer sus dinámicas de poder, especialmente religiosas cuando poseen hegemonía incontestable y marcos de impunidad que garantizan su actuación. Antonio Muñoz Molina lo describe de una forma que no puede ser más ilustrativa:

> Quien no conoció aquellos tiempos no puede imaginar el poder que los curas ejercían sobre las vidas de casi todo el

> mundo, mayor cuanto más indefensas estaban las personas sometidas a ellos.
>
> Introducir en una mente infantil la idea de la eternidad y del infierno es una perversión que ahora nos parece imperdonable, pero que antes formaba parte de la educación cotidiana, como los castigos físicos y como el sacramento sombrío de la confesión [ ] Sentado en el pupitre, la cabeza inclinada sobre un cuaderno, uno sentía acercarse por detrás los pasos y el roce peculiar de la sotana del cura, y eso le provocaba un escalofrío de amenaza a lo largo de la espalda [ ]. Eran serviles con los hijos de los ricos y despóticos y mezquinos con los becarios. Nos sometían con el terror religioso y con la violencia física: con el miedo abstracto al infierno y el miedo inmediato a las bofetadas, a los castigos [ ]. Introducir en una mente infantil la idea del infierno es una perversión que ahora nos parece imperdonable (Muñoz Molina, 2022).

6.3 Tradiciones críticas

El debate entre universalidad y particularidad en los DDHH también refiere a enfoques biologicistas, que determinan la evolución de las costumbres a partir de las determinaciones de las necesidades irreductibles de sobrevivencia humana y por otra parte a enfoques culturalistas, que enfatizan la importancia de procesos de cambio de mentalidad o de ideas dominantes. En uno u otro caso, el riesgo es la negación de la condición universal de la dignidad, repitiendo sin saberlo los argumentos de Edmund Burke (1989) al oponerse a la universalidad de los derechos que había proclamado la Revolución Francesa. Para el británico, los derechos humanos serían una «abstracción», que lo único práctico era afirmar la «herencia vinculante» e intergeneracional de derechos específicos, por lo que estaba dispuesto a proclamar los «derechos de un inglés» pero no los derechos universales de la humanidad.

Definitivamente, la dignidad humana no puede fundarse en la mera tradición y la repetición de los mandatos disciplinantes de la biología

o la cultura. Brecht reflexionó sobre esta idea al pensar la «dignidad» como valor propio, distinguiéndola de la idea de «honor», entendida como reconocimiento externo de quienes lo distribuyen según su propia apreciación, como granjerías y prebendas:

> Cuando reina la opresión, no hablemos de «disciplina», sino de «sumisión» pues la disciplina excluye la existencia de una clase dominante. Del mismo modo, el vocablo «dignidad» vale más que la palabra «honor», pues tiene más en cuenta al hombre. Todos sabemos qué clase de gente se precipita para tener la ventaja de defender el «honor» de un pueblo, y con qué liberalidad los ricos distribuyen el «honor» a los que trabajan para enriquecerlos (Brecht, 1963).

La cultura, la costumbre instalada, la trayectoria hecha tradición es tanto un tesoro del que no habría que privar a las nuevas generaciones, como también un lastre del que escapar. El sentido de la dignidad se construye desde esas bases por lo que es una cuestión personal, pero no meramente individual, dado que no puede vivirse más que en un mundo compartido intersubjetivamente. El desafío es hacer el ejercicio de Brecht y desafiar los sentidos de lo digno y lo dignificante heredados, de cara a una transvalorización permanente de su significado. Para ello es necesaria la axiologización, la capacidad de gustar, ponderar y priorizar los valores encarnados en las costumbres de una sociedad, es una facultad humana determinante de la propia dignidad humana.

Nos dignifica diferenciar una tradición que expresa un valor intrínseco de otra que sólo representa un instrumental o funcional, nos hace mejores poder mantener nuestros hábitos sociales humanizadores y abandonar los que nos segregan y degradan. Hacer de la dignidad una costumbre es un ejercicio de hermenéutica política que exige, nietzscheanamente, la transvaloración de los valores asociados a lo digno y remover el inmovilismo de las verdades heredadas que no contribuyan a las nuevas formas de comprensión de la dignidad humana. El particularismo de las sociedades o de las comunidades no puede ser obstáculo ante la universalidad de los derechos humanos,

que no excluye la singularidad de los individuos. Es la diversidad de los pueblos y la particularidad humana la que forman la universalidad, por medio del reconocimiento de igual dignidad en la diferencia de las identidades.

VII
Dignidad en genitivo

La visión del sujeto como una yuxtaposición de la voluntad y el deseo es por lo tanto el primer paso en el proceso de reconcebir las bases de la subjetividad. Esto equivale a decir que lo que sostiene todo el proceso de devenir sujeto es la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar, de pensar, de representar.

Rosi Braidotti

Vivimos tiempos de crisis de humanidad. No sólo por la deshumanización creciente de las relaciones sociales, sino por un descrédito de la idea misma de lo «humano», tal como se fue tejiendo en la historia. Desde la idea estoica de naturaleza universal, los postulados escolásticos sobre la persona, el elogio renacentista al libre albedrío, el optimismo ilustrado en el sujeto cartesiano, los seres racionales y autónomos kantianos, los ciudadanos titulares de derechos, el propietario capitalista, el votante y consumidor informado, todas esas nociones están acusadas de encubrimiento. No se ha extinguido la esperanza en el ideal fraterno de humanidad, pero ya no hay confianza en el universal humano concreto que justificó el orden político moderno. No es extraña esta desilusión si la experiencia de ser humano siempre es concreta, determinada, adjetivada y pronominal. La dignidad debería asumirse siempre en «caso genitivo», determinada por el «de», que le hace pertenecer a alguien determinado: es la dignidad de una mujer en Cerro Navia, de un migrante senegalés en Almería, de un preso en la cárcel de Colina, de una lesbiana en Moscú, de una adolescente mapuche en Tirúa, de un broker en Wall Street.

El problema de los universales ronda al pensamiento occidental al menos desde el nominalismo, en especial por la advertencia de Guillermo de Ockham respecto a que «hombre» es universal porque «es predicable de muchos no por sí, sino por las cosas que significa» (Beuchot, 1981: 87). Pero en nuestro tiempo la desconfianza en los universales no es de carácter epistemológico, sino político. El nominal «dignidad» también enfrenta la misma sospecha de no ser una categoría neutral, en tanto participa de la indeterminación universal de «lo humano». El debate crítico sobre el humanismo apunta a que su interpretación dominante ha estado marcada por prototipos culturales implícitos y por la imposibilidad efectiva de la autonomía del sujeto, objetada desde todos los frentes abiertos por los maestros de la sospecha. Douzinas describe el lugar de enunciación del discurso de los DDHH entre el anacronismo y la ceguera nocional:

> El mundo en el que viven [los DDHH] es un lugar atomizado que está constituido por contratos sociales, motivados por la ceguera y velos de ignorancia, atribuidos a situaciones ideales de habla que retroceden a la certeza premoderna de la existencia de una única respuesta correcta a los conflictos morales y jurídicos. De manera similar, el modelo de persona que habita este mundo es el de un individuo seguro de sí mismo, conocedor y reflexivo, un sujeto autónomo kantiano que no pertenece a una clase o género, que no tiene experiencias inconscientes o traumáticas y que se enfrenta al mundo en una posición de perfecto control. En realidad, es sorprendente que nuestros más reconocidos teóricos de los derechos olviden 200 años de teoría y filosofía social y actúen como si nunca hubiesen oído hablar de Marx, Freud, Nietzsche o Weber (2016:9).

Douzinas sostiene que la idea de «humanidad» no tiene un valor normativo intrínseco, no es una propiedad compartida, ni tiene fundamento ni fines. Sería una definición sin fundamento y lo «humano» en los derechos humanos sólo sería un «significante vacío», una palabra que flota sin significado y que puede ser usada oportunistamente, por los más diferentes intereses políticos particulares, que al apropiarse de la universalidad de los derechos humanos

se presentan como intereses generales. De allí la emergencia de una «condición posthumana», que autoras como Rosi Braidotti (2015) proponen como herramienta para entender las situaciones en las que podemos preguntarnos qué cuenta hoy como humano.

7.1 ¿Humanismo o androcentrismo?

La crisis del «universal humano» abstracto representa un desafío fecundo si permite relegitimar y fortalecer la dignidad humana desde bases que no sean naturalistas ni androcéntricas. Como señala Marina Garcés:

> El humanismo es un imperialismo. Un imperialismo eurocéntrico y patriarcal. El humanismo como concepción del hombre que esta por debajo de las ciencias humanas y de las instituciones políticas de la modernidad se basa en la concepción que tiene de si mismo el hombre masculino, blanco, burgués y europeo y se impone como hegemónica sobre cualquier otra concepción de lo humano, dentro y fuera de Europa (Garcés, 2017:67)

La denuncia del feminismo, desde su primera hora, a apuntado al carácter sesgado e hipócrita de una dignidad humana predicada en universal, pero reconocida y llevada a obra en masculino excluyente. Ésta ya se evidencia en la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana (1791) redactada por Olympe de Gouges, que se sitúa en esa intención: «Considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos de la mujer, son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobernantes, han decidido exponer en una declaración solemne, los derechos naturales, inalienables y sagrados de la mujer». De igual forma, en 1792 Mary Wollstonecraft expresa en «Vindicación de los Derechos de la Mujer» (1998) su proyecto: «Espero que mi propio sexo me excuse si trato a las mujeres como criaturas racionales en vez de hacer gala de sus gracias fascinantes y considerarlas como si se encontraran en un estado de infancia perpetua, incapaces de valerse por sí solas. Deseo

de veras señalar en qué consiste la verdadera dignidad y la felicidad humana». En este primer feminismo existe una confianza fundamental en apelar a los hombres a la coherencia sobre la base del respeto a los «derechos naturales de la mujer», tal como se expresa en la «Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Seneca Falls» redactada por Elizabeth Cady Stanton:

> Que habiéndole asignado el Creador a la mujer las mismas aptitudes y el mismo sentido de responsabilidad que al hombre [ ] siendo ésta una verdad derivada de los principios divinamente implantados en la naturaleza humana, cualquier hábito o autoridad, moderna o con venerable pretensión de antigüedad, que se oponga a ella, debe ser considerada como una evidente falsedad, contraria a la humanidad (Cady Stanton, 1848:1)

La ausencia de respuesta masculina y más aún, la represión activa del sufragismo va a mostrar que la hermenéutica de la dominación patriarcal no podía partir por una apelación a derechos abstractos incompletos, sino que debía partir de la sospecha por los intereses implícitos en el «contrato sexual» (Pateman, 1995), que se esconde tras el contrato social. Como ya había observado en el siglo XVII François Poulain de la Barre: «Todo cuanto ha sido escrito por los hombres sobre las mujeres debe considerarse sospechoso, porque ellos son a la vez juez y parte» (2011: 93). A la vez, procesos como los de Seneca Falls fueron fruto de un interés anterior de mujeres en apoyar las campañas abolicionistas antiesclavistas, las que en su propio desarrollo llevaron al crecimiento de su propio movimiento, lo que muestra una temprana interseccionalidad *avant la letre*.

Los feminismos han desplegado diversos enfoques, que difieren entre sí en múltiples énfasis, metodologías y perspectivas, pero todos convergen en la respuesta a la afirmación de Schopenhauer: «Las mujeres son el *sexus sequior*, el sexo segundo desde todos los puntos de vista, hecho para que esté a un lado y en un segundo término" (2012: 378). Sobre esta afirmación Simone de Beauvoir contesta en 1949 con "El segundo sexo", que abre la puesta al fin de universal humano

abstracto, al decir «No se nace mujer, se llega a serlo» (Beauvoir, 1987 II: 13). Desde ese momento no hay principio de naturaleza que determine un destino, sino costumbres que construyen jerarquías sexuales desde los roles socialmente construidos.

La consecuencia directa del reconocimiento del «segundo sexo» es la evidencia inmediata de todas las «segundas dignidades» que atraviesan el «mundo de la vida»: segundas clases, segundas ciudadanías, segundas razas, segundas condiciones de salud, segundas capacidades, segundas identidades, segundas orientaciones sexuales. La interseccionalidad es la conclusión de un silogismo que sin darse cuenta instaló Schopenhauer y que resolvió Beauvoir de manera categórica. Pero la respuesta genérica a ese problema ha abierto otros. Julieta Kirkwood planteó el punto aplicándolo directamente a las relaciones de poder en el espacio público en «Ser política en Chile. Las feministas y los partidos» (1986). En la actualidad se plantean nuevas disputas entre naturaleza y cultura. Rosi Braidotti lo ejemplifica en las tensiones entre el movimiento feminista y el trans:

> Algunas personas se sienten amenazadas cuando se habla de escoger el género o nombrarte a ti misma. Y cuando se aborda la reproducción. Creo que se puede llamar mujer a la persona que tenga una vagina, se precisan espacios seguros para las mujeres y los trans, y necesitamos diversidad de categorías: miles de sexos y géneros. Rechazo la polarización, pero esta diversidad de género es también una cuestión intergeneracional. Las feministas más veteranas y poderosas rechazan lo trans y en cierto modo apelan a una naturaleza auténtica de la mujer que ya no encaja cuando la medicina y la ciencia replican ya la vida. De modo que tanto feministas como trans deberían diseñar juntas una nueva agenda para el tercer milenio (Ferrer, 2020: 7).

Las miradas más productivas en este proceso superan la tensión entre naturaleza y cultura por medio de nuevos enfoques bioculturales o biohermenéuticos, que interpretan la genealogía de las costumbres, reconociendo que se requiere de criterios que asuman el proyecto de desnaturalización de forma compleja, tal como lo expresa Diamela Eltit:

> Ya lo he dicho antes, que no me interesa un «mujerismo» de tipo esencialista. Me parece indispensable visibilizar y democratizar en todas las esferas, incluida la pública, a las mujeres para, desde ese lugar paritario, observar, combatir, tomar decisiones y optar. Nada garantiza a una mujer, eso lo sabemos, pero tampoco a un hombre. Porque esa invisibilidad, esa falta de democracia en los cuerpos ciudadanos, permite, por una parte, la idealización acrítica de la mujer por parte de las mismas mujeres, la irregularidad mayúscula en los salarios, en las jubilaciones, en el maltrato y los crímenes (Eltit, 2017).

La crítica al humanismo, sin una alternativa más humana que aportar, puede ser un grave peligro si, ante la ausencia de un nuevo marco categorial de derechos, desemboquemos en el «fin(al) de los derechos humanos» (Douzinas, 2016). Por este motivo los pensamientos feministas han buscado «desnaturalizar» las categorías y paradigmas que han definido normativamente la existencia humana. «Desnaturalizar» implica reconocer el carácter cambiante de las relaciones de género, su construcción social e histórica, su variabilidad cultural y su evolución tempo-espacial.

7.2 Esencialismo persistente

Las observaciones de Braidotti y Eltit afirman que la crítica al «humano universal» exige también el fin del «universal femenino». En otros términos, lo expresa Judith Butler (2007) al plantear la necesidad de fijar una categoría que permita la desnaturalización de conceptos como sexo y género desde la idea de «identidades nómadas», para asumir el carácter performativo de toda identidad de género: «nadie es realmente género desde el principio».

Estas críticas son relevantes de aplicar ante algunas posturas esencialistas dentro del pensamiento feminista, en tanto prescriben un «principio femenino» que presupone que las mujeres poseen un rol como «cuidadoras innatas del planeta» en tanto son las víctimas

directas de la degradación ambiental. Se trataría de un «principio femenino» (Shiva, 1991:26) que expresaría una ética del cuidado en tanto la mujer y la naturaleza se encuentran en una función de «dejar crecer y hacer crecer» (Shiva, 1991:67). Este principio resalta la existencia de una naturaleza diferencial entre hombres y mujeres, lo que situaría al género femenino como naturalmente más próximo a los ecosistemas y, por tanto, dotado de mayor proclividad y sensibilidad a los dilemas y conflictos medioambientales. Para ello, resalta las conexiones históricas, biológicas y sociales entre las mujeres y el entorno natural, y asume que orden patriarcal es causa común de la explotación y opresión de las mujeres y de la naturaleza. La aplicación del «principio femenino» colaboraría a asumir una «perspectiva de sobrevivencia» que permitiría restaurar una relación armoniosa entre medioambiente y sociedad humana.

La crítica al ecofeminismo esencialista apunta a la relación directa que se establece a partir del «principio femenino» entre mujeres y naturaleza, con arraigo a factores biológicos que devienen esencialistas en una forma de una ética naturalista, que identifica la experiencia fenoménica con lo moralmente apropiado, al asumir que los juicios morales poseen un carácter meramente descriptivo. Esta situación acontece cuando una descripción de un hecho empírico (por ejemplo, una observación fenomenológica que atribuya mayor disposición de las mujeres a preocuparse de los problemas medioambientales) deviene en juicio de valor.

De esa forma Agarwal (1998:244) critica un postulado de la mujer como una categoría unitaria y no diferencia a las mujeres según su clase, raza, etnicidad, entre otros factores; 2) ubica la dominación de las mujeres y de la naturaleza casi exclusivamente en el campo de la ideología, ignorando las fuentes materiales de esta dominación; 3) aún en el campo de las creaciones ideológicas, dice poco sobre las estructuras sociales, económicas y políticas dentro de las cuales se producen y transforman estas creaciones; 4) el razonamiento ecofeminista no toma en cuenta la relación que viven las

mujeres con la naturaleza en oposición a la relación que puedan concebir los demás o ellas mismas; 5) se puede considerar que las corrientes del ecofeminismo que atribuyen la conexión entre las mujeres y la naturaleza a lo biológico están adheridas a una forma de esencialismo. Esta formulación desaparece frente a la evidencia amplia de que los conceptos de naturaleza, cultura, género, etcétera, se han ido construyendo histórica y socialmente y varían entre una cultura y otra, en el interior de una misma cultura y de una época a otra. Esta crítica también la comparte Karen Warren (1996: 24), ya que la afirmación de que ciertas precondiciones éticas se dan por naturaleza, entraña una vinculación a falacias naturalistas como las que afirman la «natural» generosidad de la mujer, lo que oculta formas de opresión factual ligadas a maleabilidad de su condición de subordinación.

7.3 ¿Es posible un esencialismo estratégico?

Por otra parte, resulta necesario contrastar la crítica antiesencialista que se ha descrito, con la posición de Gayatri Spivak, quién ha planteado la noción de «esencialismo estratégico» (Eide, 2010), en el marco de las teorías postcoloniales. Lo define como «un uso estratégico del esencialismo positivista en un interés político escrupulosamente visible» (Spivak, 2008 :45).

Se trata de un ejercicio que permite a quienes han sido negados en su reconocimiento, unirse y usar estrategias para defender derechos. Propone la legitimidad del uso estratégico del esencialismo, deliberadamente propio y específico, en el marco de conflictos sociales, en tanto recurso que supera los límites de ciertos argumentos racionales propios de las élites que tienen el poder de definir lo que constituye lo «subalterno» (Ritzer y Rayan, 2011). Lo plantea como un recurso metodológico, que diferenciándose del «esencialismo ontológico» o «sustancialista», acepta la necesidad temporal de asumir una forma de expresión «esencialista» con el fin de alcanzar una mayor eficacia política por parte de subalternos autoconvo-

cados que comparten algunas características definitorias exclusivas o particulares y que asumen una movilización política común. Esto es relevante en el caso de los movimientos LGTBI, o de mujeres migrantes, pueblos indígenas, de conciencia de negritud, antirracistas y en general sectores sociales que apelan a una política de identidad compartida.

Spivak se sitúa en una perspectiva historiográfica que entiende por «subalternos» a sectores oprimidos y sin voz. Este aspecto es determinante en la justificación del recurso estratégico de la esencialización de las identidades de estos sectores. La pregunta fundamental que plantea es: «¿Puede hablar el sujeto subalterno?», es decir, ¿estos sectores sociales tienen voz propia o deben ser representados por otros en sus demandas? (ONG, investigadores, agentes del estado, élites ilustradas). La filósofa india considera que la condición del sujeto subalterno es la de quien no puede hablar porque no tiene un lugar de enunciación que lo permita.

Giorgio Agamben (1995) tematiza otra forma de exclusión bajo la noción del *Homo Sacer*, «una oscura figura del derecho romano arcaico, que incluye a la vida humana en el orden jurídico sólo en forma de exclusión», una vida que se puede dar y quitar impunemente sin castigo y que sigue teniendo un lugar político hasta la actualidad. En nuestro contexto latinoamericano esa experiencia la ha expresado un poema de Eduardo Galeano (1989):

> Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
> Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la
> Liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:
> Que no son, aunque sean.
> Que no hablan idiomas, sino dialectos.
> Que no hacen arte, sino artesanía.
> Que no practican cultura, sino folklore.
> Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
> Que no tienen cara, sino brazos.
> Que no tienen nombre, sino número.
> Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica

roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata.

El esencialismo estratégico sería así una estrategia minoritaria para influir en la sociedad en general, que permite que los subalternos, que si bien están muy diferenciados internamente, puedan comprometerse en una acción de reivindicación colectiva, estandarizando su imagen pública o promoviendo una identidad de grupo simplificada y colectivizada, bajo una «bandera identitaria». En el siglo XVII es lo que realizó Sor Juana Inés de la Cruz cuando escribió: «Hombres necios que acusaís a la mujer sin razón, sin ver que sois la ocasión de lo mismo que culpáis» (1997:109).

Siguiendo a Derrida, Spivak considera que «la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo» (Spivak, 2008: 39). Por eso, las estrategias «esencialistas» pueden entenderse como un recurso situacional en política, utilizado históricamente por grupos e individuos en la promoción de ciertos derechos o demandas de las minorías en tanto luchas de liberación. Se trataría de deconstruir al «sujeto soberano» del humanismo occidental, inoculado de colonialidad, pero en esa obra se recurre a la construcción de otro «sujeto soberano» desde la base de una conciencia subalterna que temporal y deliberadamente usa el mismo recurso naturalizador que se usó en su contra. A partir de allí surge la distinción entre un esencialismo impuesto por otros, la élite, los poderosos y un esencialismo asumido por parte de un grupo que desea alcanzar ciertos objetivos emancipadores, por lo que busca deliberadamente criterios definitorios propios, autogenerados e internalizados.

Guyatri Spivak, valida esta estrategia política en razón de quienes no son escuchados, ya que su discurso no está sancionado ni validado por ninguna institucionalidad. Es una forma de expresión de quienes están fuera de cualquier posible vía de movilidad social y por lo tanto, sus expectativas de cambio son muy distintas a las de quienes aspiran a posibles transformaciones desde el

estado o desde las representaciones formales. Sin embrago, Spivak es consiente que este proyecto inevitablemente se topará con los límites propios de la imposible construcción de categorías universales que pretendan captar la absoluta heterogeneidad del sujeto subalterno. De esa manera, aunque sea una potente herramienta política, el esencialismo estratégico augura un «fracaso cognoscitivo» irresoluble (Spivak, 2008: 37).

7.4 La reacción esencialista

Como no puede ser de otra forma, no ha tardado en llegar la resistencia entre quienes tienen el interés de afirmar las concepciones «naturalizantes». Se trata de un campo plurifacético de instituciones culturales y políticas que comparten una racionalidad esencialista de las relaciones de género y desde ese punto, de toda la cadena de interseccionalidades que ese dato deja al desnudo. Aunque muchas de estas instituciones son de carácter religioso, también se identifican grupos seculares que adhieren a las tradiciones pre-críticas que buscan impedir la alternación del orden social hegemónico por diversos motivos políticos y económicos.

A lo largo de la historia han existido diversos sistemas de ideas religiosas, teorías políticas, propuestas morales y valoraciones culturales que han generado interpretaciones a las relaciones de género, generadas adaptativamente en las diversas sociedades. En la actualidad esto no es distinto y nada indica que en el futuro las cosas vayan a ser diferentes. La evidencia sólo nos muestra una cosa: la única continuidad histórica en la forma cómo se han establecido las relaciones entre los géneros ha sido su cambio permanente. Este estado «continuo cambiante» ha exigido procesos de legitimación ideológica que, apelando a criterios de razonabilidad, propios de cada contexto, han buscado cohesionar y dar estabilidad a un orden sexual establecido.

La reacción esencialista encontró un arma apropiada para su causa a partir de la elaboración de un recurso retórico, propuesto a fines de los años 90 por el Pontificio Consejo para la Familia, una comisión de estudios del Vaticano. En ese momento, en medio del auge de los movimientos ultraconservadores afines al pontificado de Juan Pablo II, esta comisión comenzó a utilizar la expresión «Ideología de género» para denominar de manera intencionada y generalizante a los estudios de género, que ya se habían consolidado interdisciplinarmente en las universidades de todo el mundo.

Al tachar de «ideología» a un campo de estudio académico, se buscaba generar un dispositivo retórico que actuara como arma política en un «combate cultural». Levantan la falacia del «hombre de paja», construyendo un falso enemigo retórico que unifique en una sola imagen, simplificada y caricaturizada, los múltiples factores de peligro que amenazan su más importante axioma: el arraigo de las relaciones entre los géneros en una supuesta «ley natural», de carácter cuasi teológico, inmodificable e inalterable.

La acusación conservadora radica en tachar de «ideológicos» los estudios de género con el fin de cuestionar su cientificidad, con la finalidad de excluirles del ámbito educativo y de la fundamentación de nuevos marcos legales y políticas públicas. Lo paradójico es que grupos que defienden un enfoque esencialista, dogmático y pre-crítico de orden sexual, ataquen la cientificidad de estudios académicos establecidos bajo los parámetros y criterios de validación y demarcación que rigen para todas las disciplinas académicas.

El punto dilemático no radica en la existencia de sistemas de ideas o que interpreten valorativamente un ámbito de la existencia humana, que por su propio desarrollo está abierto a hermenéuticas disímiles. La dificultad radica en que uno de esos sistemas asuma una pretensión de clausura interpretativa con una finalidad política normativa. La pluralidad valorativa no implica dificultades para una sociedad democrática. Pero exige acatar un principio formal

que permita la preservación de ese mismo pluralismo. Esto radica en que las propuestas, ideas, valoraciones, horizontes de sentido o de vida buena o las múltiples doctrinas comprehensivas del bien, acepten la neutralidad del Estado, la libre expresión y la difusión de las diferentes ideas.

Bajo este principio las únicas ideologías incompatibles con la vida cívica son los «sistemas cerrados de enunciados». Estos sistemas conceptuales poseen una estructura autorreferencial, sin relaciones de reconocimiento de otras realidades «externas», ya que operan por medio de identidades teóricas inmutables, definitivas e incuestionables. Se trata de ideologías que no presentan intercambios con otros sistemas de pensamiento, ya que son herméticos a cualquier influencia. Aunque en rigor ningún sistema de enunciados es absolutamente cerrado, ya que ninguno logra estar totalmente aislado al medio circundante, algunos sistemas ideológicos operan con una pretensión de clausura ya que buscan deliberadamente bloquear todo tipo de interacción. La principal característica de un sistema cerrado de enunciados es que sus defensores presentan sus tesis y axiomas como indubitablemente «verdaderos» y «definitivos». De allí su voluntad explícita sea prohibir, sancionar, excluir y proscribir a los sistemas ideológicos disidentes.

Quienes construyen retóricamente la noción de «ideología de género» han fundamentado esta categoría en un «sistema cerrado de enunciados» que resulta especialmente virulento. Este sistema, al que llamaremos «ideología esencialista de género», pretende indisimuladamente impedir todo ejercicio crítico de las relaciones de género normalizadas en su contexto de hegemonía. Su modus operandi es propio de los sistemas que acusan de «ideologizadas» a todas las otras interpretaciones y valoraciones que disienten de sus prescripciones y a partir de ello, intentan su proscripción punitiva del espacio público.

El debate por enfrentar no radica en la existencia de una «ideología de género», ya que la experiencia humana es inherentemente interpretable desde perspectivas axiológicas antagónicas. El peligro radica en que una de esas perspectivas ideológicas particulares pretenda descalificar al resto y asuma que las regulaciones legales y normativas en este ámbito se deban asentar exclusivamente en sus preceptos. Una ideología de esas características cabe ser denunciada como «sistema cerrado de enunciados» y, por lo tanto, se debe cuestionar su capacidad para participar en el debate público, ya que no acepta el principio de refutabilidad, ni tampoco la idea de que todas las propuestas interpretativas de la condición humana son provisorias, incompletas, falibles y aproximadas. Al contrario, sus postulados comúnmente de carácter teológico-fundamentalista o metafísico-naturalista, asumen la imposibilidad de una situación observacional o experimental que les refute o coloque ante la posibilidad de falseabilidad, requisito fundamental para todo sistema abierto de enunciados.

Esta situación exige a los Estados establecer un «mecanismo de demarcación» que defina claramente los límites que configuran unas exigencias mínimas para los participantes en una deliberación democrática. Rechazar la pluralidad valorativa del mundo contemporáneo, descalificándola despectiva y genéricamente cómo «ideología de género» y asumir, al mismo tiempo, una interpretación ideológica esencialista en ese mismo ámbito es incurrir en una contradicción performativa que autoexcluye de la deliberación política. La democracia es posible si se parte del entendido que toda idea política y valoración moral tiene la legitimidad de ser expresada. Quienes no aceptan este punto de partida no tienen lugar en ese escenario.

El futuro cercano podría necesitar de alguna forma de «postdignidad», que explore las intuiciones de Braidotti (2015) desde una «epistemología nómade», pensando el estado actual del mundo de cara a las nuevas formaciones postantropocéntricas. Esta

indagación podría ayudar a superar las nostalgias por el «hombre universal», entendido como medida de todas las cosas, eurocéntrico, blanco, masculino y económicamente autosuficiente que instituyó como norma el humanismo, al desplegarse a partir del programa ilustrado y su voluntad de dominio de sí, de la historia y de la naturaleza. Aunque esa exploratoria debería estar alerta a las grietas que presente la ruta, bajo la forma de nuevos irracionalismos vitalistas, cientificismos acríticos y esencialismos tecnológicos que, al traspasar los límites de la humanidad, nos pongan fuera de sus ya estrechos contornos.

VIII
La querella de las especies

En la energía de la memoria
la Tierra vive
y en ella la sangre de los
Antepasados
¿Comprenderás, comprenderás
por qué —dice
aún deseo soñar en este Valle?

Elicura Chihuailaf

.

El creciente debate sobre la dignidad y derechos de los animales suele ser objeto de burla y desprecio en ciertos círculos que consideran vana y frívola esta discusión. Siempre hay argumentos para calificarla de extemporánea, improcedente, inhumana e incluso una forma de regreso a la barbarie. Pero cuando se recuerda la teoría de un origen zoonótico del Covid-19 (Andersen *et al*., 2020) o los enormes riesgos para población humana que generaría una sexta extinción masiva de especies por razones antrópicas (Ceballos *et al*., 2015), el interés en esos interlocutores cambia.

De distinta manera, todas las concepciones de la dignidad humana, desde la antigua *dignitas* como estatus, las fundamentaciones naturalistas o religiosas y las aproximaciones racionales e ilustradas modernas, han afirmado la singularidad y excepciona-

lidad de lo humano respecto a los demás seres vivos sintientes. Lo digno se entiende en un valor distinto y ontológicamente superior a la animalidad, incluso si se acepta el carácter de «animal racional» como distintivo de la condición humana. Los humanos nos hemos pensado como seres dignos justamente porque ese sería un atributo de nuestra especie, que nos destaca por encima de las otras y nos protege a costa de desproteger a los demás. Heidegger lo expresa diciendo:

> Probablemente, de todos los seres que existen, sea en las criaturas vivas aquellas en las que es más difícil pensar. Por un lado, porque son las más íntimamente afines a nosotros y por otro, porque al mismo tiempo, un abismo las separa de nuestra esencia (1998:32).

Pero en las últimas décadas un número creciente de movimientos sociales y de investigaciones se ha pronunciado a favor de reconocer un estatus moral de los animales no humanos. Paola Cavalieri, Jacques Derrida, Raymond Corbey, David Livingstone Smith, Adela Cortina, Matthew Callarco, Bruno Latour, Philippe Descola, Tim Ingold, Cary Wolfe, Will Kymlicka, Kari Weil son algunos nombres que han participado del debate. En general existe un interés común, que apunta a asumir las demandas de reconocimiento de un valor específico en los seres sintientes no humanos. Sin embargo, difieren en otros aspectos, como el reconocimiento de derechos y la dignidad inherente a esas especies. No hay acuerdo en homologar moralmente a seres humanos y no humanos en el plano de su dignidad intrínseca. Para asumir un criterio, es necesario recorrer los antecedentes de este debate para lograr una comprensión adecuada, por que tras esta discusión radica una disputa por la comprensión de la propia humanidad, no sólo una nueva relación más adecuada con el ambiente.

8.1 Un mundo encantado

La apelación a la dignidad de los seres sintientes no humanos pide un análisis genealógico que sitúe este debate en una historia de larga data. Resulta clarificador el concepto de «Antropoceno» propuesto por Stoermer y Crutzen para analizar los cambios experimentados por diversos parámetros del sistema terrestre desde el holoceno, fuera del espectro de variabilidad natural y, por lo tanto, de responsabilidad antrópica. De acuerdo con estos estudios, la acción humana sobre las variables naturales ya se puede atestiguar en interacciones de hace 11.700 años atrás, pero el punto de inflexión de una nueva era lo sitúan en 1784, con el perfeccionamiento de las maquinarias a vapor por James Watt, lo que permitió la Revolución Industrial sobre la base de energías fósiles. Este ciclo ha llevado a un estadio que Steffen ha denominado «la gran aceleración», con el cual describe la alteración sufrida por los ecosistemas terrestres a partir de 1950, debido al incremento exponencial del consumo de masas (en países de desarrollo medio y alto); como efecto del crecimiento demográfico y económico, junto a procesos de urbanización a gran escala.

No existe consenso en la comunidad científica respecto a asumir el Antropoceno como una era geológica o sólo como una metáfora del proceso de incidencia antrópica en el planeta. Pero lo relevante en nuestro análisis es que este proceso permite entender cómo se fue construyendo y variando la autocomprensión humana frente al contexto natural. En la base de este proceso se sitúan una racionalidad evolutiva y adaptativa, basada en el interés primordial de la sobrevivencia humana, pero que reclamaba por ese mismo fin una vinculación reglada con el ambiente. Desde las comunidades arcaicas se generaron prácticas integrativas entre los grupos humanos y sus entornos ecológicos que moldearon un *modus vivendi* basado en regulaciones tradicionales e intergeneracionales. Esas «normas de uso» siempre consideraron variables ecológicas, bajo una lógica funcional, acompañadas de fuertes mecanismos

de sanción, legitimados por un marco ético-sapiencial, de carácter simbólico-religioso (Lincoln, 1991).

Como sostiene Braithwaite (1955) la adaptación y confrontación entre el ser humano y su entorno natural se organizó primigeniamente por medio de la religión, entendida como un lenguaje heurístico-simbólico que exigía a toda la comunidad al menos «tenerlo por verdadero» más allá de la convicción de fe que se tuviera en realidad (Riechmann, 2015). Esos primeros lenguajes simbólico-religiosos consolidaron sistemas morales orientados a adaptar ecológicamente a las comunidades humanas al medioambiente, restringiendo y reglamentando sus más diversas dimensiones, incluyendo sus actividades productivas, extractivas, alimentarias, higiénicas, medicinales, movilidad, flujos mercantiles, labores de cuidado y tareas reproductivas (Reynolds,y Tanner: 1995).

Van Schaik y Michel (2016) han analizado las formas primigenias de sociabilidad religiosa como mecanismos que permitieron dar sentido a las transiciones humanas, en particular desde un hábitat ecológico propio de cazadores-recolectores a nuevos hábitat, de sociedades agrícolas. Sostienen que la religión surge como una estrategia evolutiva de la especie que sirvió para hacer frente a los niveles, sin precedentes, de enfermedades epidémicas, violencia, desigualdad e injusticia que esas comunidades humanas enfrentaron cuando abandonaron su forma de vida nómada-pastoril durante la revolución neolítica. La evolución de las normas religiosas fue tempestuosa y conflictiva, como se muestra en la «Epopeya de Gilgamesh» (2500-2000 a. C) donde la figura mítica de Enkidu representa una criatura teriomórfica (mitad hombre, mitad animal) que personifica la naturaleza, la vida rural y campesina frente a la civilización urbana que representa Gilgamesh. El conflicto inicial y el posterior encuentro amistoso entre ambos personajes refleja la readaptación ecológica de las comunidades humanas (Sedláček, 2014). Esa necesidad los llevó a fortalecer sus lazos de reciprocidad por medio de unas creencias movilizadoras en el plano más íntimo

de la conciencia. En ese proceso los humanos nos convencimos de una serie de convicciones necesarias para sobrevivir:

> De haber sido concebidos de forma inteligente, de estar controlados y ser reconocidos por un Dios que castigaba y premiaba activamente las intenciones y conductas, lo que habría ayudado a reducir la frecuencia y la intensidad de los tropiezos inmorales de nuestros antecesores, lo que habría sido, sin duda, favorecido por la selección natural (Bering, 2011:21).

Estas formas consuetudinarias de regulación poseían un carácter fuertemente coactivo, ya que lo sagrado lo permeaba todo. Hesíodo, en «Los Trabajos y los días» expresa esta sensación de dependencia total de una voluntad divina que «ocultó» la fuente de la abundancia y condenó a la gente al trabajo, como ejercicio de perpetua confrontación con la tierra y los animales:

> Los dioses, en efecto, ocultaron a los hombres el sustento de la vida; pues de otro modo durante un sólo día trabajarías lo suficiente para todo el año, viviendo sin hacer nada. Al punto colgarías el mango del arado ... y pararías el trabajo de los bueyes y las mulas pacientes. Pero Zeus ocultó este secreto (el secreto de la abundancia), irritado en su corazón porque el sagaz Prometeo le había engañado (Sedláček, 2014: 133).

Esta situación de origen valorizó la naturaleza como un ámbito sacral y protegido por poderes sagrados (Martínez Veiga, 1978). Por eso, los ecosistemas se situaban fuera del campo de los intercambios mercantiles, ya que se priorizaba el valor de uso por sobre el valor de cambio, asumiendo que la naturaleza era ante todo un ámbito del sustento, de lo relacional, simbólico y espiritual (Jones y Reynolds, 1995). La relación con las otras especies en este período es ambivalente: los animales son amenaza y sustento, pero también una continuidad de la propia vida humana en otras formas, como revela el chamanismo totémico y otras formas simbólicas de transespecismo mitológico.

Los estudios recientes en antropología han dado un giro para destacar el rol agencial y activo de los animales en su relación con el entorno humano, cambiando el rol pasivo que los estudios les habían asignado como meros soportes materiales y simbólicos de las sociedades humanas.

8.2 La cosificación de las especies

Un primer momento de distanciamiento fuerte, entre la valoración de lo humano y la consideración de la naturaleza se refleja en las religiones abrahámicas, que comenzaron a marcar explícitamente una diferencia ontológica que se puede ver reflejada en el mandato bíblico de «creced, multiplicaos y dominad la Tierra» de Génesis 1, 28. Aún así, este mandamiento se situó dentro de un marco general de sacralidad de la naturaleza y de las especies no humanas, que sin ser ya parte de lo cúltico, conservaron un marco de protección y cuidado que les salvó de su cosificación total, tal como se observa en las palabras «labrar y cuidar» de Génesis 2,15. Los animales, en particular, se comprendían como parte de la tierra y, en tanto, como objetos de intercambio y producción económica, pero limitado a la prioridad local y a la subsistencia humana, determinado por el cuidado de los ciclos y ritmos de la propia naturaleza.

Este matiz se expresa también en el derecho romano, que explicita una comprensión de los animales como cosas susceptibles de ocupación pero, a la vez, genera una compleja taxonomía de especies que determinan la posibilidad de ser «mancipables» o «no mancipables» (trasferibles en propiedad) de acuerdo a su estatuto de protección. Pero sobre estas bases, heleno-romanas y cristianas, se va a desarrollar un proceso mucho más intenso de progresivo «desencantamiento del mundo» (Weber, 2003:231), que originó un nuevo estadio moral en las sociedades occidentales, marcado por el «politeísmo de los valores»:

> ...la vida, en la medida en que descansa en sí misma y

> se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses (...) (La vida no conoce sino) la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro (Weber, 2003:225).

La desacralización de las estructuras e instituciones es explicable por un cambio de fondo, que se originó en la completa reorganización de las instituciones económicas y sociales. Karl Polanyi denomina a este proceso «La Gran Transformación», cuyo resultado final lleva a la creación de nuevas «mercancías ficticias» (tierra, trabajo y dinero), las cuales en su constitución original no tenían finalidad comercial. De esa forma se disoció radicalmente la tierra y la mano de obra que la trabajaba, siendo los ecosistemas reducidos a su función estrictamente económica, desacralizada. Se perdió así el criterio valorativo que acentuaba la estabilidad ecológica, operando una sustancial separación entre el ser humano y la naturaleza (Polanyi, 1989: 238). Esta disociación radical acontece progresivamente, en la medida en que se constituyen «sociedades de mercado», donde impera el interés individual:

> La verdadera crítica que podemos hacer a la sociedad de mercado no es que esté basada sobre lo económico -en un sentido, toda sociedad, no importa cual, debe basarse en ello- sino que su economía se basa en el interés personal. Tal organización de la vida económica es completamente antinatural, lo que debe ser entendido en el sentido estrictamente empírico y excepcional (Polanyi 1989, 330).

Para Macpherson (2005) este proceso se consolidó desde el siglo XVII, en la medida en que el giro lockenano en la idea de propiedad privada dió pie a la teoría política del «individualismo posesivo», entendida como una fundamentación racional de la «sociedad posesiva de mercado», en la cual los individuos son concebidos como propietarios no solo de bienes, sino también de su persona y de su trabajo y, dentro de ellos, la tierra, los animales y otros «recursos productivos»

concebidos como propiedades totalmente abandonadas al «uso y abuso» de acuerdo a la voluntad de su poseedor.

8.3 El giro ecológico

En forma contratendencial se puede verificar un giro ecológico en la cultura occidental, que tiene bases tanto científicas como filosóficas. La ecología, entendida como una rama de la biología, es un campo de investigación iniciado por la obra del naturalista y filósofo prusiano Ernst Haeckel. Este autor es el primero que utilizó en un sentido propio este concepto, en su obra «Morfología General de los organismos», publicado en 1866 (Stauffer, 1957:138). A través de esta noción Haeckel integró las palabras griegas *oikos* (vivienda, casa u hogar) y logos (estudio, tratado) dando lugar a la expresión «estudio de la casa» o «del hogar». Su interés fue enfatizar el análisis sistémico de las relaciones entre los organismos bióticos y abióticos, como la materia y la energía, y sus influencias y transformaciones mutuas. Este campo relacional conforma el medio ambiente de las comunidades biocenóticas, donde interactúan las diversas especies que comparten un biotopo o territorio biológico (Hultkranz, 1966).

La imagen haeckeliana del *oikos* remite a una esfera de vinculaciones complejas, bajo la metáfora de la casa común de las especies biológicas situadas en un contexto abiótico que interactúa activamente con ellas. No se trata de la «gestión de la casa», tal como la entiende la economía, que desde los clásicos griegos estudia el *oikos* desde la esfera productivista sino, como esfera relacional que se teje en las comunidades biocenóticas y que explican los lazos de dependencia e influencia entre sus individuos en interacción permanente con factores climáticos, físicos y químicos, como la temperatura, la humedad o la luz. De esta manera el enfoque ecológico introducido por Haeckel modificó el estudio de las especies, que Darwin había centrado en el análisis a sus singularidades específicas, con énfasis individuales. Bajo el paradigma ecológico el criterio analítico pasó a centrarse en las redes que las especies establecen entre ellas y con su ambiente abiótico circundante, ya que ese contexto es el que determina sus características funcionales.

La ecología, en tanto disciplina biológica, amplió la conciencia sobre la relacionalidad propia del medioambiente natural, que no sólo establece lazos entre animales, plantas y rocas, gases atmosféricos, microorganismos y océanos, sino que también involucra activamente al ser humano. Por este motivo relevó la importancia de estudiar sistémicamente la influencia antrópica en los equilibrios ecológicos. La ecología es una ciencia inherentemente normativa, ya que busca explicar e intervenir el curso de los procesos biocenóticos. Esta dimensión arranca del carácter intersubjetivo de su análisis, ya que el ser humano es parte inseparable de los biomas a los que analiza, lo que inevitablemente ha implicado un desafío a la racionalidad moral.

Tal como observa Garrido Peña (2007:31), la nueva ciencia ecológica introdujo una ruptura epistemológica, ya que presupuso elementos que anticiparon el pensamiento sistémico contemporáneo. Para el enciclopedismo decimonónico la naturaleza era ante todo un espacio objetual, que debía ser codificado y catalogado mediante infinitas taxonomías, que distinguían, antes que vinculaban, a las especies y sus procesos. En cambio, para la ciencia ecológica la naturaleza se concibe como una trama conectada de influencias y vínculos, que no dependen del proceso gnoseológico humano. El énfasis en la interdependencia biótica y su relación endémica con el ambiente abiótico, obliga a centrar la investigación en las interacciones permanentes en la biosfera.

Este paradigma rompe con la secuencialidad lineal cartesiana que tendió a imponer una racionalidad objetual, instrumental y estratégica en las relaciones con el entorno natural. Al contrario, la racionalidad ecológica se basa en la valorización integral de las relaciones sistémicas entre el ser humano y su entorno natural. Este cambio se puede percibir en la obra del conservacionista norteamericano Aldo Leopold «Una ética de la tierra» (2005) publicada originalmente como un capítulo de *A Sand County Almanac* en 1949. Su

intención es prescribir una nueva formulación del imperativo categórico kantiano, para incluir a los miembros no humanos de la comunidad biótica, entendida por Leopold como «la Tierra». El imperativo que propone se formula de esta manera: «Una cosa (o decisión) es buena cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es mala cuando tiende a lo contrario» (Leopold, 2005:7).

Este enfoque propone como criterio de responsabilidad, la protección de intereses colectivos que van más allá de la satisfacción de necesidades exclusivas de la especie humana. Esta ampliación del imperativo categórico, involucra la dimensión medioambiental y conduce a considerar como factor determinante la valorización de los «equilibrios ecológicos», lo que presupone que los sistemas biológicos se encuentran en un equilibrio de carácter dinámico: un cambio paramétrico en una variable medioambiental tiende a ser compensado homeostáticamente, o por retroalimentación negativa, en otro parámetro, lo que no quiere decir que esos equilibrios ecosistémicos sean continuos y estables. Al contrario, los sistemas biológicos manifiestan discontinuidades, divergencias y tendencias a la histéresis, por lo cual la historia evolutiva conduce a situaciones diferentes al contexto inicial, de tal manera que pequeños cambios en una comunidad biocenótica pueden originar grandes divergencias en el futuro, basadas en la no-linealidad, en la retroalimentación de variables, en la creación de efectos cooperativos, fenómenos auto-organizativos, bifurcaciones, catástrofes y transiciones al caos (Sheliepin, 2010:152).

Esta incertidumbre desafía radicalmente a la responsabilidad humana, ya que obliga a enfrentar éticamente las coacciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado (Apel, 2007:133), que impactan en el planeta sin que podamos tener certezas absolutas sobre los efectos futuros de nuestras acciones presentes. De allí la prescripción de Hans Jonas, respecto a la necesidad de adoptar el «principio de responsabilidad»

como un imperativo central de toda ética ecológica, que sintetiza en: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra» (Jonas,1995:84-87).

8.4 Antropocentrismo débil y gestión del ambiente

Algunos autores como Norton (1984), han propuesto éticas ecológicas que asumen que sólo la condición humana tiene un valor intrínseco y que los humanos son los únicos organismos capaces de otorgar valor y establecer límites racionales a la relación con las otras especies. De allí su distinción entre «antropocentrismo fuerte», donde prevalecen las «preferencias sentidas» (*felt preferences*), que responden a cualquier deseo o necesidad de un individuo humano que pueden ser saciadas, al menos temporalmente, por alguna experiencia específica y «antropocentrismo débil», aquel que prioriza las «preferencias consideradas» (*considered preferences*), entendidas como las necesidades expresadas tras una deliberación, por lo que pueden ser compatibles con el interés global y tener carácter hipotético. Para Norton el «antropocentrismo débil» proporciona una base suficiente para discernir las necesidades individuales y de consumo, ya que las preferencias consideradas, serían capaces de proporcionar una base crítica ante los sistemas de valores perjudiciales para los ecosistemas, generando obligaciones universalizables, sin la necesidad de otorgar valor intrínseco a las entidades naturales no humanas.

La propuesta de Norton aporta un marco básico de responsabilidad ambiental, asumiendo que es imposible vivir permanentemente en la consistencia total que exigiría proceder solamente en base a preferencias consideradas racionalmente. Pero, en definitiva, el ciudadano público ideal para Norton, sería aquel que se guía por ese tipo preferencias tanto como sea posible. Su propuesta se debe entender como la aplicación al campo de la gestión ambiental, de criterios morales basados en la consideración individual de las

necesidades y deseos humanos por medio de sistemas de ideales morales, considerados como criterios racionales universalizables. De allí que Tom Regan (1981:19-34) critique a Norton por considerar que se trata de una ética para la administración o gestión del medioambiente y los recursos naturales (*Management Ethics*) pero no un cambio de paradigma.

8.5 Deep Ecology

La noción de ecología profunda propuesta por Arne Naess (1973) supuso un quiebre, dada su división entre ecología superficial o de corto alcance y ecología profunda o de largo alcance. Esta diferencia se basa en la consideración del ser humano en un plano de igualdad biocéntrica con los ecosistemas, sin situarlo por encima, ni sobre, ni fuera del ambiente. Su crítica a la ecología superficial radica en que ésta no superaría los marcos del antropocentrismo. Bajo esa lógica, todas las entidades naturales poseen derecho a la existencia, independientemente de su grado de conciencia o autodeterminación. Naess incorpora los planteamientos de interdependencia fundamental que arrancan de Haeckel y que convergen con los estudios de la biología organicista, la psicología del *Gestalt,* la física cuántica, la teoría de la relatividad y las matemáticas de la complejidad. De allí se desprende que, tanto a nivel individual como societal, somos totalmente dependientes de los procesos cíclicos de los ecosistemas. Frente a ello, la propuesta antropológica de Naess es descrita como un proceso de «auto-realización» ecosófico (Naess, 1987), donde la maduración de la autoconciencia individual lleva a una progresiva identificación con todos los seres vivos, humanos y no humanos. Se trata de un proyecto de superación del dualismo binario sujeto/objeto, que termina desapareciendo en la medida en que ceden las fronteras del «yo» individual, hasta experimentar la unidad empática con todo lo vivo y la conciencia plena de sus interrelaciones. Disuelto el yo individual ocupa su lugar un «Yo-Ecológico», íntimamente conectado a todos los seres vivos. En la medida en que el yo y el Mundo coinciden en un proceso transpersonal, el yo moral pasa a ser una ilusión que

se desvanece ante la conciencia plena del continuum que unifica al ser humano y las entidades no humanas con las que conformamos «nudos en la red biosférica».

Esta consideración del «yo moral» no asume que «desde una perspectiva científicamente ecológica el mundo se revela como una diferenciada y no homogénea unidad de lo natural» (Villaroel, 2006:196). La experiencia ecológica se manifiesta más bien como una dialéctica permanente de discontinuidad y continuidad, en el campo de las propiedades y relaciones espaciotemporales, y de movimiento e interconexión entre las entidades bióticas y abióticas. Este aspecto dialéctico es subsumido por la propuesta de «auto-realización» ecosófica de Naess que, al disolver el yo moral en un «Yo-Ecológico» transpersonal, impide reconocer la discontinuidad existente entre los seres humanos, las entidades bióticas y las entidades abióticas. La afirmación acrítica de la «continuidad» impide asumir la necesidad de responsabilización ética de un sujeto, individual o colectivo, que nunca puede disolver su otredad en realidades entitativas diferenciadas. Por ello Villarroel (2006:195) sostiene que este aspecto de la ecología profunda deviene en una forma de anti-ética, en la medida en que la simbiosis yo/mundo impide la asunción de la responsabilidad diferenciada que atañe a los seres humanos y sus instituciones frente a los ecosistemas.

8.6 El extensionismo utilitarista

En contraste al carácter inconmensurable de la *Deep Ecology*, se ubican las propuestas «extensionistas» que proponen el reconocimiento de un valor intrínseco en seres vivientes no humanos. El inicio de estas elaboraciones se sitúa en la década de los setenta, cuando comienza un debate en la filosofía moral respecto al estatus moral de los «animales no humanos», que al igual que nuestra especie poseen sensibilidad (*sentience* en la perspectiva utilitarista) y por lo tanto se les debería una necesaria consideración. Este marco se perfiló con tres obras innovadoras: «Animales, Hombres

y Moral» (Godlovitch y Harris, 1972), «Liberación Animal» (Singer, 1975) y «El estatus moral de los animales» (Clark, 1977), exigiendo un cambio radical en la actitud humana con respecto a los animales no humanos, comenzando por el fin de la naturalización de la explotación de otras especies, asentado como una realidad inevitable y moralmente neutral. Al contrario, se reclamó su consideración como un «ultraje continuo» (Singer, 1995:7).

A partir de este enfoque, diversos países han legislado para dejar de catalogar a los animales como «cosas» sino como «seres sintientes». Pero a pesar de ese avance, en la práctica los animales se han seguido administrando como una propiedad, que no sólo se puede comprar y vender, sino que se puede maltratar y sacrificar tanto para consumo alimenticio como también en espectáculos crueles para el entretenimiento humano. Cada año la industria sacrifica 56.000 millones de animales, tres veces más que en 1980 (Donaldson y Kymlicka, 2018), cifra que entraña un crecimiento insostenible bajo un análisis técnico que advierte los impactos de la ganadería intensiva en emisiones de metano, gestión de residuos y daño a acuíferos y aguas superficiales.

El argumento del extensionismo radica en identificar una contradicción en la tradición moral occidental que ha asumido el «principio de razón» como fundamento de la atribución de competencia moral. Desde un marco deontológico antropocéntrico, los animales sólo poseen un valor relativo, como medios, mientras los seres humanos poseen dignidad y deben ser considerados fines en sí mismos. De esa forma la especie humana debe ser considerada como diferente en rango y protección frente a los animales irracionales, que por ello podrían ser tratados a discreción o al menos, como objetos de cuidado y compasión, principalmente por su vinculación a los seres humanos. Para el punto de vista contractualista, la exclusión de otras especies se basa en que solamente los seres con capacidad de contratar pueden ser sujetos de derecho y formar parte de la comunidad moral. Los seres humanos pueden definir contractual-

mente ciertas obligaciones respecto a los sistemas ecológicos y los otros seres vivos, pero ellos no actúan como firmantes de estos contratos. De allí que no existirían deberes morales directos en relación con los animales porque su valor sería sólo instrumental y porque no tienen la capacidad de formar parte de comunidades basadas en normas construidas por ellos mismos.

El extensionismo critica estos supuestos argumentando que algunos seres humanos, como los niños pequeños, ancianos en senilidad profunda, enfermos con grados de inconciencia temporal, discapacitados mentales, no podrían ser considerados moralmente. Y por otro lado algunas especies no humanas (el proyecto Gran Simio considera a chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes), deberían ser incorporadas en este campo, ya que la ciencia ha mostrado que poseen capacidades de comunicación muy desarrolladas, por lo que deberían ser extendidos los estándares de moralidad para asumir su especificidad. Para resolver esta contradicción Singer apela al criterio planteado por Jeremy Bentham que fija en la sensibilidad, entendida como la capacidad de sentir placer o dolor, el criterio de inclusión moral, ya que ello homologa a los seres humanos, independientemente de su capacidad de razón y comunicación, así como asume la consideración de los seres animales no humanos que poseen esta competencia.

La tarea moral para el extensionismo utilitarista radica en maximizar, en cuanto sea posible, los intereses de todos los seres capaces de sentir. Ello debe incluir los intereses de los animales en el ámbito de la consideración moral, asumiendo que su interés natural es evitar el dolor y el sufrimiento. R.M. Hare (1993:219) formula este principio como una ampliación de la regla de oro, que se debería aplicar a todos los seres sensibles en la medida de su propia naturaleza. Para eso sería necesario un cálculo utilitario, donde el juicio moral se basa en ponderar el daño causado:

> Si no hay daño, no hay mal. Además, tiene que ser globalmente perjudicial. Si un curso de acción implica algunos

> daños, pero mayores beneficios, y no hay alternativa con un mayor equilibrio del bien sobre el daño, no será malo. Cabe preguntar si todo el proceso de criar animales y luego matarlos para comer les causa más daño global que beneficio. Mi respuesta es que, asumiendo, como debemos asumir si queremos mantener el argumento de «asesinato» distinto del argumento «sufrimiento», que si son felices mientras viven, no lo hace. Porque es mejor que un animal tenga una vida feliz, aunque sea corta, que ninguna vida (Hare, 1993:226).

Frente a los argumentos del extensionismo cabe detenerse en algunas objeciones que radican en la distinción entre la necesaria atribución de valor a los animales y el reconocimiento de derechos a los seres vivos no humanos. Al respecto, Adela Cortina (2009a) propone algunas distinciones que parten por considerar que el proceso de establecer las normas morales es algo esencialmente intersubjetivo. Las personas poseen las capacidades de competencia comunicativa necesarias para deliberar y dialogar sobre las normas morales sociales, por medio del uso de razón, autoconciencia y reconocimiento recíproco, las que constituyen precondiciones de la dignidad, basada en la idea de competencia comunicativa del discurso moral. Esta capacidad es un presupuesto anterior al diálogo social y es una condición inalienable y no negociable, desde la cual se fundan los derechos humanos como prerrequisitos absolutos para la deliberación moral. Los seres vivos no humanos, al no poseer estas capacidades no forman parte de la comunidad ético-discursiva y por eso, no tienen derechos en el sentido estricto, anteriores a toda consideración moral posterior. De allí que todo derecho sea en definitiva un derecho humano. Sin embargo, los seres vivos no humanos tienen por naturaleza un valor inherente o interno que es preciso tomar en cuenta en el diálogo moral de la sociedad, la cual debe promulgar obligaciones morales de cuidado y responsabilidad para proteger ese valor (Cortina, 2009a:62). De allí surge la distinción entre derechos concedidos y derechos reconocidos:

> ¿Tienen derechos los animales? Así dicho, la respuesta no puede ser hoy más palmaria: sí, tienen los derechos que les conceden las legislaciones de un buen número de países, que cada vez precisan más el trato que debe dispensarse a los animales; un trato que, como mínimo, exige no provocar sufrimiento inútil, [ ]. Sin embargo, la pregunta «¿tienen derechos los animales?» suele referirse a una cuestión más complicada: si tienen un tipo de derechos similar a los derechos humanos, que no se conceden, sino que deben reconocerse. Los derechos humanos son anteriores a las voluntades de los legisladores y les obligan a reconocerlos y encarnarlos en las legislaciones concretas. No es lo mismo conceder un derecho, cosa que podría hacerse o no, que tener que reconocerlo. En esta diferencia nos jugamos mucho (Cortina, 2010).

El punto en discusión refleja una preocupación porque, un acercamiento casuístico y material al reconocimiento de valor inherente de unas especies determinadas implica relativizar en general las necesidades humanas y reevaluarlas en relación con las capacidades de los animales no humanos. Para Adela Cortina (2009a:172) este argumento debe llevar a salvaguardar la noción de derechos para el ser humano como sujeto moral capaz de reconocer racionalmente el sentido trascendental del imperativo moral. Y atribuir a los animales un valor intrínseco, diferenciado, que mandata imperativamente el cuidado humano.

8.7 Hacia un "contrato humanimal"

El debate sobre la dignidad de los seres vivos no humanos es una pregunta por el fundamento de la dignidad humana, en un contexto postontológico. Su respuesta exige poner fin a la falsa ilusión de una «especie central» que controla impune e ilegítimamente a las demás otras. Pone en debate la descosificación de los animales y su relevancia como sujetos políticos, con un «punto de vista» que se puede representar y reconocer, incluso jurídicamente. Es posible una democracia en la que «voten» el mar, los árboles, los ríos y los animales, y en la que puedan «llevar hasta las cortes de justicia» sus dolores y sus pesares.

Un texto clave en este enfoque es Zoopolis (2018) de Sue Donaldson y Will Kymlicka, que se aparta de la Teoría de los Derechos de los Animales (TDA) de Singer, para proponer que los derechos animales deben plantearse de forma parecida a la manera como se desplegó el desarrollo de los derechos humanos. Evitar los enfoques de umbral, que establecen criterios justos de bienestar animal que son fácilmente superados por la industria, pero también para alejarse de posiciones animalistas «abolicionistas», que pretenden acabar con la domesticación de animales. Asumen que el florecimiento de la especie humana y el de las especies animales se debe lograr de una forma integrada. La relación de domesticación de animales tiene al menos 15 mil años y es parte estructural de la forma como la humanidad se ha constituido, lo que recién se ha comenzado a explorar por las ciencias humanas y sociales. Ser humano significa florecer relacionándose con otras especies, no sólo como una especie aislada.

Bajo esa mirada asumen que los animales pueden tener personalidad moral y legal a partir del criterio de creaturas sintientes, sin apelar a criterios de racionalidad, lo que les permite identificar bienes subjetivos a proteger por medio de derechos negativos inviolables, que no se pueden sacrificar por el bien de otros. De esa manera establecen una distinción propia de un nuevo contrato político «humanimal» con las siguientes gradaciones: a) animales domesticados con un estatus jurídico cercano a la ciudadanía; b) animales liminales, que viven en las ciudades o espacios humanos sin domesticar a los que se otorga derechos de cuasi-ciudadanía y c) animales salvajes entendidos como «extranjeros» en este sistema, a los que se reconocen derechos negativos a partir de la soberanía de esos animales sobre su propio hábitat natural. Más allá de las especificaciones de la Zoopolis de Donaldson y Kymlicka, el mayor aporte de este proyecto radica en que propone una alternativa al antropocentrismo y al zoocentrismo utilitarista extensionista. Incluso determinan modalidades muy interesantes de ampliación

de la participación política, asumiendo que los animales pueden expresar sus preferencias, tal como lo pueden hacer las personas afectadas de problemas cognitivos graves, si se aplican metodologías de prueba y error que evitan un debate ligado al bien público.

8.8 El enfoque biocéntrico

Otra propuesta que se aparta de la Teoría de los Derechos Animales de Singer, la postulan Tom Regan (1981) y Bernard Rollin (1981), desde una ética «biocéntrica» no fundamenta la atribución de derechos morales a las especies no humanas en razón a su capacidad de sentir dolor y placer y, por lo tanto, no realiza un cálculo de utilidad. Para el biocentrismo la sola atribución de la calidad de sujetos de una vida bastaría para hacerle portador de intereses y por lo tanto daría rango de derechos morales básicos y un valor inherente, como pacientes y agentes morales a seres humanos y no humanos, en pie de igualdad. W. Taylor (1986:172), considera que los organismos vivos no solo poseen identidades bio-fisiológicas individuales, sino también personalidades individuales, por lo cual se les debe reconocer como centros de acción teleológica. Esta finalidad se podría sintetizar en la tendencia permanente de las especies a mantenerse en la existencia, así como a desplegar las operaciones biológicas que les permitan reproducirse y adaptarse a los diferentes acontecimientos y contextos ambientales. El derecho de toda vida es poder desplegar sus capacidades y condiciones de florecimiento dentro de lo que cada especie defina como una buena vida. De esa forma el imperativo biocéntrico se traduciría como no utilizar, bajo ningún caso, circunstancia o valoración superpuesta a otros seres en virtud de su realización teleológica y florecimiento específico.

Sin embargo, la ética biocéntrica plantea serias dificultades al momento de definir métodos que permitan resolver los dilemas morales cotidianos ligados a la valoración de los seres vivos no humanos, ya que la sustantivización del *télos* de cada especie se formula desde un lugar totalmente independiente a las valoraciones

humanas. Este déficit se produce en el momento material y concreto de la ética, que consiste en dotar de contenido a la estructura formal de una propuesta ética determinada (Michalon, 2020).

Una vía de salida la ha propuesto Jorge Riechmann, argumentando una forma de «biocentrismo débil» que vincula a dos de los principios de la bioética propuestos por Beauchamp y Childress: no maleficencia y beneficencia. De esa forma «Tratar moralmente a un ser vivo concreto consiste en: por lo menos no dañarlo ni menoscabar sus posibilidades de vivir bien (alcanzar su bien propio, vivir de acuerdo con su *télos*); en la medida de lo posible, ayudarle a vivir bien» (Riechmann, 2005: 32). En el mismo paradigma biocéntrico se puede ubicar el trabajo de Rosi Braidotti, a pesar de proponer una ruptura con la noción de bios que se ha construido desde el antropocentrismo, para hablar de *Zoe:* «la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas» (Braidotti, 2015:77). Esta categoría resuena capaz de converger con los estudios antropológicos que han revelado el rol activo y la capacidad de agencia de las especies animales en su relación con los humanos y con las nuevas formas del panteísmo spinoziano, que reconstruyen su materialismo vitalista al constatar desde la física contemporánea que la «materia» es en realidad energía activa, vital y autopoiética (Silverberg, 2020). De alguna manera este mismo sutil panteísmo es el que recorre varios pasajes de la poesía de Gabriela Mistral, usando una expresión no muy lejana a la figura vitalista y envolvente de la *Zoe* bradottiana. En "El costado desnudo" de Lagar, Mistral (1954:41) apela a *Gea,* figura que representa a la tierra viva y de la cual la autora se hace parte en itinerario lírico.

Hacia ese mediodía
y esa eternidad sin gasto,
camino con cada aliento,
sin la deuda del tardado,
en este segundo cuerpo
de yodo y sal devorado,
que va de Gea hasta Dios
rectamente como el dardo,

¡así ligero de ser
sólo el filo de un costado!

Esta mirada asume que toda experiencia ética parte de un ineludible «antropocentrismo epistémico», como fuente y supuesto de toda deliberación moral, ya que como especie percibimos y concebimos el mundo sensorial y neuronalmente, antropocentrada, circunstancia de la cual no podemos escapar por ser lo que somos. Pero la noción de autoconciencia no es propiedad exclusiva de la especie humana, como ya advertía Feuerbach en el siglo XIX:

> ¿En qué consiste la diferencia más esencial entre el hombre y el animal? La respuesta más simple, y más popular a esta cuestión es: en la conciencia, pero conciencia entendida en sentido estricto; puesto que la conciencia de sí mismo, como facultad de distinción de lo sensible, de la percepción e incluso del juicio sobre las cosas externas, según determinadas características sensibles, no puede negarse a los animales (2013:53).

En base a este reconocimiento, la complejidad humana puede establecer una prioridad ante un organismo menos complejo. De la misma forma no sería injusto utilizar a otros animales no humanos como medio para nuestros fines, si con ello no contrariamos ni hacemos violencia a su *telos* específico, entendido como el florecimiento de sus capacidades esenciales. Por el contrario, lo injusto radicaría en contrariar el *telos* del animal y frustrar sus posibilidades de llevar la vida buena, característica de su especie.

8.9 Deus sive natura

En esa misma tendencia se puede ubicar cierto «biocentrismo débil», como el que propone Riechmann, pueden aportar una afirmación diferenciada del valor y legitimidad de los animales como sujetos, sin los riesgos consecuencialistas propios del utilitarismo (Rawls, 1979:22) permitiendo además que la idea de dignidad moral pueda

prevalecer bajo una nueva comprensión. Para ello la relación con la epistemología feminista aporta elementos para una redefinición de la noción de lo humano y lo animal en un contexto de cuarta revolución industrial, con la explosión de la ciencia y la tecnología. Este aporte radica en salir de la idea de «identidad» cerrada, formada y estática, para asumir procesos de «devenir» en relaciones alternas, con una multiplicidad de agentes. Más aún si la biología contemporánea empieza a cuestionar la idea misma de especies, tal como se ha construido desde Darwin, en palabras de Lacointre:

> Lo que pasa es que el trabajo de Darwin no explica el cambio de las especies, porque no existen. Toda su obra trata del origen de la similitud, que se encuentra en la selección natural; las formas más extremas no sobreviven, solamente las más regulares prevalecen. Visto así, la selección natural es el factor que explica la estabilidad de tu propio cuerpo, esto implica incluso una relevancia para la medicina, que no ha sido suficientemente atendida (Lacointre, 2022).

Toda discusión sobre la dignidad debe atender a la exigencia de concebirla como un criterio mínimo de protección y resguardo último de la vida humana. Pero este mismo principio es ineficaz en el contexto del antropoceno, donde la referencia a lo humano es inseparable de la fuerza telúrica de los impactos antrópicos, capaces de condicionar a todo el planeta y a la propia sobrevivencia de la especie (Issberner y Léna: 2018).

Se debe explorar el paso progresivo desde una dignidad antropocéntrica, a una forma de dignidad ampliada, biocéntrica, lo que exigirá resituar el lugar omnímodo en el que nos hemos situado como especie. Cuando Feuerbach afirmó en que «El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia» (2013:57) generó una crisis cosmovisiva, que mostró el desplazamiento definitivo desde una concepción teocéntrica a una concepción antropocéntica, que se ha consolidado como el nuevo dogma incuestionable de la modernidad. Pero el «aire de los tiempos» nos está obligando a revisar cada

vez con mayor urgencia la tesis spinoziana del *Deus sive natura*. Hoy es necesario decir: «El ser absoluto, el Dios del hombre, es la vida». Una vida sin apellidos ni fronteras, que se entiende como naturaleza, en tanto sustancia única o principio que todo lo produce y a la vez, como realidad producida que se expresa en modos infinitos. *Natura naturans / natura naturata,* en los conceptos de Spinoza, donde *natura naturata* (lo creado) se encuentra en la misma *natura naturans* (el principio creador), lo que se articula bajo la forma de un monismo-panteísta integrador.

Por eso, más que agregar a la dignidad humana una nueva forma de «dignidad animal», esencialmente diferenciada, lo que parece más radical es buscar una forma de reconocimiento de la «dignidad de la vida», amenazada por un «biocapitalismo» (Negri, 2017) que mercantiliza todas las formas de vida, sin restricciones ni límites: úteros, células madre, códigos genéticos, cuerpos humanos y animales en hibridación, cromosomas y estructuras celulares, no es posible establecer fronteras en ese ámbito de producción. Podemos buscar una forma, todavía imprecisa, de ampliación del reconocimiento de las formas de vida no humanas. Para eso deberíamos generar un juicio moral razonado a partir de la información que la ciencia está acumulando respecto a la capacidad de lenguaje y capacidad de agencia de las especies no humanas y también sobre los efectos del impacto antrópico en el planeta. Avanzar en este objetivo no es más que una continuidad necesaria del programa ilustrado que obliga desde el *Sapare Aude*. Los seres humanos tenemos un mandato incondicionado como agentes morales, que nos obliga a causar el menor daño ajeno al perseguir nuestro propio interés. Ese principio es irrenunciable porque en él se juega nuestra condición humana. Pero ese imperativo demanda un contexto favorable que permita dar cuenta de nuestros deberes con el planeta y con todas las formas de vida que lo habitan.

De allí que el pacto social propuesto por Rousseau tendría que redefinirse como un nuevo «contrato biótico de interdependencia»,

que mantenga el interés de la voluntad general (planetaria) sobre los intereses particulares (antropocéntricos). Las hebras teóricas de nuestra convivencia, como la autonomía moral y republicanismo político, deberán actualizarse ante ese nuevo desafío, sin perder su plena vigencia y otras propuestas democráticas postergadas, como el cosmopolitismo, ajeno a la globalización tal como hoy acontece, puede adquirir bajo ese nuevo contrato una forma insospechada de avanzar más allá de los marcos de la «sociedad adquisitiva» (Tawney,1972).

Este «contrato biótico de interdependencia» debería comenzar en el plano constitucional. Como señala Ezio Costa (2021), partir por el reconocimiento constitucional del valor inherente de la naturaleza (2021:123) de modo que se distinga de cualquier valoración instrumental. En segundo lugar, reconocerle la calidad de sujeto de derechos, tal como se reconoce a las personas jurídicas, de una forma similar a lo que ha hecho la Constitución ecuatoriana en sus artículos 71 y 72 o en el caso de Nueva Zelandia en la *Awa Tupua Act* (2021: 125ss) y en tercer lugar, avanzar en el reconocimiento de los animales como seres sintientes (2021: 129ss). Este triple reconocimiento constitucional sería un paso fundamental en un giro más radical, que debería establecer el principio de la «función ecológica de la propiedad» (2021:143) que complemente la doctrina constitucional de la «función social de la propiedad» establecida por León Duguit (2006), que distinguió sus funciones sociales y privadas. Es un paso necesario, tal como señala Eduardo Galeano:

> ¿Y la naturaleza? En cierto modo, se podría decir, los derechos humanos abarcan a la naturaleza, porque ella no es una tarjeta postal para ser mirada desde afuera; pero bien sabe la naturaleza que hasta las mejores leyes humanas la tratan como objeto de propiedad, y nunca como sujeto de derecho. Reducida a mera fuente de recursos naturales y buenos negocios, ella puede ser legalmente malherida, y hasta exterminada, sin que se escuchen sus quejas y sin que las normas jurídicas impidan la impunidad de sus criminales. A lo sumo, en el mejor de los casos, son las

> víctimas humanas quienes pueden exigir una indemnización más o menos simbólica, y eso siempre después que el daño se ha hecho, pero las leyes no evitan ni detienen los atentados contra la tierra, el agua o el aire (Galeano, 2008).

Otro aspecto crucial es asumir formas de reconocimiento de los "bienes comunes de la humanidad" (Ramis, 2016). No se trata solamente de un recurso ficcional. Hay que entender la función metafórica como una mediación heurística, que se ubica en un espacio propio, que no se sitúa ni en la discursividad política, ni en la operatividad política funcional. En consecuencia, la idea de comunes globales se debe entender como un universal moral, que permite mostrar que ciertos bienes poseen una dignidad intrínseca, por ser irreemplazables e insustituibles. Esa cualidad no radica en los recursos en sí mismos, en cuanto cosas particulares, sino en las relaciones vitales en las que se encuentran incrustadas y que no son funcionales, ni intercambiables, ni provechosas en un sentido estratégico-instrumental. La historia muestra que este reconocimiento no es nuevo. Las sociedades arcaicas percibieron la noción de un patrimonio compartido por la humanidad y lo expresaron en sus relatos etiológicos, en clave simbólico-religiosa. La legislación romana tipificó la categoría de *res communes omnium*. Hugo Grocio, en su *Mare Liberum* del siglo XVII, declara que el uso del mar y del aire es común a todos.

Una forma de hacer efectiva y vinculante la idea de los bienes comunes de la humanidad y radicarlos fuera de la esfera del mercado, ha sido invocar tratados internacionales que garanticen su protección. A la fecha existe una serie de pactos internacionales que apuntan a este objetivo, como el tratado antártico, el tratado sobre el espacio exterior y la declaración universal sobre el genoma humano, entre otros. El «contrato biótico» debería ir más allá de la dimensión jurídico-normativa y arraigarse en las estructuras de las costumbres, en las fibras de la cultura hasta consolidarse progresivamente en las convicciones de una humanidad que se resitúe en su indisociable dependencia recíproca con el medio natural.

IX
Trabajo decente y dignidad social

1. Sea cual sea el trabajo, hazlo bien, no para el jefe, sino para ti mismo.
2. Tú haces el trabajo; no es el trabajo el que te hace.
3. Tu vida real es la que vives con tu familia.
4. No eres el trabajo que haces; eres la persona que eres.

Toni Morrison

El mito del *self-made man* sostiene que todo individuo puede llegar a ser lo que se propone, basta con querer para poder y que el campo laboral está repleto de oportunidades. Ser un «triunfador» o un «perdedor» recaería en cada uno, sin importar el origen social de cada cual. ¿Pero hay algo de verdad en eso? Al inicio de la quinta temporada de la serie «La Casa de Papel», René y Tokio recorren en un tranvía las calles de Lisboa, donde están descansando luego de una serie de atracos a gasolineras. En ese momento René propone planificar un robo más ambicioso, para salir definitivamente de los «curros de mierda» a los que deben volver cada vez que se les acaba el dinero de sus pequeños asaltos. La idea es terminar con la dependencia de los empleos precarios a los que la vida les ha condenado, a pesar del talento innato que saben que tienen. «Porque tú no quieres el dinero para comprar cosas. Lo quieres para ser libre. Y eso es muy caro», dice René. «Eso es lo que quiero» le contesta Tokio. Porque la libertad tiene un precio, y es muy alto. En la escena

siguiente René muere en el asalto al banco y Tokio entra en la condición de quienes nada tienen que perder, porque ya lo perdieron todo. Esta escena, tal vez trivial, tiene un punto de respuesta al mito del progreso individual. La libertad, para quienes no nacieron con ella, tiene un costo de entrada no escrito, pero infranqueable. Se pueden buscar atajos, como lo intentan René y Tokio, pero como sea, el precio se ha de pagar igual. Y sin reconocer esa barrera todo el discurso de la «igualdad de oportunidades» en el mundo laboral se cae como un castillo de naipes.

9.1 El trabajo digno en las tradiciones filosóficas y espirituales

Para entenderlo vasta apreciar el enorme grado de acuerdo nominal entre distintas tradiciones políticas contemporáneas respecto al lema «el trabajo dignifica». Liberales de distinto cuño, cristianos de diferentes confesiones, socialistas, comunistas, incluso los conservadores más intensos comparten esta afirmación en su sentido más hondo. Estas diferentes tradiciones espirituales, filosóficas y políticas coinciden en una valoración profunda y no sólo funcional del trabajo, aunque interpretan la dignidad inherente desde sus particularidades.

Desde las perspectivas religiosas es evidente la valoración sustancial del trabajo, que asumen como prescripción divina y posibilidad de realización, de cara a una soteriología determinada. En el caso del catolicismo el trabajo es visto desde el paradigma de la *Imago Dei* y por lo tanto, como una participación humana en la labor creadora de Dios. El Papa Francisco lo resume en un *twitt* del 30 de abril de 2016: «Trabajar es propio de la persona humana y expresa su dignidad de criatura hecha a imagen de Dios». La ética protestante del trabajo, analizada por Max Weber (1991), lo sitúa como un deber que genera beneficios individuales y sociales, interpretándolo como una obligación que se debe practicar de forma frugal, consiente, constante y diligente como un signo de la gracia divina, especialmente bajo la teología calvinista de la predestina-

ción. En el islam también se otorga al trabajo el sentido de precepto religioso, de acuerdo con el mandato coránico: «Di: trabajad; que *Al-lah* verá vuestras obras, así como Su mensajero y los creyentes» (Corán, 09:105). En el judaísmo se entiende en un doble sentido: castigo como efecto de la caída de la vida paradisíaca, de acuerdo con el relato del Génesis, pero también como camino de realización espiritual. Esta dicotomía se expresa en las dos palabras que utiliza la Biblia hebrea para referirse al trabajo: por una parte, la palabra hebrea *avoda*, que se puede traducir como una forma de labor que se hace con esfuerzo, incluso de forma forzada. Mientras el concepto *melajá* es un trabajo específicamente creativo, que asemeja al hombre con su Creador y lo dota de dignidad.

El trabajo para Marx es una actividad y no una mercancía, mediante la cual se interactúa con la naturaleza realizando, regulando y controlando relaciones productivas que, en tanto ideal normativo, remite a una forma de autoexpresión humana, de las propias potencialidades físicas y mentales individuales. Comprende la autorrealización humana como superación de las formas de enajenación y reificación del trabajo, que le permiten su despliegue como individuo y como especie. A pesar de eso el pensamiento socialista no siempre ha tenido en suficiente consideración esta dimensión creativa y expresiva del trabajo como auto-realización, acentuando su función en la reproducción de las condiciones de subsistencia. Oskar Negt observa al respecto: «El socialismo consiste en no desperdiciar ni dejar que se pudra la cosecha producida por el propio capitalismo, sino que recolectarla de forma adecuada y respetuosa con la dignidad humana» (2004:90). Por tanto, el trabajo para Marx no sólo es un medio de sustento, sino la expresión significativa de la creatividad humana, consciente y libre. La enajenación es la experiencia de no experimentarse a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino introyectando el mundo como ajeno a sí y, por tanto, situado pasiva y receptivamente, «reificado», cosificado, como sujeto separado del objeto de la propia labor.

Por eso la crítica marxiana al capitalismo es ante todo la denuncia de la perversión del trabajo en sus formas forzadas y sin sentido. En «El Capital» acude al concepto de «subsunción» para describir la codificación mercantil del mundo social, de toda forma de riqueza social, en la estructura de clases subsumida para garantizar las condiciones de sobrevivencia de la sociedad capitalista. Se pronuncia contra un sujeto que fetichiza lo que él mismo ha creado y en ese proceso, se cosifica a sí mismo. Marx anticipa así los efectos de una racionalidad económica que exige la subordinación de todas las esferas o sistemas sociales a la lógica de la utilidad y la mercantilización fetichizada. El progreso económico de la clase trabajadora sólo resulta significativo en tanto es parte de un proceso de autoconciencia de sí: «El hombre vive sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta el mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar el mundo con estas capacidades.» (Fromm, 2001:41). Un enfoque genuinamente marxiano defiende una comprensión de la dignidad que integra la emancipación económica y el reconocimiento de derechos humanos de manera inseparable e integrada. Se distancia necesariamente del taylorismo en tanto, la búsqueda de la máxima velocidad, máxima eficiencia y máximo resultado sólo se puede juzgar «productiva» si humaniza las relaciones de producción. Ernst Bloch lo sintetiza al decir:

> Ni la dignidad humana es posible sin liberación económica, ni ésta sin la gran cuestión de los derechos del hombre. Ambas cosas no tienen lugar automáticamente en el mismo acto, sino que están condicionadas recíprocamente, con un *prius* económico y un primado humanista. (Bloch, 1980: XI).

En la perspectiva liberal es relevante recordar que Adam Smith y David Ricardo avanzaron significativamente en la teoría del valor-trabajo, que sostiene que el trabajo humano es la medida exacta para cuantificar el valor de un bien producido. De esa manera, mientras el valor de los bienes económicos puede aumentar

o disminuir en el mercado, permanece invariable el trabajo, en tanto el desgaste de energías física e intelectual del trabajador para producirlos es invariable, por lo que le atribuye el rol de patrón definitivo e invariable del valor. Esta afirmación, estrictamente económica, tiene grandes consecuencias, no sólo por la lectura que hizo Marx de ese dato, sino en general por las implicancias morales que generó en la perspectiva estrictamente formal que caracteriza al pensamiento liberal clásico.

Hay que recordar que Smith asumió que el individuo está obligado a controlar y dominar su natural egoísmo, para poder participar de la vida en comunidad, evitando que se convierta en una guerra de todos contra todos. Como solución propuso la virtud de la simpatía (o empatía) social, a través de la cual es capaz de ponerse en el lugar de otro, aún sin obtener beneficio de ello. De esa forma instaló la figura del «espectador imparcial», como una voz interior que juzga la corrección o incorrección de las acciones, lo que anticipó posteriores aproximaciones liberales, como la «posición original» y el «velo de ignorancia» en la Teoría de la Justicia de Rawls. El liberalismo, sin asumir las valoraciones sustantivas del trabajo que hacen las tradiciones religiosas y el pensamiento marxiano, logra apuntar a dimensiones procedimentales de enorme importancia para la definición de un trabajo digno, tales como la estricta apertura a que los empleos o cargos sean asequibles para todos y todas, bajo un principio de justa igualdad de oportunidades, sin discriminación arbitraria, ni clausura bajo conflictos de interés.

9.2 Homo autopoieticus / homo œconomicus

Como ha hecho notar Conill (2015), una categoría que puede servir para representar correctamente la capacidad humana de acción creadora, núcleo de la identidad antrópica, es la noción desarrollada por Floridi (2004) del *homo poieticus,* que se centra en destacar la capacidad de agencia humana que interviene radicalmente en la naturaleza de manera creativa. El valor de la acción «poiética»

del comportamiento humano parece ser un elemento común a las distintas tradiciones antropológicas que han hecho del trabajo algo más que un castigo secular por una falta primordial. Por otra parte, la *poiesis* humana no sólo es un proceso creativo y constructivo. También es un factor que introduce efectos contradictorios y destructivos de su entorno social y natural.

Por otra parte, como Humberto Maturana ha señalado, con necesaria anterioridad al *homo poietucus* existe el *homo autopieticus*. El ser humano no sólo se reconstruye permanentemente como especie en el plano histórico y cultural. Ante todo, se auto-sostiene en la vida y se auto-reproduce biológicamente: «Los seres vivos son redes de producciones moleculares en las que las moléculas producidas generan con sus interacciones la misma red que las produce» (Maturana, 2004:93). De igual manera González Meyer (2017:14) ha destacado la prioridad del *homo donator* por sobre el *homo œconomicus* a partir de las evidencias que muestran sus estudios sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria.

Esta constatación científica puede llevar a conclusiones fatalistas respecto a la vida humana. Si se entiende al ser humano como un ser autopoiético, constructor de redes que permanecen invariables durante toda su existencia, se podría concluir que los cambios en los sistemas sólo buscan la mantención de su identidad, como permanencia en la existencia en una continua producción de sí mismos. ¿El *homo autopoeticus* maturaniano, motivado por sostenerse en la vida, coincide con el *homo oeconomicus* maximizador de la utilidad individual?

Esta segunda aproximación es la dominante en el campo de la racionalidad económica que se ha desarrollado desde el siglo XVIII, siendo la obra "La fábula de las abejas, o Vicios Privados, Beneficios Públicos" (2004), publicada por Bernard Mandeville en 1705 un hito paradigmático, que fundamenta hasta el día de hoy las teorías económicas neoclásicas (marginalistas) predominantes en

los últimos siglos, que han identificado al individualismo metodológico como la forma perfecta y completa de racionalidad económica y política. En el relato de Mandeville la vida de las abejas en sus colmenas es entendida como un enjambre de intereses particulares, que sólo se unen por la búsqueda de su propio interés, lo que paradojalmente se convierte en la condición de la prosperidad general del panal.

Con esta metáfora Mandeville introdujo una noción del ser humano, como ser autointeresado y calculador, que reduce lo racional al objetivo de maximizar el beneficio personal. La cooperación entre personas y las formas de relacionamiento no autointeresado se describen como ejemplos de irracionalidad o prácticas fútiles, carentes de realismo empírico. Para Mandeville las acciones humanas no pueden separarse en buenas o malas ya que, bajo su punto de vista, los vicios privados siempre contribuyen al bien público, mientras que muchas de las acciones bondadosas o altruistas pueden ser dañinas para el bien común. Por ejemplo, sostiene que en el campo económico una persona corrupta o libertina que actúe por vicio permite con sus gastos ostentosos dar trabajo «a sastres, sirvientes, perfumistas, cocineros y mujeres de mala vida, que a su vez emplean panaderos, carpinteros, etc». Entonces, el despilfarro del millonario corrupto beneficiaría a la sociedad mucho más que el trabajo de los pobres, que deben sacrificarse para permitir que los ricos gasten su dinero y de esa forma impulsar la circulación del dinero lo que finalmente, dará de comer a todos. Una de las mayores paradojas de la «fábula de las abejas» de Mandeville, es que no se ajusta a la vida concreta de esa especie biológica, tal como cualquier apicultor podrá observar: las abejas no conocen verdaderamente un interés individual. Son una especie gregaria y colectivista por excelencia, que puede llegar a sacrificarse o a inmolarse en razón del interés general de la colmena.

En nuestro siglo uno de los mayores ideólogos que han profundizado en esta racionalidad fue Niklas Luhmann, quien sostuvo que «la

hipótesis de que la sociedad consiste en seres humanos o de relaciones entre ellos. Yo llamo a esto el prejuicio humanista» (1998:52). Este «prejuicio» recuerda a la reflexión de Margaret Thatcher durante una entrevista concedida en 1987 en la que se preguntó a sí misma «¿quién es la sociedad?» para responderse «no existe tal cosa, tan sólo individuos, hombres y mujeres» (Thatcher: 1987).

Si usted ha pensado que «la historia la hacen los pueblos» o que «otro mundo es posible», no se engañe, diría Luhmann. Lo único cierto es que los sistemas sociales, las estructuras, la economía institucional y sus modos de funcionamiento, son sistemas de comunicación clausurados, que se reproducen a sí mismos, sin fin. Por eso, afirmó sin titubear que «la sociedad no es, por suerte, una cuestión de moral». La política y la ética, nos diría, no tienen nada que ver.

Un razonamiento similar es el de Friedrich von Hayek, el gran ideólogo neoliberal y utopista del «mundo sin utopías» que, criticando las ideologías, construyó la más ideológica de las interpretaciones de la economía basada en la fe ciega en el mercado, entendido como un sistema de comunicación perfecto, autopoiético, auto-reproductor de sus condiciones y necesidades, sin más límite que el mantenimiento infinito del orden espontáneo que origina la libre competencia: «Lo que ha hecho siempre del Estado un infierno sobre la tierra es, precisamente, que el hombre ha intentado hacer de él su paraíso" (Hayek, 1976:51).

De la interpretación hayekiana se desprende la negación misma de la dignidad humana, pues considera que «el solo hecho de vivir no confiere ningún derecho» (Hayek, 1990). Bajo esa lógica los seres humanos son desiguales evolutivamente y las «leyes abstractas de la vida social» le determinan a la competencia y el autointerés. Por lo que solo se podrían aceptar las igualdades formales ante la ley, la justicia y el mercado, necesarias para el funcionamiento sistémico. Las únicas libertades serían las individuales, negativas y abstractas, excluyendo todos los derechos políticos, sociales, económicos y culturales.

Este tipo de autores comprende la política y la economía como procesos exclusivamente individuales o de grupos de individuos, negando la acción colectiva orientada a fines mayores y colectivos que superen el particularismo. Para eso consideraron el cálculo matemático como método y fuente excluyente en el estudio del comportamiento económico. Bajo la lógica del «principio de maximización», propusieron el interés individual como fundamento de toda conducta racional, identificando este criterio con el «principio de eficiencia». El resultado es una economía reducida al autointerés individual y una política limitada a una finalidad gregaria que opera bajo la teoría del «individualismo posesivo», que se ve limitada por el «solipsismo metódico» caracterizado por formas de pensamiento y acción monológicas.

El egoísmo racional sometido a la prueba del COVID-19, muestra su fracaso cada vez que la dura realidad revela sus límites antropológicos. Para salir de la pandemia se necesita algo más que un «sálvese quien pueda», cuando el peligro de una nueva ola de contagios exige universalidad en el respeto y acatamiento de las normas sanitarias que imponga el Estado y acceso universal a la atención de salud. Sin cooperación inteligente entre los actores internacionales, entre gobierno y oposición, entre el Estado y los privados y, sobre todo, entre ciudadanas y ciudadanos de distintas sensibilidades, recursos y voluntades, será muy difícil implementar un proceso de vacunación masiva que demanda maximizar la interdependencia y la reciprocidad a todo nivel. De allí la observación de Castoriadis: «Donde hay capitalismo, no hay verdadero mercado y donde hay mercado no puede haber capitalismo» (1989:508).

Esta es también la respuesta que Humberto Maturana sitúa para diferenciar el *homo autopoieticus* del *homo oeconomicus*: Los humanos somos fruto de la cooperación para la conservación, no de la lucha por la supervivencia:

> Aunque seres humanos modernos, vivimos principalmente inmersos en una lucha política; no somos animales políticos, sino animales colaboradores. No todas las relaciones humanas son de la misma clase debido a que ellas tienen lugar bajo distintas emociones, y es la emoción lo que define el carácter de la relación (2002: 124).

Esta idea no es ajena a los principios del liberalismo clásico, como lo expresó Adam Smith en «La teoría de los sentimientos morales», al decir que los seres humanos no se mueven sólo por benevolencia, sino también por la búsqueda de un beneficio, ello no excluye y reclama la empatía y la compasión:

> Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de los otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla (Smith 1997:49).

La racionalidad del *homo oecnomicus* lleva a considerar el humanismo y la noción de dignidad humana, como residuos atávicos de la constitución biológica humana y su entorno primitivo. Hayek no hubiera negado las investigaciones científicas de Maturana y Varela si las hubiera conocido, pero habría contestado con un *non sequitur* respecto a la relación entre las condiciones biológicas y las formas en las que una sociedad compleja y extendida debe organizarse económicamente y en las que deben primar las leyes abstractas de la vida social. Frente a esta objeción, sólo cabe remitirse a lo que Dworkin ha llamado «el principio de Hume» y que expresa de este modo:

> [ ] es imposible respaldar un juicio de valor -una aserción ética, moral o estética- sólo mediante el establecimiento de un hecho científico sobre la forma en que el mundo es, fue o será. Siempre será necesario algo más: un juicio de valor antecedente que demuestra por qué ese hecho científico es relevante y tener consecuencias (Dworkin, 2016:27).

De allí que la discusión sobre la dignidad no puede reducirse a la búsqueda de un principio «científico» que la respalde. En definitiva, si cabe un juicio de valor sobre la vida económica y la dignidad del trabajo humano, se debe buscar en la legitimidad de proceso deliberativo no condicionado. El humanismo sólo se puede fundamentar en la construcción de una vida digna desde el diálogo entre quienes se reconocen como interlocutores válidos.

9.3 La vía del trabajo decente

La conclusión anterior es la que explica el enorme valor que se debe dar a la labor de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) en la búsqueda de un criterio de justicia que permita delimitar unos criterios teóricos y prácticos referidos al trabajo digno. Recordemos que la OIT tiene la singularidad de ser la única agencia «tripartita» de la ONU, articulando a representaciones gubernamentales, de las partes empleadoras y sindicales, con el fin de diseñar conjuntamente políticas, programas y normas de trabajo.

De cierto modo los acuerdos transversales, teóricos y conviccionales de las grandes tradiciones de pensamiento espiritual y filosófico de occidente se ven expresadas en la definición que este organismo logró alcanzar respecto al «trabajo decente». Surge cuando el entonces director general de la agencia, el chileno Juan Somavía (1999) lo caracterizó en cuatro objetivos estratégicos: los derechos en el trabajo, las oportunidades de empleo, la protección social y el diálogo social. De acuerdo con esos criterios, la OIT entiende que el trabajo decente:

> [ ] resume las aspiraciones de la gente durante su vida laboral. Significa contar con oportunidades de un trabajo que sea productivo y que produzca un ingreso digno, seguridad en el lugar de trabajo y protección social para las familias, mejores perspectivas de desarrollo personal e integración a la sociedad, libertad para que la gente exprese sus opiniones, organización y participación en las decisiones que afectan sus vidas, e igualdad de oportunidad y trato para todas las mujeres y hombres (2015:1).

Según Levaggi (2004) el trabajo decente es un concepto contemporáneo que busca expresar lo que debería ser, en el mundo globalizado, un buen trabajo o un empleo digno. Hablar de «trabajo decente» es denunciar que las formas predominantes de empleo actual se realizan sin respeto a los principios y derechos laborales fundamentales, no garantizan un ingreso justo y proporcional al esfuerzo realizado, discriminan por género y otras formas arbitrarias de relación, operan sin protección social, excluyen el diálogo social, en definitiva, la forma predominantemente de trabajo es indigno. ¿Cómo se puede compatibilizar esta constatación con la valoración social que se otorga al trabajo como fuente de dignidad? ¿Si el trabajo concreto, realmente existente, es mayoritariamente indecente, por qué afirmamos que el trabajo dignifica?

La evidencia muestra que no todo tipo y forma de empleo es fuente de trabajo digno. Se suele diferenciar «empleo» y «trabajo», asignando al primer término una definición más amplia, que abarca todo «trabajo efectuado a cambio de pago (salario, sueldo, comisiones, propinas, pagos a destajo o pagos en especie)» sin importar la relación de dependencia (si es empleo dependiente-asalariado, o independiente-autoempleo). En cambio, la OIT define trabajo en términos estrictos, «como el conjunto de actividades humanas, remuneradas o no, que producen bienes o servicios en una economía, o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos» (Levaggi, 2004: 1). Esta diferencia pone el foco en el conjunto integrado de objetivos que debe cubrir el trabajo para ser tal, más allá de la remuneración o retribución ligada a la provisión de un servicio o intercambio. La definición de la OIT incorpora plenamente el trabajo no remunerado, así como todas las actividades que satisfacen necesidades humanas, incluyendo la «economía del cuidado» y el «trabajo invisivilizado» de las mujeres:

> Partiendo de nuestra situación como mujeres, sabemos que la jornada laboral que efectuamos para el capital no se traduce necesariamente en un cheque, que no empieza

> y termina en las puertas de la fábrica, y así redescubrimos la naturaleza y la extensión del trabajo doméstico en sí mismo. Porque tan pronto como levantamos la mirada de los calcetines que remendamos y de las comidas que preparamos, observamos que, aunque no se traduce en un salario para nosotras, producimos ni más ni menos que el producto más precioso que puede aparecer en el mercado capitalista: la fuerza de trabajo (Federicci, 2018:26).

Hecha esta distinción se entiende que el trabajo dignifica si supera su función de medio para el logro de un producto, y se concibe como un fin en sí mismo. Su dignidad no se agota en la justa redistribución de una renta o en la calidad de sus condiciones institucionales (formalidad, seguridad social, remuneración justa y proporcional, protección, no discriminación, etc.) sino que abarca aspectos ligados a su desarrollo en auténtica libertad, creatividad, reconocimiento y autonomía.

X
Ser pueblo. Construir ciudadanía

Asumirás la voz de un pueblo,
y será la voz de tu pueblo,
y serás, para siempre, pueblo,
y padecerás, y esperarás,
irás siempre entre el polvo,
te seguirá una polvareda.
Y tendrás hambre y tendrás sed,
no podrás escribir los poemas
y callarás toda la noche
mientras duermen tus gentes,
y tú solo estarás despierto.

Vicent Andrés Estellés

«Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: Yo, el Estado, soy el pueblo» afirma Nietzsche al inicio de «Así hablo Zaratustra» (2006:86). Con ese aforismo, el filósofo de la sospecha nos invita a reconocer que los Estados suelen intentar monopolizar la representación de un pueblo, que es irremediablemente diverso, ineludiblemente plural e inevitablemente inaprensible. A juicio de Balibar (2013), el intento del Estado por suplantar al pueblo, tal como lo expresa Nietzsche, refleja la tensión entre una idea de la ciudadanía como una función estatal, ya disciplinada y tipificada jurídicamente, y una idea de ciudadanía que se entiende

como una condición anterior, que se basa en reconocer que la soberanía popular es la que origina al Estado, en la medida en que ese pueblo entra en pacto político para ejercer su libertad. De esa forma, es ineludible establecer un vínculo anterior, que remite a la relación entre el pueblo, como condición dada de pertenencia y ciudadanía como construcción política e institucional que condiciona la posibilidad de una vida digna en democracia.

10.1 Potencia plebeya

Con la palabra «pueblo» se denominó a un sujeto político activo, que se constituyó a sí mismo, y que adquirió existencia propia. Pero pueblo es una noción difusa y en disputa, aunque nadie podía negar la existencia del Pueblo y de lo Popular. En Chile todas las propuestas políticas han apelado a representarlo, ya sea por medio del discurso adulador de Alessandri Palma, el Frente Popular, la Promoción Popular de Frei Montalva o la Unidad Popular, en todos ellos no era evidente lo que era verdaderamente popular. El humor político recuerda el afiche de un candidato conservador que decía: «Zañartu: puro Pueblo». Zañartu lucía un traje de huaso, pero para todo el mundo quedaba claro que esa chilenidad formal, de patrón de fundo, no le daba derecho a afirmar su pertenencia al Pueblo chileno.

La idea liberal de Pueblo es coherente con una tradición que parte con la declaración de independencia de Estados Unidos: «Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta...». Ese «nosotros» supone no hacer distinción entre personas. Pero como otros modos de igualdad formal, es una igualdad hipócrita, ya que el «pueblo» era un grupo de varones, propietarios, blancos, protestantes, que asumieron la representación del Pueblo real, excluyendo a las mujeres, los esclavos, los indígenas y los varones que no tenían una propiedad declarada. Llegado el siglo XXI la palabra pueblo ha desaparecido, en el sentido en que se entendió durante el siglo pasado. La única forma en la que ha

sobrevivido es como falso sinónimo de nación. Así aparece en el art. 5º de la Constitución de 1980: «La soberanía reside esencialmente en la nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas y, también, por las autoridades que esta Constitución establece. Ningún sector del pueblo ni individuo alguno puede atribuirse su ejercicio». Establece así la distinción entre nación, esencialmente soberana, y pueblo, regulado y conducido, que sólo puede ejercer esa soberanía de forma acotada mediante los mecanismos que mandata la ley. El pueblo es una masa que debe ser guiada por los intereses nacionales, definidos en un espacio distinto y diferente al espacio popular. Una nueva Constitución debe devolver al pueblo su papel, señalando que él, sólo en él, reside la soberanía, y que su ejercicio puede ser tanto directo como representativo.

La noción más antigua de pueblo la encontramos en Roma, donde el acrónimo SPQR - *Senatus Populusque Romanus* establecía una clara distinción entre dos cuerpos sociales y políticos constituyentes de la República: el Senado y el pueblo. El Senado eran las familias aristocráticas o Patricias, fundadoras míticas de la ciudad, mientras el *Populus* era el resto de la sociedad, esencialmente la *Plebe,* gente que no tenía antepasado conocido. Esta diferencia explica que el pueblo sólo se puede entender en el marco de una contradicción permanente entre Patricios y Plebeyos, tal como describe Lorey:

> A causa de aquellos plebeyos que habían caído en la esclavitud por deudas, esto es, bajo la dependencia económica de un patrono patricio. Estos plebeyos endeudados se indignaban de manera cada vez más perceptible porque, mientras en la guerra arriesgaban realmente su vida por la libertad de Roma, en tiempos de paz eran sometidos a la esclavitud por deudas y tratados como si fueran una especie de siervos (Lorey, 2016:162-163).

Se entiende así que Foucault (2002) afirme que la plebe es una cualidad de los sujetos, de los grupos sociales y un marco analítico de las relaciones y los dispositivos de poder. Si pueblo se identi-

fica con lo plebeyo, el «antipueblo» es lo aristocrático-oligárquico (Scanonne, 1982). Esta contradicción explica que pueblo no es exactamente una clase social. No se identifica con la clase obrera de la tradición marxista, aunque la clase obrera sea parte del pueblo y constituya la condición socioeconómica mayoritaria del pueblo. Pero pueblo también engloba otros actores, fundamentalmente a los sectores calificados como «pasivos»: jubilados, estudiantes, enfermos crónicos y dependientes, inadaptados sociales, presos, locos, migrantes, niños y niñas, indígenas, campesinos. Aquellos que Galeano llamó los «nadie», aquellos que valen menos que la bala que los mata. Todos estos sectores no están subsumidos por el Capital y son excluidos de sus formas de reproducción. Por eso Dussel afirma que, «La clase es la condición social del oprimido como subsumido por el capital (en la totalidad). El «pueblo» es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad" (1988:372).

Pueblo (como plebe) también incluye sectores que la economía trata de diferenciar y distinguir como «clases medias»: empleados, trabajadores informales, cuentapropistas, especialistas, técnicos, administrativos, pequeños y medianos empresarios, cuadros y funcionarios públicos, militares de bajo y mediano rango, etc. El pueblo en su sentido original es toda la sociedad plebeya, que no se reconoce en las élites y que choca con ella. Pueblo y clase son conceptos diferentes pero relacionados, que sirven para analizar niveles distintos de la realidad. La clase expresa la condición social en la que se estructura el pueblo. Pueblo designa el bloque social plebeyo que no participa del poder elitario. Pero la relación pueblo — clase es evidente, como señala García Linera en «La potencia plebeya»:

> (...) frente al conglomerado social dominante, los miembros de la comunidad se definen como clase porque en términos de sus condiciones de vida, de vínculos económicos consistentes, de actitudes culturales y políticas, su campo de posibilidades (...) se halla en reacciones de subordinación, de sometimiento frente a ellas. Los miembros de una comunidad, en cualquiera de sus formas y por sus vínculos ineludibles frente a estructuras sociales dominantes son, por tanto, clase social (García Linera, 2015:117).

De allí un intento de desligar pueblo y clase, que García Linera entiende como «fruto de la extinción de un tipo de estructuras materiales y simbólicas de la condición de clase» (García Linera, 2015:237), pero no de la condición de clase en sí. En reacción a ella opera una desaparición intencional de la noción de pueblo como plebe y su reducción a «nación», lo que se debe a varios factores que tienen en común un temor de las élites al poder potencial que implica esta categoría. Si el pueblo es la entera nación, es tan pueblo Andrónico Luksic como el trabajador de su banco. Pero esta idea es contra-intuitiva y por más que se intente imponer, el sentido común se resiste a aceptarla. Por eso el art. 5º de la Constitución de 1980 sostiene que la soberanía reside «esencialmente» en la nación. En el resto de las constituciones, europeas y latinoamericanas, se afirma que la soberanía reside en el pueblo, del cual emanan los poderes públicos. Esto implica que el pueblo ejerce esa soberanía directa y secundariamente por medio de sus representantes. No existe la diferencia que instala la Constitución chilena, entre una «soberanía nacional», bajo la tutela directa de quienes administran el Estado y una «soberanía popular», acotada a una función episódica y subalterna.

Un argumento para reprimir la idea de pueblo se asocia a la repugnancia con la que se pronuncia la palabra «populismo». Aunque la ciencia política lleva más de cincuenta años tratando de definir lo populista, para las élites la definición es evidente: es el reconocimiento y la puesta en escena de la contradicción entre la plebe y la aristocracia y la oligarquía. Hofstadter señaló, «Todo el mundo habla de populismo, pero nadie sabe de definirlo» (1981:15).

En el saco del populismo cabe de todo, desde Trump hasta un movimiento social, desde la ultra-derecha alemana a la izquierda latinoamericana, todo y nada a la vez. Lo único que parece definir el populismo es el temor de la élite a un desborde popular. Eugenio Tironi afirma: «La experiencia de consultoría de 'Tironi y Asociados' nos confirma que hemos arribado a un estadio donde lo usual es la ocurrencia de desbordes que siembran la alarma entre la población. Frente a éstos los expertos se dividen y carecen de respuestas indubitables» (2011: 7). Un «desborde popular» (2011:7)

es un proceso en el cual la élite pierde poder y capacidad de control. Puede ser una micro rebeldía local, un estallido social, una rebelión sin orientación o una revolución popular consistente y conducida. Para la lógica de las élites todo cabe en el mismo desborde. De allí que el populismo se haya convertido en el gran demonio de nuestro tiempo. Basta que a un político o a un movimiento se le acuse de «populista» para que se le estigmatice de forma casi irreversible.

Lo que se busca ocultar es la diferencia entre lo popular y lo populista. Si se entiende pueblo como plebe, lo populista es la impostura de lo popular. Cuando el señor Zañartu decía en su afiche que era «puro pueblo» estaba actuando de forma populista porque era evidente que no era un sujeto auténticamente popular. Trump es populista porque manipula las penurias del pueblo, porque él nunca ha vivido en carne propia el desempleo, la lucha por un subsidio o los problemas de los barrios populares. Es un impostor y un manipulador de lo popular.

Otro argumento que se esgrime para rechazar la categoría pueblo nace del rechazo al fascismo. La extrema derecha, en todas sus formas, asume un discurso en que reivindica la representación de lo popular. Hitler usó el lema «Un Pueblo, Un imperio, Un líder». Para el fascismo el pueblo marca un territorio y está unido por una «sangre» común. Los que no comparten esa identidad no caben en el *Volk*. Ese espacio debe ser un todo homogéneo, que debe preservarse limpio de toda desemejanza, de toda impureza que rompa su perfecta simetría. El extraño es una mancha en esa homogeneidad y por eso hay que extirparlo, ya sea judío, musulmán, comunista, gitano u homosexual. Lo importante es su condición de diferente. La esfera se mantiene unida porque en el centro hay un líder que dirige al pueblo. Este liderazgo no es democrático, sino carismático, incuestionable y demanda obediencia y lealtad total. El rol del líder es mantener la unidad del pueblo bajo su mando. Esta concepción «organicista» no es igual a la concepción liberal. El fascismo reconoce y manipula la contradicción entre élite y plebe. Sabe que

es una fuente de tensión social esencial a toda sociedad. Pero la solución que proponen desemboca en la subordinación de la plebe a un liderazgo autoritario que anula el conflicto, imponiendo un nuevo pacto con la élite. Por eso en el nazismo los grandes capitalistas y directores de los grupos industriales también recibieron el título de *Führer*, como líderes orgánicos de sus fábricas o compañías y a los cuales la plebe debía obediencia ciega.

Pueblo sólo se entiende en el marco de la tensión con la oligarquía y la élite, pero no de una forma orgánica, como en el fascismo. Pueblo es una voluntad de ser colectiva, pero siempre libre y en construcción. Es un sujeto político, que se constituye por una decisión ética de ir más allá del yo y el tú, para construir un nosotros que se vincula en libertad. Por eso el pueblo nunca está «unido», pero busca su unidad. Esa búsqueda es siempre imperfecta, precaria y en construcción. Para ser Pueblo es necesario reconocer y aceptar esta dificultad, porque de otra forma la solidaridad se transforma en obligación y la cooperación pasa a ser un mandato. Pedro Lemebel decía: «No defiendo a los homosexuales, porque a veces no tengo nada en común con sus posturas conservadoras, reaccionarias o faranduleras... abogo por 'las homosexualidades' que están en cada uno o una de nosotros, nosotras». El pueblo no articula la lucha «del trabajador», de «la mujer», del «estudiante», del «poblador», «del inmigrante». En el seno del pueblo hay diferentes luchas de trabajadores, mujeres, estudiantes, pobladores o inmigrantes que se integran, sin diluir sus divergencias. Esa experiencia compartida de la injusticia es lo único que constituye al Pueblo; un vínculo solidario, leve y sutil en el día a día, pero rabiosamente potente en el momento en que estalla incontenible, como rebeldía. Pueblo es pluralidad insuperable e irreductible.

10.2 Hacia una ciudadanía compleja

El ejercicio activo de la ciudadanía es tanto un medio como también un fin político, ya que se entiende que son las prácticas

ciudadanas las que originan y permiten el despliegue de los derechos y deberes de las personas. Esta concepción no es de fácil concreción. Como lo expresa Balibar «en el centro de la institución de la ciudadanía, la contradicción nace y renace sin cesar de su relación con la democracia» (Balibar, 2013:9). Esa dialéctica entre ciudadanía y democracia tiene relación con procesos de exclusión e inclusión que involucran a quienes despliegan «luchas por el reconocimiento» (Honneth, 2014). Para mujeres, esclavos, sujetos coloniales, migrantes y en general, para quienes han vivido la discriminación arbitraria por su identidad de género, condición étnica, posición política, marginalidad económica o subalternidad cultural, la conquista de «plena ciudadanía» es en el mejor de los casos el fruto tardío de una larga disputa y en el peor, una barrera jurídico-política que impide el reconocimiento pleno de su dignidad. Para quienes «están en la sociedad, sin ser de la sociedad» (Rancière, 1996), la noción de ciudadanía expresa una formalidad vacía, que prometiendo iguales derechos delimita un «dentro» y un «afuera» de la comunidad política.

Por una parte, la ciudadanía es un medio de control panóptico e inclusión forzada. Hoy eso se expresa desde los sistemas de monitoreo que controlan los datos biométricos de las personas, las cuentas bancarias o las llamadas que se hacen, hasta la vigilancia global de las corporaciones transnacionales por sobre los propios estados. Pero ciudadanía también es un criterio de exclusión. Limita de forma explícita entre nacionales y extranjeros. Durante siglos, las mujeres no fueron ciudadanas de pleno derecho; es decir, fueron excluidas del sufragio pasivo y activo. Y de forma práctica también pone al margen a los ciudadanos «pasivos»: niños y jóvenes, adultos mayores, enfermos y dependientes, presidiarios, entre otros. Un conjunto de personas que viven su ciudadanía en estado de latencia, ya que sus posibilidades de ejercicio de derechos y deberes exigen ser subsidiadas por un sistema de delegación y representación de intereses. Además, la idea de ciudadanía no siempre logra dar

cuenta de la realidad de quienes Spivak llama los «subalternos», aquellas personas que no poseen un lugar de enunciación de su propia palabra. Es interpretado, se habla por ellos, pero no intervienen directamente en el espacio público donde se ejerce la razón comunicativa. En América Latina, este campo subalterno ha sido muy importante históricamente y abarca a quienes no han tenido voz propia en la construcción de los Estados nacionales. Por mucho tiempo abarcó a los pueblos indígenas y afrodescendientes, aunque en las últimas décadas este campo ha levantado una voz propia y consistente. No obstante, sigue existiendo un enorme ámbito de personas que, proviniendo de los sectores populares, no poseen un lugar de enunciación de su propia palabra. Es un ámbito de personas que vive en la economía sumergida e informal y, para qué negarlo, en una economía ilícita ampliamente extendida, de la que se es parte de forma involuntaria y de la que es casi imposible sustraerse. Para este amplio campo de personas, la relación con el Estado está marcada por relaciones de conflicto más que de acceso a derechos Esto representa un desafío muy complejo a la hora de generar procesos de formación ciudadana.

Esta tensión sólo puede resolverse asegurando universalmente «el derecho a tener derechos», lo que implica afirmar el carácter incierto, indeterminado e inconcluso de la ciudadanía realmente existente. Si se parte de «la posibilidad de no ser excluido/a por el derecho a luchar por sus derechos» (Balibar, 2013:109) las fronteras de la ciudadanía se tornan esencialmente flexibles, porosas y permeables a la disputa política, inherente al pluralismo agonístico, donde las instituciones democráticas pueden subsumir cada conflicto, pero a la vez esas instituciones se convierten en espacios en los cuales puede emerger una nueva conflictividad (Mouffe, 2003).

La noción clásica de ciudadanía priorizaba el rol aristocrático de los *optimates*, considerados como los buenos ciudadanos (*optimus*) aptos para controlar la *res pública,* a diferencia de los *populares*. De esa manera la facción aristocrática asumía tener el monopolio de los valores

morales que permitían el mantenimiento de la *dignitas* necesaria para el sostenimiento material y la seguridad jurídica, que atendía a la tranquilidad del pueblo. Esto se debía a su disponibilidad de tiempo y libertad económica, lo que se expresa en la noción de *otium cum dignitate*. El *otium* no sólo era una actividad individual, sino ante todo un estado de calma o paz social, fruto de la estabilidad institucional. Pero también se expresaba en la posibilidad de los *optimus* de dedicarse a actividades reflexivas adecuadas para un ciudadano romano que se ha retirado de la vida pública entendida como *negotium*. Este elitismo lo expresa Cicerón en repetidas ocasiones señalando que los *optimates,* a diferencia de los *populares,* no buscan el aplauso de la gente, sino tratan de obtener el reconocimiento de los *optimus quisque*, los ciudadanos romanos de buena casta.

A la vez, la misma evidencia histórica de Roma muestra distintas *Secessio plebis,* momentos de revuelta social de la *plebe*, en una forma que anticipa lo que hoy llamaríamos huelga general. Martínez Lazy (1995:81ss) tipifica las formas de revuelta y revolución en el período greco-romano distinguiendo entre nuevas tiranías, movimientos de masas, enfrentamientos internos de carácter socio-político, revoluciones desde arriba, movimientos revolucionarios completos, revoluciones legales y conflictos socioeconómicos bajo el protectorado romano, incluyendo las rebeliones de esclavos. Una de esas secesiones, la de 287 a.C., se convirtió en un acontecimiento central para la historia constitucional occidental, ya que su vía de solución político-institucional estableció la validez jurídica del *plebis scitum* o referéndum, como mecanismo de consulta de la voluntad ciudadana hasta el presente. Estas secesiones de la plebe evidencian que existía, ya en la antigüedad, momentos de impugnación de la *dignitas* en su forma adquirida o heredada, por lo que los *optimates* debían intentar legitimar constantemente el valor de su dignidad específica, bajo la idea de no buscar su propio bien, sino el bien común. El ideal específico para ello era mantener estrictamente separados el plano del interés personal y el público material, buscando el *otium,*

cum dignitate, entendido como la calma política, que surge del mantenimiento del *status quo.*

En cambio, la idea contemporánea de ciudadanía remite a un polisémico conjunto de referencias que revelan una serie de tensiones conceptuales y procedimentales. Por ciudadanía no se entiende siempre lo mismo. Se trata de una categoría que puede expresar o remitir a ideas contradictorias. El principal punto de discrepancia y diferenciación tiene relación con la forma en que se entiende el vínculo que une a las personas con el Estado. Por una parte, sólo se puede entender la ciudadanía de cara a la pertenencia a un Estado nacional que reconoce, tipifica, ordena y sanciona el ejercicio de los derechos y deberes individuales y que dicta criterios de pertenencia y membresía. Pero esta ineludible relación entre las individualidades y el Estado, mediada por una noción de ciudadanía determinada, no implica que la condición ciudadana se pueda reducir a lo que el Estado ordena, prohíbe o mandata fácticamente en un momento histórico determinado. La ciudadanía es también construcción de nuevas relaciones de poder, más legítimas e innovadoras, que superen el marco jurídico y político existente. De esa forma Giroux define ciudadanía en términos pedagógicos como «Un proceso de regulación moral y de producción cultural, dentro del cual se estructuran subjetividades particulares en torno a lo que significa el hecho de ser miembro de un Estado nacional» (Giroux, 2006:23). Esa situación muestra una ineludible tensión creadora que atañe al proceso de inclusión y exclusión, inherente a ese vínculo estructural.

Otro aspecto que complejiza la delimitación conceptual de la ciudadanía radica en los paradigmas políticos que subyacen en un debate mayor que atraviesa las tradiciones liberales, comunitaristas y republicanas. Para la perspectiva liberal «el estatuto del ciudadano se determina fundamentalmente por sus derechos negativos» (Habermas 2004:199). Por ello la ausencia de interferencia externa, en la perspectiva de Benjamin Constant e Isaiah Berlin, constituye una clave definitoria, basada en la ausencia de coerciones que

imposibiliten a cada cual buscar su interés privado dentro de los límites de la ley (Berlin 2004:53).

10.3 La crítica al paradigma liberal de ciudadanía

Los enfoques liberales de ciudadanía presuponen que la preeminencia de la libertad negativa, pero los derechos negativos, como la libertad de expresión o movilidad no bastan para las personas que no poseen la capacidad real de ejercerlos, tal como han criticado Nussbaum y Sen (1996) desde el enfoque de capacidades.

Los autores comunitaristas cómo Walzer, Taylos, MacIntyire, Sandel, entre otros, proponen un modelo perfeccionista de ciudadanía, que enfatiza la primacía de «lo bueno» (en perspectiva teleológica) por sobre «lo justo» (priorizado por el liberalismo, en perspectiva deontológica kantiana) y por ello recalcan la exigibilidad de los deberes del individuo ante su comunidad. Esta perspectiva cuestiona la ruptura liberal entre la «esfera privada», propia de las convicciones y adhesiones personales a diferentes doctrinas comprehensivas del bien, y la «esfera pública», regida por argumentos racionales que poseen pretensión de universalidad. Para los comunitaristas esta dicotomía lleva a la ciudadanía a una disyuntiva entre la dimensión de la vida personal, íntima, como esfera prepolítica y la esfera de la vida pública, regida por la razón valóricamente neutral. En esa elección la esfera privada siempre tiende a tener prioridad, relegando la vida pública a un mínimo interés basado en la no interferencia de las propias opciones individuales.

Los comunitaristas sostienen que el ámbito de las decisiones institucionales opera bajo las premisas de una racionalidad procesal valorativamente neutral, mientras la esfera íntima en base a valoraciones pre-racionales. Esta situación llamada «paradoja del liberalismo tardío», conduce a una división del trabajo entre el cientificismo, enfocado desde un positivismo reduccionista en la esfera pública y el subjetivismo, fundado en el existencialismo decisionista

que prevalece en la esfera privada (Apel,1986:113). Todo intento de integrar estos polos, es normalmente atacado como un intento ideológico por restringir la libertad individual. En consecuencia, las convenciones públicas, explicitas o implícitas, carentes de fundamentación o legitimación ética, se validan fácticamente por el «libre acuerdo» de los participantes en el contrato político. Pero este criterio enfrenta un permanente cuestionamiento a su legitimidad por parte de quienes han sido excluidos históricamente en esa esfera decisional (Apel y Dussel 2005:309).

La validez de las observaciones y críticas comunitaristas no logran resolver un punto clave, referido a la armonización de las distintas cosmovisiones y propuestas de vida buena que coexisten en una sociedad, y la forma de establecer mecanismos no arbitrarios que permitan delimitar deberes y compromisos activos de la ciudadanía. En ese ámbito, la falta de distinción entre vida privada/vida pública y la imposición de deberes coactivamente exigibles en la esfera personal, tienen el riesgo de encallar en el convencionalismo, el colectivismo, la «orientación al objetivo» o la subordinación acrítica a una axiología material, que genere conflictos irresolubles en una sociedad moralmente pluralista.

Estas dificultades, propias de los enfoques liberales y comunitaristas, encuentran una respuesta desde la tradición republicana, que se arraiga en la noción de ciudadanía que se perfiló conceptualmente durante la Revolución Francesa por medio de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789. Este texto fundamental asumió la distinción propuesta por Rousseau entre «hombre» y «ciudadano», cómo los dos polos en la tensión individuo-Estado, en tanto expresiones de los derechos naturales y de los derechos civiles, respectivamente. En tanto individuos, hombres y mujeres son libres para buscar pluralistamente su felicidad particular, entendida en continuidad con la tradición clásica, que la comprende como εὐδαιμονία, fin supremo del proyecto vital. Pero en tanto ciudadanos y ciudadanas, partícipes del pacto político contractual

de la sociedad, deben respetar límites basados en unos mínimos de justicia. En palabras de Rousseau "Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que intente y que pueda alcanzar. Lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee" (Rousseau, 2011:54).

De igual forma la ciudadanía republicana prioriza la primacía de «lo justo» por sobre las diferentes concepciones del «bien» que manejen las personas y que determinen sus preferencias y deseos de felicidad. Por lo tanto, es una esfera acotada de la vida, ligada a la participación en sociedad mediante instituciones que permitan acceder a los niveles indispensables para poner en práctica un plan vital, dentro de en un marco de pluralismo moral razonable. De esa forma la «libertad negativa» priorizada por el liberalismo, se ve complementada por unos deberes, valorados en sintonía con la perspectiva comunitarista. Para la tradición republicana es indispensable garantizar ciertas «libertades positivas», en la línea de la ciudadanía social expuesta por Marshall y Bottomore (1998), que podríamos asimilar a los «bienes sociales primarios» en un sentido rawlsiano (Rawls, 1979:341), que garanticen la satisfacción de las «necesidades» fundamentales del individuo, en colaboración con los demás.

Este enfoque entiende la ciudadanía como pertenencia y participación de las personas en el Estado-nación, a distintas escalas, con diferentes formas de reconocimiento y por medio de variados mecanismos de actuación, presuponiendo unos derechos individuales fundamentales, así como unas obligaciones individuales y responsabilidades colectivas en el contexto de un marco jurídico democráticamente sancionado. Otro aspecto recalcado por la ciudadanía "republicana" es la voluntad de superar el principio de subordinación (Balibar, 2013:43). Desde esta perspectiva y bajo la noción de iguales derechos y deberes, ciudadanía se concibe como lo opuesto a la sujeción pasiva y desigual del «súbdito», que implica una condición subalterna y subordinada. La ciudadanía republicana, forjada al calor de la revolución francesa, transforma a los súbditos

en ciudadanos con derechos políticos garantizados por medio de 4 artículos de la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano» de 1789, lo que implicó dar espacio de acción a personas con capacidad social y política, habilitadas para actuar con autonomía moral, en un marco de libertad e igualdad.

Sin embargo, la condición ciudadana mantiene un grado de continuidad con la posición del súbdito, en cuanto las personas continúan «sujetas», pero ya no al poder absoluto de un rey, sino al poder limitado de la ley. Como «sujetos de derecho» la ciudadanía sigue estando determinada, pero ahora por un estado de derecho, entendido como un sistema de reconocimientos y delimitaciones de las diferencias, prerrogativas, condiciones, deseos y pulsiones humanas. Desde esta delimitación normativa la ciudadanía republicana se distancia de una visión liberal que sólo reconoce a los individuos, dispersos en la búsqueda de sus propios intereses en el plano general de la sociedad civil, pero fundamentalmente replegados en la esfera mercantil. A la vez también se aparta de las experiencias colectivistas del siglo XX que no reconocieron la condición activa de la ciudadanía, reduciéndola a una sujeción pasiva y desigual ante la arbitrariedad y paternalismo del Estado.

Entre estas experiencias de ciudadanía subalterna cabe la de las mujeres. Es recordada la fuerza de Julieta Kirkwood al decir «Democracia en el país y en la casa», representativo del movimiento feminista de la resistencia a la dictadura militar (Vargas, 2008), que sintetizó la falsa dicotomía entre el espacio público (masculino) y privado (femenino), denunciando las prácticas de dominación autoritaria y violenta basadas en el género, que se mantienen en el seno de lo doméstico como espacio al que no llega el ejercicio de la ciudadanía.

En el fondo la noción republicana se contrapone a una concepción «hegeliana» del Estado, que considera que el poder estatal monopoliza la defensa de la voluntad general, mientras la sociedad

civil sólo constituye un campo de voluntades particulares, dispersas e inconmensurables. Frente a esa visión la tradición republicana comprende que la ciudadanía es capaz, por sí misma y bajo ciertas condiciones formales, de llegar a integrar intereses parciales en la búsqueda de una voluntad general, sin que ello presuponga un pueblo homogéneo, sin contradicciones de ninguna clase, donde los individuos renuncien a cualquier deseo individual en nombre de los intereses colectivos. Se entronca así con el ideal tocquevilliano que propugna establecer una sociedad que se «gobierne por sí misma» (Tocqueville, 2004: 57).

10.4 Ciudadanía dialógica

Esta visión exige un marco de fundamentación última, en el plano filosófico y epistemológico. Este fundamento pasa por el reconocimiento del carácter social de la construcción del marco normativo de la convivencia política. Para ello cabe referirse al giro semántico-pragmático que implica cambiar el kantiano *Faktum der Vernunft* por el *Faktum* de la comunicación como fundamento de una ética pública (Apel, 1983). Se trata de un tránsito que va del «yo pienso» kantiano a un «nosotros argumentamos» que se expresa en el criterio regulativo de la «comunidad ideal de argumentación» (Apel, 1991:21). Este planteamiento implica reconocer un punto de partida intersubjetivo en el ejercicio de la ciudadanía (Cortina,1985:82). Desde esta perspectiva las pretensiones de validez discursiva deben asumir un punto de vista universalista, pero diferente a la universalidad que emerge desde la neutralidad respecto a valores propios del cientificismo. Se trataría de un universalismo "trascendentalmente reflexivo" que supere el solipsismo metodológico al que conduce la "paradoja del liberalismo tardío" (Apel, 1986:113). Se requiere una racionalidad que permita un ejercicio de la ciudadanía desde una perspectiva relacional, basándose en la dimensión comunicativa de la intersubjetividad. Por medio de este principio opera una transformación dialógica del imperativo categórico kantiano, basada en la caracterización del discurso argumentativo como "medio indis-

pensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y el derecho" (Apel, 1991:148). Esta fundamentación normativa permite superar los defectos del "maximalismo agathológico", propio del comunitarismo, sentando las bases de un pluralismo valorativo que permite la integración de personas, pueblos y culturas con diferentes intereses y tradiciones valorativas de mundos vitales (Apel, 1986:93).

La ciudadanía republicana busca integrar la responsabilidad (acentuada por la mirada liberal) y la solidaridad (priorizada desde la óptica comunitaria) en tanto se reconoce que la «responsabilidad solidaria» es una condición trascendental en la comunicación intersubjetiva. De esta forma los criterios de validez normativa de la ciudadanía obligan a comprometerse a «trabajar activamente por elevar el nivel material y cultural de los afectados, de forma que ellos mismos puedan defender sus intereses» (Cortina, 2007:120).

Esta perspectiva dinámica y «agonística» permite amparar un «concepto hodierno de ciudadanía» como el que propone Adela Cortina (1998:35). Bajo su criterio, una noción actualizada de la condición ciudadana obliga a reconocer sus distintas dimensiones, que poliédricamente abarcan aspectos políticos, cívicos, sociales, económicos, interculturales y cosmopolitas. Un discurso de Olof Palme, ante el Congreso del Partido Socialdemócrata sueco del 28 de septiembre de 1975, permite entender esta visión compleja de la ciudadanía que incorpora las distintas dimensiones de la vida democrática: «Para nosotros democracia es una cuestión de dignidad humana. Incluye las libertades políticas, el derecho a expresar nuestros puntos de vista, a criticar e influir en la opinión. Abarca el derecho a la salud, trabajo, educación y seguridad social» (1975:1)

Estos aspectos de la ciudadanía no están dados *a priori*, sino que se despliegan institucionalmente de forma histórica, con síntesis particulares que asumen las especificidades de las distintas escalas

territoriales y singularidades culturales. De esa manera la ciudadanía se resignifica, mutando de un estatus jurídico inmodificable para ser un proyecto de expansión progresiva de las condiciones de justicia que permitan la dignidad humana.

Si la ciudadanía es una condición que supera la mera membresía de un Estado, se debería entender como una «práctica social» (MacIntyre, 1984) que posee unas finalidades, un *telos* propio. No solo se es ciudadano/a de un Estado, se es ciudadano/a «para» el ejercicio de determinadas acciones que poseen un sentido propio y específico. Desde ahí se puede decir que la ciudadanía tiene finalidades cívicas, políticas, económicas, sociales, culturales y cosmopolitas. Y los Estados deben reconocer en su ejercicio estos fines, en la forma de derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y cosmopolitas. Adela Cortina (1998) ha trabajado de forma muy pedagógica, la especificidad de estas dimensiones de la ciudadanía:

Tabla 1. Dimensiones de la ciudadanía

DIMENSIÓN	FUNDAMENTO	EJERCICIO
Ciudadanía civil	Las personas como parte de la sociedad civil, que constituye el "Tercer Sector", diferenciado del Estado y el Mercado. En esta esfera se busca por medio de la acción colectiva contribuir al interés general.	Las personas organizadas autónomamente, en movimientos, asociaciones, grupos de interés, que inciden y solucionan los problemas que enfrentan en su propia escala de necesidades.
Ciudadanía política	El individuo forja una relación con su comunidad política de pertenencia. El estatus de ciudadano es el reconocimiento de esa pertenencia, regulándola por medio del derecho.	La ciudadanía política implica el derecho y el deber de participar de las cuestiones públicas, deliberando y decidiendo en libertad e igualdad.

Ciudadanía económica	Las personas afectamos y somos afectadas por las decisiones y procesos económicos. De allí surge la obligación de que los procesos económicos involucren a los afectados (*stakeholders*), directos e indirectos, en sus ciclos y dinámicas.	Se es ciudadano económico por ejercer el derecho a la iniciativa productiva y económica, pero también a controlar esa actividad en tanto las actividades económicas demandan una licencia social para su ejercicio, no solo una licencia legal.
Ciudadanía social	La pertenencia a la comunidad política implica unos derechos sociales fundamentales (trabajo, salud, vivienda, educación, prestaciones de emergencia, etc.) como mínimos de justicia que permiten garantizar la igualdad y la libertad.	Las políticas públicas que implementan los derechos sociales no sólo demandan una ciudadanía pasiva receptora, son también activa y creadora, que coparticipa del diseño, ejecución y evaluación de estas políticas sociales.
Ciudadanía cultural / intercultural	La ciudadanía implica el reconocimiento del ejercicio de las propias tradiciones, y prácticas culturales específicas, pero también su intercambio en pie de igualdad con otras culturas en las que se expresa una identidad particular.	Este ejercicio presupone que las diferentes culturas tienen igual dignidad, aunque tengamos preferencias y valoraciones diferenciadas de ellas.
Ciudadanía cosmopolita	Los derechos y los deberes ciudadanos trascienden los límites y fronteras del Estado nacional. De allí que es posible ser "ciudadanos del mundo" bajo un fundamento ético, aunque esa ciudadanía no pueda ser totalmente efectiva mientras no exista un orden político cosmopolita.	El Derecho internacional de los derechos humanos es el germen de esta ciudadanía cosmopolita.

Fuente: Adaptación a partir de Cortina (1998)

XI
Dignificar la educación

Si el humanismo es un imperialismo,
¿puede dejar de serlo?
¿Y qué querría decir dejar de serlo?
¿O sólo nos queda deshacernos completamente de él,
como ya ha empezado a hacer el tecnocapitalismo
y su cuarta revolución industrial

Marina Garcés

La diputada María Angélica Cordero ha señalado en televisión en más de alguna oportunidad que, "mi voto de persona universitaria vale 10 veces más que el de mi asesora de hogar". Ese tipo de afirmaciones exige revisar la idea extendida que sostiene que "la educación dignifica". ¿Qué significado asume esa frase, si implícitamente puede llevar a considerar que las personas que no han accedido a la educación formal son menos dignas?

Más ampliamente, lo que se debe analizar son las condiciones de educabilidad y educatividad en y para la dignidad. ¿Qué puede representar y como se ejercita una educación para una vida digna? ¿Se puede educar en la dignidad, tanto para vivir dignamente, como para reconocer la dignidad ajena, común y compartida? ¿Cuál es el valor específicamente dignificante que confiere la acción educativa? ¿Qué tipo de procesos educativos dignifican: los que transfieren

capacidad técnica, cualificación interpersonal, criterio moral, creatividad innovadora, espiritualidad y trascendencia? Por otra parte, si aceptamos que la educación recibida confiere una mayor dignidad al que la obtiene respecto al que no accede a ella ¿afecta eso a la dignidad universal?

11.1 Educabilidad y educatividad de la dignidad

Como ya exploramos, la dignidad es a la vez ontológica y adquirida, en tanto, es la condición propia de quién "pudiendo ser", no es aún. El inacabamiento es lo que constituye el ser y por ello la incompletitud también es posibilidad, apertura y proyecto. ¿Cómo hablar de una dignidad inacabada? Una forma de abordarlo es asumir la distinción que propuso López Aranguren (2011) respecto a las dimensiones de la moralidad, para hablar de "dignidad como estructura" en tanto capacidad antropológica dada y "dignidad como contenido", en tanto potencialidad a desplegar:

Hablar de dignidad como estructura permite afirmar la educabilidad universal de la dignidad humana, en tanto base" antropológica, condición de entrada, o propiedad humana que habilita a un proceso de dignificación determinado. Esta estructura remite a las experiencias fundamentales que configuran las formas humanas de vida, las circunstancias constitutivas de lo humano, y que sin ser definitorias de una "esencia" o "naturaleza", expresan necesidades universalizables y una esfera de experiencias originarias, que cualquier vida humana enfrenta y que obligan a efectuar opciones fundamentales.

Por "dignidad como contenido" se puede entender la adquisición, apropiación y transmisión de proyectos sustantivos de dignidad, que actualizan esa estructura común y habilitante, por medio de aprendizajes sociales, entre los cuales adquieren relevancia las "doctrinas comprehensivas del bien", las "tradiciones espirituales" y en general todas las teorías de la justicia o visiones teleológicas que dan un horizonte de sentido a la vida digna. Pero también se

debería considerar la adquisición de "capacidades humanas", como las entiende Martha Nussbaum (2012) en el sentido de capacidad de agencia real, basada en circunstancias personales y sociales, que permiten ejercer la "libertad de lograr" de acuerdo con una concepción del bien específica a la que se adhiera.

No comparto la visión de Nussbaum respeto a que esas capacidades o funciones se den en todas las culturas y que en esa ligazón se defina nuestra humanidad común. Como ella misma asume, ello implicaría adherir a una noción "esencialista" de la naturaleza humana, o que al menos considere "que la vida humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios" (Nussbaum, 1992:205). Sin embargo, es posible definir unos umbrales mínimos expresados en la forma de capacidades humanas universalizables, que operen como requisito mínimo de cara al respeto de la dignidad. Esta es una tarea especialmente política, que no se puede desligar de una deliberación sobre los fines de la sociedad y presupone armonizar distintas teorías del bien y la justicia que permitan evaluar el orden fáctico de cara al objetivo de facilitar una vida digna.

La exigencia al Estado no es asumir una propuesta específica de dignidad, sino poner a disposición de la comunidad política los recursos y condiciones necesarios para que cada cual pueda llegar a vivir dignamente. De esa manera se puede compatibilizar el principio de la "dignidad como estructura", fundamentada en un sentido no naturalista y una noción de "dignidad como contenido", que progresivamente de espacio a procesos de dignificación plural, incremental, variada y permanente, propia de un ser humano concreto y a la vez inacabado, indeterminado, constituido, pero al mismo tiempo arrojado a la existencia.

11.2 Paradigmas educativos en disputa

La relación entre dignidad y educación se esclarece en tanto las instituciones sociales y políticas deben ofrecer capacidades, histó-

ricamente situadas, que permitan la dignificación de la vida. Esta constatación explica los diferentes modelos y racionalidades históricas que han buscado responder a ese objetivo. Una apretada revisión muestra los siguientes paradigmas educativos:

-Educación moral tradicional, para "súbditos", "siervos" o "fieles":

En la tradición pre-republicana la noción de dignidad no queda configurada como tal. Bajo el absolutismo monárquico, la educación moral de los súbditos es una formación confesional, basada en la adscripción acrítica a la doctrina oficial del Estado y orientada a la adquisición de virtudes, entendidas como hábitos consolidados definidos ex ante por la autoridad civil y religiosa. En ese marco, se inscriben los catecismos católicos y protestantes, que sintetizaban tanto una doctrina religiosa, como también una orientación a la acción moral cívica.

-El modelo "napoleónico", ciudadanos para la república:

Con la revolución francesa y la emancipación latinoamericana se produce la incorporación de la noción de ciudadanía, entendida en sintonía con tradiciones republicanas anteriores, pero que habían sido opacadas por el modelo absolutista imperante desde el siglo XVI. Bajo este modelo se impone una idea de la formación de la ciudadanía bajo nuevos "catecismos patrióticos", de carácter secular, pero igualmente prescriptivos de ciertos núcleos valorativos fundamentales. En esa lógica se entiende que los deberes del ciudadano anteceden a sus derechos.

Los ciudadanos se ofrecen por la patria, por su salvación y por su gloria. La ciudadanía implica ante todo el deber de la ofrenda a la causa nacional. Se educa, por lo tanto, a ciudadanos para el Estado que contraigan un deber con su expansión, desarrollo, sostenimiento. En este sentido hay una educación patriótica, nacionalista, que reemplazando la confesionalidad religiosa instaura un nuevo

catecismo cívico basado en una doctrina oficial que promueve una identidad homogénea, normativizada, integradora y centralista. La tarea fundamental de la escuela pública es disciplinar a los niños y niñas, educar en el civismo como una forma de "civilizar" e incorporar en la civilización occidental. Tras esta visión se advierte una noción hegeliana del Estado entendido como el único ente que armoniza la voluntad general. Al contrario, la sociedad civil solo es el conjunto inarmónico de intereses particulares de los individuos.

-Educación para el mercado:

Desde inicios de los años ochenta, la implementación del modelo económico neoliberal ha variado esta funcionalidad patriótico-integradora de la escuela, ya que el nuevo paradigma sostiene que el orden social lo armoniza el mercado autorregulado y auto-organizado y no el Estado, tal como lo hizo el paradigma anterior. En ese marco, ya no es aceptable que el Estado induzca las preferencias subjetivas de la ciudadanía. El rol de la escuela es capacitar para incorporarse en el mercado, ya sea como emprendedores o como mano de obra calificada.

En esta lógica no cabe una formación para la democracia o la adscripción a una idea de "deberes públicos activos", ya que el libre juego espontáneo de las ofertas políticas debe servir para orientar e informar las preferencias de los actores privados. La formación de valoraciones últimas o la educación en doctrinas comprehensivas del bien (religiosas, valóricas, cosmovisivas) solo caben en la medida en que los padres las "adquieren" para sus hijos en el mercado educativo. Es una preferencia en el ámbito privado, bajo una lógica contractual. El Estado no puede promover una noción de derechos, ya que sería acusado de adoctrinamiento. La única formación cívica que se admite es procedimental (una introducción al funcionamiento constitucional) que enfatice la "libertad negativa", entendida como ausencia de coacción externa al individuo.

-Educación para la dignidad democrática:

Frente a las limitaciones y reduccionismos de los modelos anteriores, en la actualidad se busca un tercer paradigma que consista en un modelo de formación ciudadana integral que forma para la democracia. En relación con el modelo napoleónico, o patriótico-tradicional, existe un acuerdo respecto a que -en lo sustancial- deberían existir valoraciones mínimas compartidas por una sociedad. Esas valoraciones deben dar fuente a deberes cívicos ante el Estado, pero también frente a las demás personas y organizaciones, así como, esos deberes solo se pueden entender bajo la lógica de un enfoque de derechos, donde los deberes no son más que la contracara deontológica de un derecho positivado que demanda un compromiso activo. El deber de los ciudadanos no es ante el Estado, sino ante la sociedad en su conjunto y de allí que el Estado deba promover una formación para la democracia. Esta formación debe incorporar una dimensión procedimental, una "instrucción" básica sobre las instituciones, normas, leyes, reglas, que constituyen el marco en el cual se desarrolla la vida social y política. Pero eso no basta. Es necesario que la información se traduzca en la consolidación de hábitos de ciudadanía, entendidos como capacidad de agencia.

Esta situación engarza de manera estructural la formación para la ciudadanía con la educación para la vida en democracia, entendida no sólo como un asunto institucional, sino cómo "una forma de vida" (Dewey, 2017). En ese modelo la escuela ocupa un rol de laboratorio, en el cual el conocimiento cívico-normativo no basta y no está separado ni disociado de la experiencia. Al contrario, la educación para la vida democrática se sostiene y se desenvuelve por medio de procesos escolares como una práctica integradora de saberes y actitudes ciudadanas puestas en práctica en el presente.

Pero junto a lo anterior la educación ciudadana, bajo un enfoque republicano, debe asumir roles más amplios, ligados a la formación

de la propia comprensión de la persona como "sujeto" político. Eso implica un posicionamiento filosófico-antropológico que fundamente sus valoraciones morales, modelando el proceso de individuación, junto al respeto por la alteridad como compromiso colectivo con la conservación y transformación del orden social. Esta esfera "ético-política" de la educación debe lograr aprendizajes actitudinales, por medio de metodologías activas, en ámbitos ligados al sentido de asociatividad, pertenencia, empatía, adaptación y convivencialidad, que permitan fortalecer la capacidad de agencia en la vida social y política (Pagès, 2009).

Esa doble dimensión (cívico-normativa y ético-política) demuestra que la educación ciudadana se inscribe dentro de una tensión que transita entre la adaptación funcional del sujeto al estado de derecho y su capacitación para la transformación crítica de ese mismo Estado, de acuerdo con criterios mínimos de justicia. De allí que este proceso educativo deba formar hábitos virtuosos de "vida buena" en relacionalidad. Para eso requiere generar saberes críticos que cuestionen la propia facticidad histórica, desde criterios éticos con pretensión de validez intersubjetiva y universalizable.

La educación puede ser un programa dignificante solamente si genera procesos y acciones que conduzcan a la introyección de valores y criterios que permitan el ejercicio de derechos y a la vez habilite a asumir formas de responsabilidad que impliquen la autorregulación y restricción moral autónoma. No toda forma de educación es en sí misma dignificadora, aunque brinde prestigio y reconocimiento social a quién la adquiera. No es un proceso que se logre únicamente en el ámbito educacional formal, sino que puede ocurrir por medio de la participación en espacios de educación no formal y ante todo por los modos de sociabilidad informal en los que se adquieran las más diversas experiencias y competencias vitales (Magendzo y Arias, 2015).

11.3 Enfoques para una educación dignificante

A partir de los modelos anteriores es posible, en apretada síntesis, identificar diferentes enfoques teórico-prácticos que delimiten las formas como se puede "educar para la dignidad" en la actualidad:

-Enfoque liberal neutralista:

Es un modelo que se desprende del enfoque del liberalismo político de John Rawls. En este modelo la escuela pública debe ser muy cuidadosa de no inducir a los estudiantes una estima particular por alguna "doctrina comprehensiva del bien". A diferencia del modelo de la educación de mercado, es necesaria una escuela pública que permita instaurar un principio de justicia, entendido cono equidad e imparcialidad. Esta escuela debe permitir acceder y vivenciar unos "bienes primarios", entendidos como libertades básicas, libertad de movimiento y de elección profesional, ejercicio de poderes y prerrogativas, capacidad de lograr ingresos y riqueza, y unas bases sociales del respeto a uno mismo. Además, la escuela pública debe formar juicio crítico para juzgar argumentos desde el criterio de lo "razonable", de modo que permita generar un "consenso traslapado" que dé prioridad a lo justo.

-Enfoque liberal perfeccionista:

Otros autores liberales consideran que el Estado no puede ser absolutamente neutral valorativamente y se debe ir más allá. De alguna forma, eso es lo que buscan Amartya Sen y Martha Nussbaum por medio del enfoque de capacidades. Bajo este modelo, lo que la educación debe promover no es la satisfacción de las personas o un incremento de cantidad de recursos con que cuentan para llevar un tipo de vida u otra, sino fundamentalmente debe contribuir a lo que estas personas son capaces de hacer o ser realmente. Más que ofrecer o definir unos "bienes primarios" universalizables, lo que se debe promover es la capacidad de acceso a esos bienes. De

esa forma, se puede usar una metáfora: para andar en bicicleta hay que contar con una bicicleta, pero también hay que poder andar en bicicleta. Para poder formar en ciudadanía no basta una ciudadanía entendida como titularidad jurídica. Es necesario que las personas puedan llegar a ejercer esa ciudadanía de forma activa, para lo cual deben tener la capacidad de ejercer esa ciudadanía. Joseph Raz (1986), otro autor liberal perfeccionista, sostiene que el Estado por medio de la educación pública, no se debe inhibir a la hora de promover ciertos valores necesarios y básicos para la vida democrática, como la autonomía y el pluralismo moral que son condición de posibilidad para el ejercicio de la democracia.

-Enfoque del patriotismo constitucional:

Desde una lógica republicana que promueva un Estado social y democrático de derecho, es fundamental vincular la educación en ciudadanía con los derechos humanos y los principios fundamentales del Estado democrático (Habermas, 1989:94). Este enfoque busca cohesionar a la sociedad bajo la noción del "patriotismo constitucional" o basado en la constitución, que se diferencia del patriotismo tradicional porque este último se basa en la común herencia de la sangre o la tierra. El patriotismo constitucional supone que no importa el origen étnico o las diferencias respecto a los "sentimientos" de las personas ante los símbolos o tradiciones nacionales. El punto de vinculación es la común adhesión a unos principios constitucionales vinculantes.

Para otros autores esto es muy abstracto y necesita cierto anclaje vital. Charles Taylor reutiliza la noción de *Sittlichkeit* (eticidad o vida ética), categoría utilizada por Hegel, para referirse "a las obligaciones morales que tengo con respecto a la comunidad actual de la que soy parte" (Taylor, 1975:376). Esta *Sittlichkeit* se debe enraizar, no se da desde cero. En una línea similar, Michael Walzer argumenta que el compromiso o deber cívico empieza por un deber con los

más cercanos, los que están a mi alrededor, para poder llegar a los más lejanos, es decir, un compromiso solidario con los que están en la primera línea de proximidad no impide una solidaridad internacional o global. En este contexto es relevante el desarrollo de capacidades ciudadanas para la construcción social de la ciudadanía obliga a la institución pública escolar a asumir un rol determinante en la conformación de una "subjetividad" que, abandonando la sujeción heterónoma a la voluntad absoluta de un soberano despótico, permita el ejercicio de una "obediencia crítica" a la Constitución, como expresión democrática de la voluntad general.

En coherencia, se debe permitir a las personas una comprensión cabal de la dimensión normativa de la convivencia social. Para ello sus procesos fundamentales tienen que dar cuenta de la naturaleza del poder como forma de regulación sociopolítica, su conformación institucional a través del Estado y sus formas procedimentales de regulación de la vida en común. Este rol define la dimensión "cívico-normativa" de la formación ciudadana, que suele identificarse como una alfabetización constitucional, abarcando la introducción a los poderes del Estado, a los derechos y deberes individuales y colectivos, el análisis y valoración de normativas de DDHH consagradas en tratados internacionales y el funcionamiento de la institucionalidad pública.

-Educación liberadora latinoamericana:

Desde América Latina se ha reflexionado ampliamente sobre formación ciudadana y educación. En esta tradición destaca la educación liberadora, que han propuesto autores como Paulo Freire (1989), Ignacio Ellacuría (1994) e Ignacio Martín Baró (1998) y Magendzo (1999). Freire parte por considerar que la educación tradicional es una educación "bancaria", es decir, que deposita conocimientos en sujetos a los que presupone entes vacíos, sin conocimientos ni experiencias previas. Este modelo produce dominación por medio de la pasividad y fatalismo en los sujetos, que no conceptualizan

la posibilidad de un cambio en sus condiciones de vida o en la sociedad. Para Freire, enseñar no es transferir conocimiento, sino crear las posibilidades para su propia producción o construcción.

El cambio pedagógico fundamental es necesario que acontezca tanto en el educador como en el educando, para que sean liberados de su pensamiento inauténtico. Al decir de Freire, todos nos educamos y nos liberamos entre todos, si un educador no está liberado no podrá promover la liberación de sus educandos. Ello implica un compromiso ético fundamental del educador. El educador democrático no puede negarse el deber de reforzar, en su práctica docente, la capacidad crítica del educando, su curiosidad, su insumisión.

Desde este enfoque se advierte que la cualificación técnica y profesional o el incremento del conocimiento científico no dignifican per se. El trabajo educativo debe traducirse en un proceso de articulación crítica entre la conciencia individual, históricamente situada y la existencia social y comunicacional del sujeto, de modo que se traduzca en dignificación. El resultado experiencial de la tensión entre conocimiento y contexto es lo que dignifica, en tanto proporcione una autoconciencia ética de la condición y posición social en un tiempo histórico y en una sociedad determinada. A ello Paulo Freire (1969) lo llamaba "concientización" y remitía a la integración de todas las dimensiones humanas, superando su cosificación para asumir un rol de sujeto libre, socialmente vinculado y responsable.

El proceso de "concientización" puede ser muy desestructurante de la propia identidad si ello implica una reinterpretación de una posición existencial de conformidad y seguridad. El caso de Frederick Douglass puede ejemplificar la naturaleza desestabilizadora de este camino. Líder abolicionista, escritor y estadista afroamericano, habiendo nacido esclavo logró escapar en 1838. En su autobiografía narra el enorme sufrimiento que involucró su proceso de autoconciencia desde una condición de esclavitud asumida. Debido a que la esposa de uno de sus dueños le enseñó los rudimentos del

alfabeto, Douglass logró aprender a leer, lo que le permitió acceder a periódicos y escritos que cayeron en sus manos, donde se expresaban los debates sobre el abolicionismo y se describían las transacciones judiciales y económicas ligadas al esclavismo. La comprensión de esa información le representó una crisis profunda ya que a diferencia de los otros eslavos le imprimió una interpretación de su lugar en el mundo en tanto esclavo, pero no le proporcionó una alternativa al drama de vivir en esa condición, tal como él relata:

> En tanto leía y meditaba el asunto ¡que sorpresa me esperaba! La lectura me provocaba el descontento profetizado por el señor Hugh; el descontento me atormentaba y punzaba mi alma hasta una inconfesable agonía. Aquejado, retorcido por la angustia llegué a pensar que aprender a leer había sido una condena más que una bendición. Me dió una perspectiva de mi condición miserable, sin proporcionarme remedio, una cura. Me abrió los ojos para mostrarme el abismo horrible, sin una escalera para salir de él. En momentos de desesperación envidié la estupidez de mis pares esclavos. Muchas veces me desee convertir en una bestia. Prefería la condición del reptil más rastrero antes que la mía. ¡Quería cualquier cosa, cualquier cosa con tal de no reflexionar! (Douglass, 2021:65).

Más que una intencionalidad adaptativa, la construcción de una conciencia progresiva de la dignidad personal y colectiva conlleva asumir dinámicas transformadoras del contexto, en sintonía con los paradigmas pedagógicos de Vygotsky (1979) y Freire (1969) y en coherencia a las teorías sociales que confrontan la racionalidad funcionalista (Habermas, 1987). De esta manera el diálogo se constituye en la experiencia transformadora más relevante, ya que proporciona la base para prácticas deliberativas bajo una igualdad fundamental de quienes participan en el proceso. Rigoberta Menchú describe autobiográficamente ese tipo de aprendizaje dialógico en la forma en que "le nació la conciencia":

> Fue entonces cuando nos pusimos a pensar, con la ayuda de otras gentes, otros compañeros, que nuestros enemigos

> no eran únicamente los terratenientes que vivían cerca, ni mucho menos únicamente los terratenientes que nos habían obligado a trabajar violentamente y no nos pagaban bien. No nos estaban matando ahora, sino nos estaban matando desde niños, desde pequeños, a través de la desnutrición, el hambre, la miseria. Empezamos a pensar cuáles eran las raíces de la problemática. Y daba una conclusión: que la raíz de nuestra problemática venía de la tenencia de la tierra. Las mejores tierras no las teníamos nosotros en nuestras manos, las tenían los terratenientes. Cada vez que nosotros descubrimos nuevas tierras, nos tratan de despojar o robarnos en otra forma (Burgos, 2013:45).

De acuerdo a este testimonio, la conciencia de la propia dignidad, personal y colectiva, responde a un proceso de deliberación colectivo sobre las causas de la situación vital de la comunidad en la que participan "otras gentes, otros compañeros". Este elemento ha sido puesto en discusión en diversas ocasiones, ya que remite a la posibilidad de generar espontáneamente una conciencia crítica. Esta discusión suele confrontar la expresión de Marx que afirma que "la emancipación de la clase obrera debe ser la obra de los trabajadores mismos", contra la tesis de Lenin en "Qué Hacer", donde sostiene que la conciencia es resultado de un trabajo teórico de los intelectuales y "tenía que ser traída [a los trabajadores] desde fuera".

En una sociedad democrática una educación dignificante requiere una perspectiva que supere el nivel convencional de las relaciones humanas, para atender al criterio de la autonomía de quienes construyen su propia y particular capacidad crítica. La idea "leninista" de una concientización que es inoculada "desde fuera" reclama un giro dialógico y universalista que permita conciliar pluralismo y democracia, bajo el supuesto de la autonomía relacional de cada persona. Aún bajo la racionalidad científica, valóricamente neutral, no se establece una relación sujeto-objeto (propia de quién "lleva la conciencia" a un ente pasivo), ya que se presupone un

vínculo comunicativo entre sujeto-cosujeto, en una comunidad científica, argumentativa de pares, libre de coacciones arbitrarias. Este principio es aún más importante de resguardar en el ámbito de la deliberación sobre el campo de lo político y valorativo.

Todo acto de habla es en realidad una exigencia recíproca, que demanda por sí misma una respuesta, ya sea constatativa, expresiva o regulativa. Por esta razón, el proceso de concientización en la educación exige resguardar las condiciones de reconocimiento intersubjetivo de la validez de estas respuestas, para que los argumentos puedan expresarse fuera de cualquier restricción y garantizando condiciones de transparencia, igualdad y veracidad en la comunicación.

XII
Biodignidad

El carácter maquínico del funcionamiento del mundo contemporáneo
se manifiesta por el ascenso de la sociedad técnica y,
al mismo tiempo, por el ascenso del sistema técnico, pero también
por el hecho de que los hombres mismos se han
convertido en engranajes de un gigantesco mecanismo.

Serge Latouche

En su obra "Razones y personas" (2005) Derek Parfit propuso un interesante experimento mental: pidió que imagináramos que podemos viajar por medio de un teletransportador, similar al que aparece en la serie *Star Trek*. Nos introducimos en el aparato e inmediatamente nuestras células son destruidas y reconstruidas en Marte ¿Ese que reaparece, reconstruido, somos realmente nosotros, o es sólo una imagen de nosotros mismos, ya que nuestro cuerpo es otro, una réplica? ¿Dónde radica entonces nuestra identidad, en el cuerpo original destruido, en el nuevo cuerpo recompuesto o en la autoconciencia de sí, teletransportada? Dependiendo de la manera en que planteemos este punto, comenzarán los problemas.

Tras este ejercicio podemos aventurar algunos de los dilemas actuales, que desafían la idea de dignidad a un límite que no sospechamos. Sólo para señalar algunos, a modo de titulares:

Imagen uno: Se habla de la posibilidad del "mejoramiento humano", en un futuro no tan lejano, donde los que puedan acceder podrán

"vaciar" o traspasar parte o la totalidad de su conciencia cerebral a un cuerpo artificial. El ciborg resultante ¿es un ser humano mejorado o es un transhumano? ¿será objeto de protección de sus derechos humanos o habrá que construir unos nuevos derechos transhumanos? ¿Qué quedará del principio de igualdad formal si sólo algunos pueden acceder a esta vida prolongada? ¿Se trata de una "eugenesia liberal", como sostiene Habermas, o es una posibilidad de llevar al límite la libertad y responder al imperativo ético de trabajar hacia la abolición del sufrimiento de todos los seres sintientes, como afirma David Pearce? ¿Qué normas tendrá ese parque humano, como lo llama Sloterdijk, que cual zoológico podrá ser administrado por una elite de sabios como si se tratara de una empresa más? ¿La lucha de clases en clave económica se transformará en lucha de clases biológica? El cine ha abordado el tema desde relatos distópicos de catastróficos experimentos de bioingeniería humana. Los científicos que trabajan en este campo afirman que las investigaciones terapéuticas no pueden ser canceladas sin reflexión o en base a prejuicios. Para mayor complejidad, las teorías *queer* abordan este proceso no como una deconstrucción del cuerpo, sino como un ejercicio de soberanía sobre el mismo, mediante su transformación y amoldamiento a la voluntad autónoma, facilitado por los avances científicos.

Imagen dos: Si lo que constituye a la persona es la autoidentidad, la continuidad psicológica en la memoria, en el campo del derecho penal se plantean preguntas relevantes. Por ejemplo, respecto a personas que han pasado largas condenas de cárcel, de 20 años o más, luego de cometer un delito. En esas ocasiones, es posible que la responsabilidad personal quede tan disminuida que haga comprensibles expresiones como, "ahora no soy la persona que era entonces". ¿es posible redefinir la idea de pena en base a este criterio? Y si es así ¿por qué no pensar en un futuro cercano en borrar la memoria como castigo a delitos de máxima gravedad? Un dispositivo que elimina la memoria, total o parcialmente, similar al "Neuralizador" usado en la serie de *Men in Black,* podría ser posible

a largo plazo según investigadores japoneses. Sobre esa idea algunas voces plantean que este mecanismo sería útil para superar la cultura carcelaria y reconstruir (conductistamente) al delincuente, borrando partes de su memoria para readaptarlo a la sociedad. Una *damnatio memoriae* en vida, que elimina al sujeto de su culpa y le disminuye su futura peligrosidad. Una muerte de si, para la vida de la sociedad. ¿Valdrá la pena vivir esa nueva vida sin recuerdos, si los recuerdos son el propio yo? ¿Puede entrar el derecho penal en la conciencia humana, y hasta qué punto?

Imagen tres: "Se podría producir una máquina que tenga los grados de libertad de un humano", dice el neurocientífico Carlos Belmonte (2014). Si se rompe con la dicotomía "mente/cerebro" (enteramente cultural según su opinión). augura que se podría simular por medio de inteligencia artificial cualquier actividad mental, como resultado de las capacidades de la corteza cerebral, replicables desde el nivel más molecular al más integrativo. Ya el cine lo ha explorado profusamente, como en el caso de *Her*, donde el protagonista se enamora de una voz de mujer producida por inteligencia artificial. ¿Cuándo comienza alguien a ser una persona y cuándo deja de serlo? Esta máquina neurológicamente "libre", no sólo tendría memoria, sino que estaría dotada de "razón y conciencia" como dice la DUDH. ¿tendría por eso dignidad humana?

Por ahora no existe el teletransporte ni la justicia está planteando "borrar la memoria" de los presos para acabar con las cárceles, ni se ve a la vuelta de la esquina la inteligencia artificial "libre" y autodeterminada. Pero el ejercicio límite de pensarlo pone a prueba convicciones y criterios fundamentales. La ciencia tiene la libertad y la obligación de investigar. Pero las aplicaciones de la ciencia obligan a una reflexión diferenciada, como sostiene la "Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos":

> Reconociendo que los problemas éticos suscitados por los rápidos adelantos de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas deben examinarse teniendo en cuenta no

> sólo el respeto debido a la dignidad de la persona humana, sino también el respeto universal y la observancia de los derechos humanos y las libertades fundamentales (UNESCO: 2005).

El desafío es esclarecer la idea misma del "yo", que desde Descartes se configuró en torno a la autoconsciencia, es decir, desde la capacidad de auto-reconocimiento del sujeto en sus actos mentales. El *cogito, ergo sum* es definitorio de toda noción de persona posterior. Locke asumió esta idea al vincularla a la posibilidad de representarse a sí mismo, por medio de percepciones y recuerdos. Hume lo concretizó aún más y lo refirió a la facultad de representación, entendida cómo continuidad mental, lo que involucra capacidades cerebrales como la memoria. Descartes estaba seguro de que él existía porque pensaba. Pero Parfit no llega a tanto. De lo que tenemos certeza, nos dice, es que "hay un pensamiento" o que "alguien está pensando". Si es nuestro, no lo sabemos, por lo que incluso no podemos estar seguros de nuestra propia identidad.

¿Por eso, basta sólo con la memoria y la autoconciencia para ser persona? ¿El cuerpo es sólo un contenedor de recuerdos, que puedo vaciar en un nuevo contenedor? ¿O es también un "instrumento hermenéutico" que permite interpretar el mundo sufriéndolo, gozándolo, tocándolo y sintiéndolo, no sólo calculándolo de acuerdo a códigos binarios? Desde las artes escénicas, desde el teatro, la música o la danza, es poco comprensible la idea de una inteligencia artificial libre, desprovista de interacción y reconocimiento corporal. El poder de la libertad creadora se expresa a través de relaciones proporcionales entre velocidad y reposo, distancia y regularidad, que no son solamente modulables en cifras. La creatividad excede la mera selección cerebral entre distintas alternativas de acción, con objetivos e información ya previstos. La estructura biológica posibilita formalmente todo acto intelectual, creativo, relacional. Pero los contenidos de la experiencia vital, cultural, histórica y personal son imposibles de adquirir sin la socialización hominizadora, que se da en la interacción subjetiva con diversas

propuestas de humanización (Ellacuría, 2009:253ss).

La dignidad humana se ha pensado, hasta en la misma DUDH, sobre la base de un "yo autoconsciente" y "autónomo". Ese paso fue posible porque la ilustración kantiana rebasó la concepción cartesiana de razón como ideas innatas para asumir una perspectiva de la razón como ejercicio crítico, que puede y debe aplicarse a todos los campos de la realidad. Toda la bioética contemporánea gira en torno a esta convicción, por lo que es necesario revisarla, no para abandonar la criticidad, sino para ponerla al día de los desafíos de la ciencia contemporánea, ya que en ello se juega la posibilidad de una "biodignidad" a la altura de nuestro tiempo.

12.1 La respuesta de la bioética de los principios

Las prácticas médicas tradicionalmente se han guiado preferentemente por los principios bioéticos de justicia, beneficencia y no-maleficencia, arraigados firmemente en la tradición hipocrática. En cambio, la ausencia histórica del principio de autonomía, recién incorporado a fines de los años setenta, justificó que las relaciones médico-paciente, o más ampliamente entre los sistemas de salud y la ciudadanía, estuvieran marcadas por una tendencia al paternalismo. El *Corpum Hipocráticum* argumentaba esta orientación muy explícitamente:

> Haz todo en calma y orden ocultando al enfermo durante tu actuación la mayoría de las cosas. Dale las órdenes oportunas con amabilidad y dulzura y distrae su atención; repréndele a veces estricta y severamente, pero otras anímale con solicitud y habilidad sin mostrarle nada de lo que va a pasar ni de su estado actual pues muchos acuden a otros médicos por causa de esa declaración antes mencionada, del pronóstico de su presente y su futuro (Sánchez Cano et al. 2003:9).

Sólo a mediados del siglo XX se inició un cambio de paradigma que introdujo de una forma progresiva el principio de autonomía en la

práctica clínica. El Código de ética médica de Núremberg (1947) impulsó este giro, en la medida en que respondió a los horrores de la eugenesia nazi y, más en general, al uso de la investigación en seres humanos con fines militares o malamente justificados en la "razón de estado". Posteriormente, en los años sesenta, se evidenciaron en la prensa los graves abusos en las más diversas áreas de la atención clínica y psiquiátrica que por décadas se mantuvieron normalizados como hábitos no cuestionados. Este proceso surgió por parte de pacientes que reclamaron acceso a la información y respeto a las decisiones que afectaban a su propio cuerpo, incluso en tribunales.
Este proceso reflejó la tardía apropiación en el área de la sanidad de las propuestas ilustradas sobre dignidad, igualdad y autodeterminación, basadas en una confianza en la autonomía moral, que presupone la capacidad universal de cada cual de servirse de su propio entendimiento. El debate público en EE.UU. llevó a las definiciones y propuestas del "Informe Belmont", redactado en 1978 por la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y del comportamiento, creada por el Congreso de Estados Unidos con el fin de señalar principios éticos en la investigación con seres humanos. Este documento distinguió tres principios básicos: respeto por las personas, beneficencia y justicia. Posteriormente y en continuidad al trabajo de ese informe, Tom L. Beauchamp y James F. Childress propusieron en "Principios de ética biomédica" (1979) un cuarto principio aplicable a la práctica asistencial, lo que llevó a la formulación actual: no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia.

Estos cuatro principios bioéticos fueron formulados como criterios razonables, no jerarquizados, que deberían ser aceptados *prima facie* de forma universal. Además, serían posibles de regular y verificar de acuerdo con normas procedimentales. Desde esa perspectiva la "bioética de los principios" se puede justificar tanto desde un punto de vista deontológico (el punto de vista del deber o del imperativo categórico) como teleológico (como aspiración de virtud, vida buena o fin natural).

El principio de autonomía, tal como lo postulan Beauchamp y Childress comprende que un individuo es autónomo si "actúa libremente de acuerdo con un plan autoescogido" (Siurana Aparisi, 2010). De allí se desprenden dos dimensiones generales que se pueden asimilar a la "libertad negativa", entendida como ausencia de coacción externa y las garantías que permiten la capacidad de agencia y acción intencional, que serían asimilables a la "libertad positiva". La formulación de este principio, junto a una creciente conciencia de los derechos de los pacientes, implicó cambios sustanciales en la ética médica tradicional junto a enormes desafíos a la práctica clínica y a la docencia médica.

12.2 La autonomía en cuestión

La crítica al principio de autonomía presenta el riesgo de avalar la regresión a prácticas paternalistas, que niegan la necesidad del consentimiento de los afectados en los procesos que les atañen. Existen atávicas resistencias esencialistas que tratan de retrotraer las prácticas de salud fuera de los avances en capacidad de decisión de las mujeres y hombres. Al respecto basta recordar algunas expresiones del entonces Cardenal Ratzinger:

> Lo que ahora es considerado desviado puede alguna vez llegar a convertirse en norma, entonces quizá merezca la pena esforzarse por hacer normal la desviación. Con esta vuelta a lo cuantitativo se ha perdido, por lo tanto, toda noción de moralidad. Es lo lógico si no existe ninguna medida que nos preceda, que no haya sido inventada por nosotros, sino que se siga de la bondad interna de la creación [ ] La forma más grave del pecado consiste en que el hombre quiere negar el hecho de ser una criatura, porque no quiere aceptar la medida ni los límites que trae consigo. No quiere ser medido, no quiere ser dependiente [ ] Salvados, es decir libres y de verdad, solo podemos estar cuando dejamos de querer ser Dios, cuando renunciamos a la ilusión de la autonomía y la autarquía (Ratzinger, 1992: 96-100).

Aunque estas afirmaciones están expresadas en una clave "religioso-confesional", es necesario deslindar sus riesgos, ligados a una aproximación metafísica que se basa en el "sano sentir" de la fe como fundamento dogmático, que lleva a afirmar que las convicciones y creencias religiosas poseen un valor absoluto y superior a cualquier otro que se exprese en términos de deseos, intereses o autonomía, así como sus proposiciones poseen un valor universal y valen tanto para creyentes como para no creyentes, con independencia de cualquier circunstancia histórica o geográfica.

Otro frente de críticas al principio de autonomía nace producto de las medidas asumidas por los Estados para el control de la pandemia COVID-19 que suponen un desafío para la bioética de los principios, en particular para las interpretaciones más individualistas del principio de autonomía, tal y como se construyó desde los años setenta. Las dificultades de sostener los controles y restricciones tienen distintos orígenes. A nivel global, se expresa en problemas como la contradicción entre la necesidad de implementar una vacunación masiva y la resistencia de individuos a este proceso. Este punto pone en tensión la decisión a adoptar por la autoridad. Imponer la vacunación es, de acuerdo con el interés de la mayoría, una medida adecuada y podría ser justificada como necesaria por el contexto sanitario. Pero obligar legalmente a la vacunación impone un criterio heterónomo de responsabilidad que no respeta la autonomía de los sujetos. Desde China, Xu Zhangrun (2020) ha enfatizado el uso político de las restricciones para avanzar en procesos de personalización del poder:

> El Partido engañó al pueblo chino cuando el brote viral en Wuhan se extendió por China antes de convertirse en una pandemia mundial. Los funcionarios chinos estaban más preocupados por censurar Internet y las noticias sobre la enfermedad para preservar el gobierno unipersonal de Xi que por proteger a la gente de un desastre de salud pública.

Como en China, las acusaciones de manipulación o utilización estratégica con fines económicos o políticos de las medidas sanita-

rias como medidas de control social, son recurrentes. La omnipresencia de los mecanismos de geolocalización, de los QR de trazabilidad y la inevitable necesidad de aportar (involuntariamente) a la ingeniería de los grandes datos parece ser un precio por pagar, para recuperar libertad de desplazamientos, pero bajo la forma de movimientos vigilados. El control social es el gran triunfador de la pandemia. Tal vez por eso, esta es una oportunidad para hacer dialogar el principio de autonomía con otros criterios de relacionalidad e interculturalidad, que progresivamente se han comenzado a debatir en la bioética desde diversas perspectivas.

Hoy es claro que el principio de autonomía es fundamental tanto en la vida social y política, como en particular en bioética, ya que ha supuesto avances extraordinarios al garantizar a las personas sus libertades en materia de expresión de opciones, valores y creencias, respeto a su privacidad, acceso a la información y voluntariedad en las prácticas de salud. Sin embargo, también se debe reconocer que el principio de autonomía pone en debate varios asuntos, como el posible conflicto entre la autonomía profesional del médico y la autonomía del paciente, o la pregunta por la capacidad de autodeterminación: ¿Cómo y cuándo se puede reconocer esa capacidad potencial? ¿Existen límites en esa autonomía? ¿Es un proceso de adquisición individual o una construcción social? ¿Cómo se enlaza la autonomía con las tradiciones morales locales, especialmente en fuertes contextos comunitarios?

La experiencia ha mostrado lo compleja que resulta la articulación simultánea de los cuatro principios de ética biomédica. También no es fácil resolver las tensiones que ha supuesto su incorporación en una práctica terapéutica, que ha tendido a asumir tradicionalmente el principio de beneficencia en un sentido absoluto. Diego Gracia ha introducido cuestionamientos a este respecto, por estimar que es necesario priorizar los principios de no-maleficencia y justicia (propios de una ética de mínimos y por lo tanto exigibles por un ordenamiento legal) por sobre los de beneficencia y autonomía (que

serían propios de una ética de máximos y por lo tanto sólo apelarían a la conciencia individual):

> La no-maleficencia y la justicia se diferencian de la autonomía y la beneficencia en que obligan con independencia de la opinión y la voluntad de las personas implicadas, y que por tanto tienen un rango superior a los otros dos (Gracia, 1991:126).

En sintonía con lo anterior, Gracia propone un acercamiento operativo al concepto de autonomía que distingue entre la noción general y la capacidad concreta de actuar autónomamente:

> La autonomía puede ser considerada una facultad o condición sustantiva de la realidad humana; pero puede también ser vista, de modo más simple, como un acto, el acto de elección autónoma. Esta última definición de autonomía es la que ahora interesa, no sólo porque resulta más simple sino además porque tiene mayor operatividad. Las personas autónomas pueden hacer y de hecho hacen elecciones no autónomas; y, por el contrario, las personas no autónomas son capaces de realizar acciones autónomas en ciertos momentos y hasta cierto grado (Gracia, 2007:65).

Aunque Beauchamp y Childress admiten que la autonomía es un principio que admite grados, también es evidente que no en todas las culturas y contextos este concepto connota los mismos contenidos y delimita las mismas orientaciones. En América Latina la aplicación del principio de autonomía ha sido objeto de no pocas contestaciones por parte del personal médico y sanitario, de usuarios de la salud y de comunidades indígenas, lo que debería ser objeto de atención. Se argumenta que la formulación del principio de autonomía en bioética evidencia una influencia de la tradición anglosajona fundada en derechos individuales y desde la libertad negativa, lo que parece contradictoria con tradiciones culturales que asumen otras prioridades.

Mundt a partir de Wolpe (1998), afirma que la autonomía en bioética ha creado problemas e incertidumbres al quererla aplicar, dadas ciertas contradicciones entre el principio declarado y las condiciones que hacen posible ese enunciado de Mundt:

> En verdad no existe la verdadera autonomía moral. Estamos integrados a un sistema social y, en una u otra forma, todos somos dependientes unos de otros; reclamamos nuestros derechos y tenemos que respetar los ajenos, lo que vale para los individuos, para las colectividades, para los países. Cuando una parte no lo acata y quiere imponer su propia autonomía, nacen los conflictos interpersonales, familiares, sociales, políticos, internacionales. ¿Quién no se rebelaría contra aquél que declare ser lícito matar a un inocente, apoderarse de un bien ajeno, calumniar a alguien, y quién sería tan ingenuo como para confiar en otro que justifique la mentira? No somos, pues, autónomos sino dependientes de una ley moral universal. Los impulsos naturales e inclinaciones muchas veces mueven el subconsciente y la esfera emocional, y éstos modulan los juicios y llevan a discernimientos que están muy lejos de ser autónomos. Otras veces podrá ser la ausencia o la deformación del necesario conocimiento el que lleva a proceder con una falsa conciencia de autonomía (2002:1).

Lo que le hace pensar en relación directa a la práctica sanitaria el principio de autonomía, puede ser un aval a prácticas de medicina defensiva que recurren a una aplicación sesgada de este principio como una forma de evadir responsabilidades en casos de negligencia o errores culpables, como señala Mundt:

> Se presta el principio de la autonomía para endosar buena parte de la responsabilidad al enfermo y/o a sus familiares: ¡a ellos se les dió la información y ellos consintieron (o rechazaron) en forma autónoma y, por lo tanto, si algo sale adverso, el médico se puede lavar las manos porque lo había advertido en la información! ¿Se llama esto "respeto a la autonomía del paciente" o es una velada forma de "asegurarse" contra un juicio de mala práctica? (2002:1)

Esta interpretación del "consentimiento informado", como información unilateral y unidireccional, da lugar a una crítica al principio de autonomía como expresión de un pensamiento monológico y etnocéntrico. Junto a lo anterior, Mundt apunta a que las asimetrías de información y poder entre médico y paciente presuponen un límite que no es fácilmente superable y que puede ser utilizado de forma arbitraria:

> El médico es el que sabe, e informa según lo que sabe; el paciente y/o sus familiares, que no saben, deciden en base a lo que el médico les informa. Pero el médico que tiene, por ejemplo, interés por ensayar determinado tratamiento u operación, puede verse inducido a maximizar los *pro* y a minimizar los *contra*, inclinando en esa forma la decisión supuestamente autónoma del paciente. Cuando el médico no desea tratar al paciente, sin decírselo abiertamente, podrá proceder al revés, maximizando los *contra* y minimizando los *pro* (2002:1).

Finalmente, Mundt concluye sosteniendo que "la verdadera responsabilidad moral sigue recayendo en el médico, quien debe tener mucho cuidado en controlar sus propios conocimientos, deseos e inclinaciones para que no le alteren el buen juicio" (2002:1). Esta conclusión vuelve a colocar al médico como actor único en el proceso de deliberación bioética, reduciendo al paciente a un actor pasivo que debe confiar en el buen juicio del especialista. Aunque se pueda rechazar en principio esta deducción, en aras de impedir el retroceso al paternalismo tradicional, es importante contextualizar las observaciones de Mundt en el marco latinoamericano, donde su argumento posee mucho peso en la opinión pública y arraigo en el personal sanitario.

Considero que el contexto social y cultural es importante a la hora de interpretar la desconfianza de una autoridad médica en la aplicabilidad del principio de autonomía en las prácticas sanitarias. Cabe hacer notar que América Latina es la región más desigual del mundo ¿Cómo garantizar la aplicación del principio de autonomía en un contexto de tan marcadas y profundas asimetrías informativas,

sociales y culturales, que agudizan las diferencias entre el equipo médico y terapéutico y los pacientes?

Entre los factores que explican estas desigualdades, el PNUD (2011) ha identificado la baja estabilidad y credibilidad de las instituciones, la discrecionalidad del ejercicio del poder, la escasa deliberación, el desigual acceso a las redes de influencia y las fallas institucionales que derivan en prácticas de corrupción y clientelismo. Estos factores imposibilitan contrarrestar las desigualdades, debido a que los decisores claves responden de manera sesgada y discriminatoria a las necesidades de quienes se han visto históricamente excluidos. ¿De qué forma pueden influir este contexto de alta asimetría y desconfianza recíproca en la percepción del principio de autonomía?

Un segundo factor contextual se vincula a una arraigada matriz de deliberación comunitaria que impregna muchos sectores sociales de América Latina, que en algunos casos no hace una clara distinción entre decisiones individuales y colectivas. Por este motivo la aplicación del principio de autonomía debería tener en cuenta elementos propios de la región, de carácter cultural. Esta variable es particularmente crítica en relación con la población indígena, que posee formas de deliberación moral comunitarias. En este contexto el principio de autonomía se puede ver confrontado de una forma muy clara, ya que los ideales occidentales de libertad y soberanía personal, son relativizados frente a un ideal de salud que está vinculado de forma estrecha al destino y a los juicios de la comunidad de pertenencia. ¿Cómo expresar el concepto de autonomía de forma que refleje los vínculos sociales del paciente? ¿Cómo comprender esos vínculos comunitarios como fuente de identidad y realización de la propia libertad y no sólo como una posible coacción arbitraria e ilegítima del paciente?

Sin considerar estos factores, la aplicación del enfoque principialista en bioética puede reducirse a una aplicación puramente procedimental de la justicia como imparcialidad (tal como lo propone la metáfora rawlsiana del velo de ignorancia), que ignore las condi-

ciones históricas de su realización. En este caso, América Latina posee un contexto en el que la aplicación del principio de autonomía en la práctica asistencial, debe dar cuenta de condiciones sociales de desigualdad social crónica, de una gran desconfianza en las instituciones y un espacio de legitimidad de la "razón comunitaria" que en ocasiones entra en antagonismo frente a la "razón individual". Estas condiciones no pueden legitimar el paternalismo médico, pero son un marco que exige repensar las relaciones de reciprocidad interpersonal propia de la vinculación entre médico y paciente.

12.3 Autonomía, derechos sexuales y reproductivos

Un contexto donde todas estas apreciaciones adquieren particular relevancia y se esclarecen de un modo mucho más radical, es en el campo de su aplicación a los derechos sexuales y reproductivos y la autonomía sexual de las mujeres. Como muestra *Womens Link Worldwide* (2008) al finalizar la primera década de este siglo, latinoamérica poseía la tasa más alta de abortos inseguros del mundo, prácticamente un 95% de un total estimado de 4.4 millones, involucrando un riesgo de muerte de 370 por cada 100.000 casos. La condición de clandestinidad del aborto acarrea innumerables vulneraciones a la salud psicológica de las mujeres, incrementa la mortalidad materna y genera graves conflictos entre el deber de denuncia y el principio de secreto clínico que afectan al personal médico-sanitario.

Las tesis conservadoras afirman la personalidad del nonato como titular de derechos e intereses. De allí la equiparación de la interrupción voluntaria del embarazo a una forma de homicidio, penalizable. Cierran la discusión, sin atender, como advierte Alejandra Zúñiga (2011), que el embrión sólo adquiere capacidad de sentir dolor en la última fase de la gestación, o a la constatación de Dworkin (1993), que advierte que las capacidades complejas del individuo que podrían llevar a admitir una noción de intereses se desarrollan alrededor de la semana 30 de embarazo. La compleja confusión entre potencia y acto, que encierra toda la analogía argumental de las

posiciones penalizadoras, niega la inviabilidad de vida del embrión o feto fuera del útero materno y asimila la maternidad a la sola trasmisión de un código genético, sin reconocer que la relacionalidad en la construcción de la autonomía moral, que de acuerdo a la tradición racionalista exige el logro de la autoconciencia, voluntad y trascendencia, forma parte de la constitución de la persona.

Los argumentos fácticos y de utilidad son claros. La legalización del aborto contribuye a que su tasa de incidencia descienda de manera relevante. El caso más evidente es el de los Países Bajos, donde el aborto es legal hasta las 24 semanas y posee la tasa de abortos más baja de la Unión Europea, en buena parte por un extenso plan nacional de educación sexual. Por eso la discusión no recae en la necesidad y urgencia de abolir la punición general del aborto, sino en los argumentos que sustentan la afirmación de los derechos sexuales y reproductivos, sobre la base de la vida y salud de las mujeres, su autonomía reproductiva, igualdad, libertad e intimidad. De la discusión y priorización de esos criterios se derivan los distintos regímenes de restricciones, proporcionales a estas interpretaciones.

La disyuntiva tradicional ha opuesto los derechos sexuales y reproductivos de la madre-mujer a la personalidad del embrión-feto. Se conforma una trama de antagonistas en conflicto, que en la interpretación penalizadora concluye que sólo el embrión-feto es sujeto de tutela u objeto de protección. En ese supuesto antagonismo se exige a la mujer-madre el sacrificio de sus intereses, en algunas ocasiones a riesgo de su propia vida, para salvar los intereses prioritarios del embrión-feto. Se trata de una lucha desigual entre madre y feto, en la que el Estado está obligado a apoyar al más débil mediante el castigo penal.

En contraste, la forma en que la Corte Suprema de EE.UU. avanzó en la despenalización del aborto, con el fallo *Roe v Wade* de 1973, mantuvo el antagonismo embrión-feto/ madre, pero priorizando la autonomía de las mujeres, usando el argumento liberal de la

"intimidad como no interferencia", considerando que los derechos reproductivos son condición necesaria para la libertad sexual y la independencia económica. El aborto es visto como una afectación socio-económica y un problema de incorrecta criminalización.

Una crítica frontal a esta forma de plantear este falso antagonismo la ha formulado Catherine MacKinnon (1987:93-102) al argumentar que, sin admitir la diferencia sexual, es imposible asumir que toda la discusión sobre el aborto opera dentro de las relaciones propias del sistema sexo/género y no entre una falsa disputa de intereses entre un embrión y su madre: "los partidarios y los contrarios al aborto comparten tácitamente una suposición: que las mujeres controlan de manera significativa el acto sexual. Investigaciones feministas sugieren lo contrario". La ceguera epistémica al rol e intereses de los hombres-padres en los procesos de embarazo es llamativa, ya que su ausencia sólo se revierte cuando eventualmente se argumenta en defensa de sus intereses de paternidad, como eventuales víctimas de la decisión autónoma de la mujer-madre.

El contrapunto entre un paradigma conservador, que confunde deliberadamente causa y potencia para afirmar los intereses del embrión-feto, y la mirada liberal que atiende la autonomía de la mujer como sujeto formalmente abstracto, no sitúa en ningún espacio al varón-padre, que pareciera ser sólo un accidente en un campo de disputa donde no tiene responsabilidad alguna. En particular, la concepción liberal, tal como se formuló en *Roe v Wade*, comprende la autonomía de las mujeres bajo unas condiciones de igualdad formal con los varones, que no da cuenta de la realidad de las asimetrías de género, ejemplificadas en el sexo forzado y las agresiones sexuales de los hombres. De allí que el principio de la defensa de la intimidad como argumento despenalizador, no concurra necesariamente a la emancipación efectiva de las mujeres, en tanto es un criterio individualista, contractual, voluntarista y calculador a la hora de establecer un criterio igualitario para la atribución de derechos. Al respecto, Yanira Zúñiga caracteriza las carencias de esta interpretación de la autonomía al afirmar:

> Un concepto de la autonomía fuertemente anclado en la racionalidad ya no es suficiente, debido principalmente a su incompletitud. No es ni siquiera una buena explicación descriptiva de los seres humanos (los sujetos no son sólo seres racionales sino también emocionales) y tampoco es de utilidad prescriptiva porque en muchos ámbitos ligados a los proyectos de vida de los individuos –como los que aquí hemos revisado– se requiere una idea normativamente más rica y que tenga en cuenta el contexto en el cual las personas se mueven y ejercen esta capacidad. Es decir, se requiere de una noción que sea capaz de sintetizar las condiciones de inter-dependencia creadas por una superposición de identidades socialmente construidas (la diferencia sexual, la raza, la clase, la orientación sexual, etc.) (Zúñiga, 2013:289).

De allí que una idea de justicia adecuada a este ámbito de definiciones requiera ir más allá de lo distributivo (de bienes o de accesos), para asumir un criterio de reconocimiento de las asimetrías de poder y jerarquía, subyacentes al "contrato sexual" imperante (Pateman, 1995). Para ello es necesario cuestionar las abstracciones neutralizadoras, que invisibilizan el carácter sexuado de todo sujeto político involucrado y las consecuencias que la sexualidad y la reproducción implican en la definición de la dignidad humana.

12.4 Autonomía relacional

De las observaciones planteadas, surge la necesidad de vincular la autonomía moral al análisis de las condiciones fácticas y evolutivas que permiten el desarrollo de esa misma autonomía. Ese proceso requiere de relaciones familiares, donde las mujeres asumen la mayor carga de esfuerzo y un contexto cultural facilitador, que determine las posibilidades de consolidación de esa condición.

Una interpretación del principio de autonomía, especialmente adecuada a América Latina, exige ir más allá de una bioética del individuo monológico, para entrar en una bioética que comprenda

las peculiaridades de la dialéctica del sí y del distinto de sí. Esta es una perspectiva que exige una intencionalidad ética como la que propone Ricoeur en "Si mismo como otro: Intencionalidad de la 'vida buena' con y para el otro, en instituciones justas" (1996:176), donde asume que "la vida buena es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada" (1996:181).

Bajo esta mirada la intencionalidad ética es siempre un acto hermenéutico en el que nos entendemos en una historia, por lo que "en el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí" (Ricoeur, 1996:185). Lo que somos sólo se comprende cuando somos entre y ante otros. Esta constatación determina que las instituciones justas, en las que sería posible la intencionalidad de vida buena, deberían ser espacios esencialmente relacionales, en los que sea posible "tomar parte", con y para los otros, en proyectos que den sentido a nuestra identidad narrativa. Este enunciado de Ricoeur se tiene que contrastar con los contextos de conflicto y asimetría en los que operan convicciones arraigadas, surgidas de experiencias históricas, que pueden enfrentarse a controversias, tal vez irreductibles.

Pensar desde y con la alteridad desafía a un pensamiento modelado por la lógica liberal y cartesiana, en la que un sujeto aislado y reducido a su propia conciencia es el que desglosa los vínculos entre su ser y su conciencia y en la que cualquier relación con un otro se ha ocultado. Por eso, como ha destacado Lévinas "Para la tradición filosófica de Occidente, toda relación entre el Mismo y lo Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía del Mismo, se remite a una relación impersonal en el orden universal" (Lévinas, 1997:110). Por eso Lévinas interpreta el "dilema del otro" como alteridad asimétrica. La tradición racionalista moderna ha sido optimista respecto a las posibilidades de entender la alteridad como diferencias basadas en comprensiones distintas, pero superables en

la medida en que operen procedimientos de entendimiento discursivo que permitan relaciones de consenso y fusión de horizontes. Las diferencias de estatus y poder, como las que visibiliza el pensamiento feminista, no es considerado en su profundidad.

Al mismo tiempo, el contexto latinoamericano, de profunda desigualdad, racismo y negación de la condición subalterna de mujeres, disidencias sexuales y múltiples otras formas vitales de exclusión, desafía a asumir la alteridad como un absoluto, en toda su radicalidad. No es posible ir hacia el otro sólo en base a argumentos o datos, ya que el más próximo puede ser el más lejano al mismo tiempo. Más que neutralizar la alteridad, sería necesario asumir el carácter irreductible, e incluso irracional del encuentro alterno con quienes son desconocidos que, aunque pueden ser percibidos, permanecen como en su extrañeza de una forma permanente y en su silencio testimonian la ausencia de reconocimiento a su dignidad.

Estas aproximaciones, coinciden en lo fundamental y desde otras texturas argumentales con las críticas feministas a la autonomía de matriz individualista y sesgadamente universalista. Ambas visiones denuncian la neutralidad valorativa en la esfera pública, y el imperio de la parcialidad y subjetividad en la esfera privada. Apel ha llamado a esta dicotomía la "paradoja del liberalismo tardío", que conduce a una división del trabajo entre el positivismo en la esfera pública y el decisionismo existencial en la privada (Apel, 1986:113). El caso de las decisiones sobre derechos reproductivos y en general de vida familiar, en especial la esfera de la dependencia y los cuidados, quedan fuera de la historicidad y recluidos a la esfera íntima, regidos por la "naturaleza" de los afectos, vínculos amorosos, abnegación, sacrificio, etc. Se entiende así que las decisiones en este campo no se tematizan a la luz de los principios de imparcialidad, libertad e igualdad. La esfera privada, determinante de la reproducción es subsumida en la atemporalidad e invariabilidad de lo doméstico.

La solución constitucional que aportó el fallo *Roe v Wade* permitió una respuesta fáctica a un dilema criminológico, bajo una lógica donde la defensa de la intimidad se erigió como límite de la esfera privada, pero dejando fuera de las competencias de la discusión pública el acceso universal a una política de salud reproductiva. La interrupción del embarazo se comprendió como una decisión individual, ante una contingencia preferentemente social y económica, de una manera perfectamente compatible con una lógica "individual posesiva" aplicada al cuerpo en clave lockeana (en especial en la interpretación de autores como Nozik). Pero el control sobre la sexualidad y la procreación siguió considerándose en clave de regulación externa, ajena a la plena soberanía de las mujeres sobre su propia vida y salud. Quien se reservó la última decisión fue el Estado y el personal médico, especialmente a partir del tercer mes de gestación.

Se requiere, por tanto, comprender que los derechos de las mujeres-madres no son distintos ni contradictorios a los intereses del embrión-feto, ni son factores aislables, no contextualizables, sin interdependencia ni relacionalidad. Cabe allí aplicar la "paradoja de lo corporal" que advierte Judith Butler: "mi cuerpo es y no es mío. Desde el principio es dado al mundo de los otros, lleva su impronta, es formado en el crisol de la vida social; sólo posteriormente el cuerpo es, con una innegable incertidumbre, aquello que reclamo como mío" (2006: 41). La "paradoja del liberalismo tardío" de Apel y la "paradoja de lo corporal" de Butler confluyen en la necesidad de resituar las fronteras de lo privado, en orden a dar razones públicas a los problemas públicos.

12.5 Biodignidad en clave latinoamericana

Ante esto cabe acercarse a la propuesta de filosofía intercultural de Raúl Fornet-Betancourt que plantea la necesidad de un giro a la noción de autonomía afirmando: "La necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un

contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez, que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales" (Fornet-Betancourt, 2001:264).

Para Fornet-Betancourt la perspectiva anglosajona ha entendido la autonomía como un *a priori* fuera de toda relación humana: "Este afincamiento en aprender a ser autónomo, 'dueño de si', ha hecho olvidar que la autonomía necesita todo un campo de relaciones. Se es autónomo dentro de unas relaciones ya determinadas. La autonomía no se puede entender nunca como un rompimiento de las relaciones y referentes identitarios. Realizar la propia autonomía es realizar relaciones" (Cabrera, 2007:103).

Fornet-Betancourt comprende esta tarea como un desafío epistemológico y hermenéutico que debería desandar los caminos de una filosofía monológica, para avanzar hacia una "filosofía que se practica desde la mutua asistencia cultural", ya que comprende que no basta tolerar al extraño, sino entender que el reconocimiento de su alteridad legítima abre a la verdadera universalidad. En vistas de este objetivo, este autor propone una serie de presupuestos que permiten dar cuenta de las condiciones contextuales que dificultan los procesos dialógicos en perspectiva intercultural. Aunque no formula presupuestos de forma concluyente, quisiera asumir las propuestas de Fornet-Betancourt (2005) en la perspectiva de una bioética que asuma las complejidades del principio de autonomía expuestas. De esa forma sería posible reconocer cuatro premisas metodológicas que permitan un diálogo inter-cultural:

1. Garantizar que el otro hable con voz propia. Lo que supone deponer hábitos de pensar y actuar etnocéntricos o androcéntricos que bloqueen la percepción, permitiendo una apertura descentrada que permita la interpelación directa de la alteridad.

2. Inter-actuar de forma no selectiva ni instrumentalizadora. Basada en un espacio común determinado por la con-vivencia.

3. Comprender la verdad como proceso, antes que como situación o condición. Lo que implica poner en juego el propio criterio de verdad para someterlo al criterio de contrastación interdiscursivo.

4. Aprehender la realidad sin juzgarla ni relativizarla. Para lo que se requiere una "*inteligencia sentiente*", entendida en el lenguaje de Zubiri (1980), capaz de una apertura formal que implique no sólo la comprensión intelectual sino también la corporal y emotiva, que permita acceder al otro, sin juicios ni indiferencia, sino desde una voluntaria actitud de indefinición.

La filosofía intercultural de Fornet-Betancourt se concibe como una propuesta de "reubicación de la razón" que busca ensanchar las fuentes de razonamiento y de expresión, por medio de "un proceso de aprendizaje intercultural que amplía los criterios de discernimiento y compensa las unilateralidades de la razón en su figura histórica de razón sometida a la dinámica del desarrollo cultural-civilizatorio de la modernidad occidental-capitalista" (Fornet-Betancourt, 2005:339ss). Este proyecto, aplicado a las preguntas y desafíos de la bioética latinoamericana, puede aportar a la superación de los desfases entre prácticas judiciales y médico-sanitarias ancladas en concepciones paternalistas o descontextualizadas. Para realizar este trabajo de traducción intercultural se requieren ciertos presupuestos metodológicos que garanticen una radical apertura al otro, como depositario de razones que van más allá de los prejuicios y supuestos que puedan anidar en una determinada tradición terapéutica. No se trata solamente de criterios procedimentales, como los de la ética del discurso (que por lo demás se asumen como

un supuesto básico), además se requiere un principio hermenéutico que colabore a enmendar las aporías de un planteamiento de la autonomía que puede llevar a legitimar la ruptura de los vínculos en los que todo ser humano realiza su proyecto de vida digna.

12.6 Memento Mori

Una de las consignas más repetidas durante la revuelta social de 2019 fue "Hasta que valga la pena vivir". Apela a la conciencia de no tolerar cualquier forma de vida y, por otra parte, luchar hasta que esas condiciones se hagan posibles. Por eso, la pregunta que deja abierta es por las precondiciones de una vida que tenga la virtud de ser vivida. Constanza Michelson ha comentado este lema diciendo:

> La vida no se ama porque sí, sino que hacemos que valga o no la pena. Somos unos animales particulares, transformamos las pulsiones en deseos, y para que eso sea posible inventamos la política. Porque el deseo no viene desde adentro, como tendemos a pensar; más bien está amarrado a nuestras condiciones de vida junto a otros (Michelson, 2020:12).

El tránsito del acto biológico de vivir al deseo de mantenerse en la vida es tortuoso. Exige al mismo tiempo una disposición individual y un contexto social que evaluamos como digno. La Cámara de Diputados aprobó el 18 de diciembre de 2020 un proyecto de ley de "muerte digna" que busca regular la aplicación de la eutanasia en Chile. *Eu* = bueno; *thanatos* = muerte, morir dignamente. En nuestra sociedad hay consenso en aplicación de la eutanasia pasiva, en la que se suspenden los tratamientos que mantienen con vida a un paciente, para evitar el ensañamiento terapéutico o distanasia. El punto de controversia radica en la eutanasia activa. Cabe preguntar entonces ¿cuál es la diferencia entre retirar un tubo e inyectar una droga mortal? ¿Qué diferencia existe entre la omisión y la acción? Es evidente que no hay diferencia moral entre matar y dejar morir ante un idéntico contexto causal. ¿hay alguna distinción entre

asfixiar a un bebé o dejarlo morir de hambre? ¿Qué distingue matar a un enfermo directamente en su pieza de hospital o desconectarlo deliberadamente de su respirador? En ambos casos son homicidios, de acuerdo con las diferentes perspectivas éticas que lo analicen.

Si no hay diferencia en la materia del acto moral, lo que justifica la eutanasia activa es la primacía del principio de autonomía, que incluye la responsabilidad propia y, a su vez, con los demás. En otras palabras, si todos tenemos una responsabilidad sobre nuestra vida, ¿por qué está tendría que cesar en su última fase? Autonomía no equivale a arbitrariedad, sino a la posibilidad de decidir en conciencia. De esta manera no hay oposición entre la primacía del valor de la vida y el respeto a la conciencia humana. Se configura así un principio integrador, que prescribe: *In dubio pro vita aut pro conscientia* (en caso de duda, a favor de la vida o de la conciencia).

La tradición católica rechaza la eutanasia activa bajo la racionalidad del "Principio del doble efecto", expuesto por Tomás de Aquino. De acuerdo con ello, una acción que provoque una consecuencia dañina se puede justificar solamente si opera como efecto colateral de una acción en sí misma lícita y necesaria para conseguir un bien de importancia proporcionada. Bajo esa lógica no se puede cometer directamente "homicidio" o colaborar al "suicidio", ya que se les considera actos siempre ilícitos e injustos, y por ello absolutamente prohibidos. Por el contrario, quien realizaría una acción en sí misma lícita (desconectar a un paciente, no suministrarle un medicamento necesario para mantenerse con vida) no siempre comete homicidio o suicidio. En este caso la doctrina católica admite que se actuaría justificadamente si esa acción es necesaria para alcanzar un bien de importancia proporcionada, por ejemplo, el alivio de un paciente en situación de enfermedad irreversible en presencia de sufrimiento. En síntesis, la tradición católica asume que, si de una acción lícita se sigue un inevitable efecto gravoso, este acto puede tolerarse en función de un buen fin (Küng, 2016).

La distancia entre matar y dejar morir es relevante en los casos o hipótesis de dos vidas en conflicto, donde un agente tendría libertad para decidir quién vive y quién muere. Por ejemplo, un médico que se enfrente al problema de optar activamente por quién debe morir, dependiendo de una acción o una omisión de su parte. En esas situaciones es evidente que el "Principio de doble efecto" opera contra la discrecionalidad del agente y le libera de responsabilidad sólo al actuar pasivamente.

Vale recordar al teólogo dominico Jacques Pohier (1998:2) quién sostuvo que "la eutanasia voluntaria no es una elección entre la vida y la muerte, sino una elección entre dos maneras de morir. No sólo los profesionales han de intervenir en el debate, sino la totalidad de la sociedad". Por este motivo vale la pena destinar mucha atención y claridad a este dilema, que no puede desplegarse a base de slogans o simplificaciones, sino sobre argumentos de la mayor y más amplia naturaleza. Bajo el principio "mi cuerpo es y no es mío" (Butler, 2006), es necesario reconocer que lo corporal siempre tiene una dimensión inevitablemente pública y está constituido como un fenómeno social. En esas relaciones existen partes involucradas en intercambios y reconocimientos, que permiten la sobrevivencia en base a la red social de cuidados que se dispongan. Por eso, la casuística se convierte en la respuesta más humana en la medida de lo que, "lo más importante es cesar de legislar para todas estas vidas lo que es habitable sólo para algunos y, de forma similar, abstenerse de proscribir para todas las vidas lo que es invivible para algunos" (Butler 2006:8).

Este criterio determina la aplicación de una autonomía relacional que permita discernir el sentido práctico del principio *Salus aegroti suprema lex* (el bienestar del enfermo es ley suprema). Bajo este principio se puede salvaguardar la voluntad propia, ante la irreversibilidad de la enfermedad, la consiguiente falta de alternativas y la presencia de sufrimiento, psíquico o físico, insoportable. La dignidad se juega en la respuesta colectiva a esta prueba, integrando el sentido último de la autonomía y la conciencia del límite, frente a la vulnerabilidad humana.

Conclusión
El acontecimiento Dignidad

¿De dónde les existe a los seres vivos sobre la tierra esta voluntad libre,
de donde es, digo, esta voluntad arrancada a los destinos
por la que nos dirigimos hacia donde el placer nos lleva a cada uno
y desviamos así mismo nuestros movimientos no en un tiempo determinado
ni en un punto determinado del espacio,
sino cuando nuestro propio pensamiento lo ha deseado?

Lucrecio

Pensemos en algo, en cualquier "cosa" ¿puede existir? ¿hay algún impedimento para su existencia? Si la respuesta es positiva, no quiere decir que la posible existencia de ese objeto sea necesaria, desde una justificación lógica, propia de un enunciado que exprese una verdad categórica. Se trata de una "verdad posible" y por eso, de forma simultánea, también puede ser una afirmación falsa o inexistente. Conocer un concepto sólo permite sostener que tiene la posibilidad de ser. Pero eso no excluye su inefectividad o inviabilidad fáctica.

La dignidad es posible. Pero podríamos vivir en un mundo donde la vida sea indigna, o revivir un tiempo donde la dignidad sólo era una noción honorífica, reservada a una minoría privilegiada. Nada garantiza que la dignidad humana sea en el futuro universalmente

reconocida y respetada, y menos que no pueda variar su forma de reconocimiento. Pero tampoco se puede aseverar que no se podría ampliar, incorporar a otras especies o a seres racionales fuera del planeta. Se trata de un enunciado contingente, por lo que no basta su afirmación para su persistencia. Es posible manifestar escepticismo ante la noción de dignidad, bajo una impecable lógica y racionalidad. Jesús Mosterín sintetiza argumentos de ese tipo al afirmar que dignidad es una mera categoría de reconocimiento:

> La dignidad es un concepto relativo. la cualidad de ser digno de algo. ser digno de algo es merecer ese algo. Una acción digna de aplauso es una acción que merece el aplauso. un amigo digno de confianza es un amigo que merece nuestra confianza. si alguien es más alto o gordo o rico (o lo que sea) que nadie, entonces merece que se registre su récord, es decir, es digno de figurar en el *guinness world records*. Lo que no significa nada es la dignidad genérica, sin especificación alguna. decir que alguien es digno, sin más, es dejar la frase incompleta y, en definitiva, equivale a no decir nada. de todos modos, palabras como "dignidad" y "honor", aunque ayunas de contenido semántico, provocan secreciones de adrenalina en determinados hombres [y mujeres] tradicionalmente proclives a la retórica (2006: 383).

Es evidente que la dignidad es una categoría abierta, que ha sido usada perversamente en muchas ocasiones. Basta recordar la Colonia Dignidad, cuyo nombre no fue arbitrario. De alguna forma es inevitable pensar que sus fundadores conocieron y buscaron redefinir el carácter "intangible" de la dignidad, expuesto en el artículo 1 de la ley fundamental de la República Federal Alemana. Pero en el caso de la Colonia, la intangibilidad ya no se refirió a las personas, sino que se orientó colectivamente a la comunidad y su espacio territorial, definido como intocable, y sus miembros se comprendieron como inseparables, bajo un régimen del que no podían abdicar. Se trataba de la *Kolonie der Würdigen,* la "Colonia de los Dignos", orientados a ser cada vez "más dignos", en palabras de Paul Schäfer.

Otra crítica la formula Yuvai Noah Harari (2013) al sostener que los derechos humanos constituyen "ficciones colectivas", "imaginarios", "representaciones" que no existen en tanto "cosas en sí". Pero tampoco son otras categorías de la razón como los dioses, las naciones, las leyes, la justicia, las fronteras, la libertad y la belleza, incluso el dinero. Todas son ficciones necesarias y creencias compartidas, que hacen posible la cooperación humana a gran escala, cómo el mismo Harari reconoce.

El argumento de lo digno, como valor inherente, se ha construido social y políticamente como una coraza moral de la persona con relación a su entorno. Es una armazón que busca ser resistente a todo, ante el Estado y ante el mercado, ante el orden tradicional y ante el progreso, ante el pasado, pero también ante el futuro. La humanidad se ha hecho deudora de la dignidad, a la que le debe su papel de última línea de protección. La experimentamos de alguna manera, incluso como una ausencia injustificable, aunque no seamos capaces de definirla. Bernard Williams lo condensa al decir:

> El principio de dignidad humana puede ser considerado como aquel que fija el umbral mínimo a partir del cual pueden diseñarse diversas regulaciones para la adjudicación y/o distribución de bienes en una sociedad. En este sentido, está conceptualmente vinculado con lo que podría llamarse la "máxima práctica de igualdad" (Garzón Valdés, 2006:56).

Este ensayo ha tratado de esclarecer, desde diversos ángulos, la genealogía de la dignidad y analizar sus modos de ejercicio, en el mundo de la vida y las costumbres humanas. La perversión o manipulación fáctica no la invalida o deslegitima, pero alerta sobre su necesaria clarificación permanente. Las posibilidades de esta vivencia, universal e incondicionada, es más amplia y consistente que nunca antes en la historia, pero no por los avances económicos o tecnológicos del presente. La dignidad hoy tiene mayor relevancia, ante todo, por las bases político-jurídicas y los consensos normativos que el derecho internacional de los DDHH ha consolidado.

Esta base de autocomprensión y autorregulación de la humanidad no se había alcanzado nunca antes con tal grado de desarrollo, a pesar de todas sus evidentes carencias y desafíos pendientes.

Desde ese paradigma la dignidad es un proceso; un resultado provisional de la construcción humana que busca hacer accesibles los bienes, tangibles intangibles, necesarios para la vida. Los derechos positivados, a nivel de los Estados o a nivel internacional, son instrumentos y medidas que permiten reconocer una dimensión especifica de la dignidad y garantizar jurídicamente su arraigo y efectividad. Por eso, la dignidad no es un concepto ideal o abstracto, sino un fin en sí, pero que sólo se hace efectivo por medio del acceso universal, igualitario y concreto al conjunto de condiciones que hacen posible una vida digna de ser vivida.

La dignidad no se entiende sin el acontecimiento que la explica. Algunos han pensado que se puede taxonomizar lo digno, como un recetario o una solución mágica a los puzles morales de las sociedades contemporáneas. Pero la respuesta taxativa a la eutanasia, al aborto, a los efectos de las neurociencias o incluso a cuándo y cómo derribar un avión cargado de pasajeros que va a estrellarse por mano terrorista, no admite una única respuesta pre-establecida. El acontecimiento desafía a cada cual, a responder sobre la base de experiencias previas, criterios normados, exigencias mínimas, pero no se puede afirmar que la respuesta que se entregue a un caso particular y único, agote toda la demanda de dignidad que se debería alcanzar. Por eso la libertad de actuar e incluso de equivocarse, es un riesgo necesario para garantizar el actuar humano. Por eso la idea de automatizar la justicia, incorporando "jueces robot", parece posible sólo en algunos casos muy limitados, en los que la recurrencia de factores y variables aparece acotada. Pero la deliberación prudencial y el buen criterio no se pueden expender o adquirir bajo el formato de un sistema operativo.

De allí que la dignidad humana no sea posible de asimilar bajo el

principio de neutralidad científica, ni menos neutralidad axiológica, ya que ello es imposible ante la inequidad, la desigualdad, la indignidad de las personas. La dignidad no es un anhelo bucólico a una vida feliz en un ámbito individual, cuando millones sobreviven o luchan por un trabajo o por no caer en la pobreza. La dignidad es el proceso histórico que ante esas experiencias de despojo encuentra las vías plurales y diferenciadas, que permiten alcanzar reconocimiento, subsanar incumplimientos, terminar con vulneraciones, generar un florecimiento básico de la existencia. Por eso la dignidad no es disociable de los procesos e instrumentos necesarios, igualitarios, universales y no jerárquicos, que permiten el acceso a los bienes materiales e inmateriales de una vida digna.

¿Cuánto es suficiente para vivir dignamente? La respuesta no es el objeto específico de este texto, pero diversos estudios han propuesto estándares materiales de dignidad, en diversos campos de la vida. En este texto analizamos la noción de "trabajo decente" de la OIT. Estudiamos las propuestas de educación digna y para la dignidad. Exploramos el ejercicio de la ciudadanía crítica y las posibilidades de constitucionalizar un "contrato biótico de interdependencia" Los ejemplos pueden seguir. Skidelsky (2012) propone una lista de bienes básicos de acceso universal que permitirían el "buen vivir", lo que implicaría cambios asociados a la reducción y distribución de la jornada laboral, una renta básica universal, una forma de "vivir mejor con menos", mediante menos consumo y mayor calidad de vida. Sara Larraín ha trabajado una "línea de dignidad como indicador de sustentabilidad socioambiental" que modifica la "línea de la pobreza" usada en las políticas públicas chilenas "buscando conciliar los objetivos de la sustentabilidad ambiental con los objetivos distributivos de la equidad social y la democracia participativa" (2002:1). Se podría utilizar el enfoque de capacidades de Amartya Sen (1999) para ofrecer otros modelos. Lo relevante es construir un marco de referencia que permita enfrentar ética y políticamente "las coacciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado" (Apel, 2007:133).

Al abrir un periódico en cualquier día, es difícil pensar que la dignidad sea un simple relato de sentido, un imaginario necesario o una ficción organizativa. Es un dato político y jurídico sin el cual es ininteligible el fondo de toda la información que ese periódico contiene. La noción de dignidad atraviesa los debates del derecho administrativo, de la defensa y el control de la seguridad pública, las migraciones, la regulación de las aplicaciones científicas y tecnológicas, la bioética y biopolítica sanitaria, el problema de las condiciones de empleo, el derecho a la vivienda, el derecho penal y los regímenes carcelarios, el derecho a la información y a la comunicación, el derecho a la libre expresión de la personalidad, a la intimidad, a la propia imagen, a la identidad colectiva y cultural, sólo para señalar algunos campos de debate contemporáneo.

La comprensión de la dignidad hoy es inseparable del entramado de declaraciones, convenciones, pactos y protocolos que la han especificado en el sistema internacional de DDHH, la han constitucionalizado y la han radicado en los planos normativos más disímiles. Pero la dignidad, en rigor, no es un concepto jurídico, aunque tenga amplias consecuencias en ese ámbito. No es una categoría equivalente a delito, responsabilidad penal o derecho civil. Es una construcción cultural, filosófica, política, que durante el tránsito a la modernidad logró resignificar una expresión usada en contextos honoríficos y estamentales para convertirla en la expresión del valor intrínseco de la persona, entendida como fin en sí mismo, ya que por su carácter irrepetible no tiene precio ni equivalencia. Pero este resultado no es un dato alcanzado "milagrosamente" por la vía legal, en base a los principios y derechos declarados, es, ante todo, un proyecto humanizador inconcluso que debe realizarse y conquistarse cotidianamente.

Acusar a la dignidad de no ser más que un fruto "de la imaginación común de los seres humanos" (Harari, 2013: 41) es reducir lo humano a su forma neurobiológica y homeostática. Por supuesto

que no podemos observar la dignidad cuando estudiamos los procesos neuronales, ni entendemos la sexualidad cuando analizamos las hormonas, ni comprendemos nuestra indignación cuando vemos nuestras células en el microscopio. Pero a la distancia, vemos a las personas, sus deseos, sus temores y sus conductas y ahí si observamos la dignidad, en las decisiones que toman, en las intencionalidades de los pensamientos que expresan, en las interacciones preferentes que asumen. El acontecimiento dignidad opera en la "vía positiva" de experiencia de la vida digna y por la "vía negativa" del escándalo de la indignidad, que hace anormal lo que se ha aceptado como evidente hasta este momento.

Tal vez por eso la dignidad no es sólo una condición, un valor o un estatus de reconocimiento. También es el *conatus,* en el sentido de Spinoza, una potencia que empuja, un deseo, una fuerza que imprime energía y calor a los actos. Es una expresión de una voluntad de perseverar en el ser. Usando una analogía epicúrea (Lucrecio, 2016), la dignidad opera como un *clinamen,* un pequeño impulso que produce una inclinación en la inercia sistémica de la sociedad. Esa desviación puede ser mínima, tal vez insuficiente para nuestras expectativas, pero es el estímulo que permite una apertura radical del sujeto a su alteridad, es la vía de humanización que determina lo abstracto, individualiza lo plural, vincula al nosotros y permite que exista ese acontecimiento que podemos llamar sociedad.

Referencias bibliográficas

Adorno, T. (1975): *Dialéctica Negativa. (J. M. Ripalda, trad.)*. Madrid: Taurus.

Agamben, G. (1995): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre Textos.

Agarwal, B. (1998): "El debate sobre género y medio ambiente: lecciones de la India", en Vázquez García, V. y Velázquez Gutiérrez, M. (coordinadoras), *Miradas al futuro,* México: PUEG, CRIM, CP, pp. 239-285.

Albó, X. (2009): "Planificando el vivir bien". La Paz: *CIPCANotas*, 314.

Andersen, K. G., Rambaut, A., Lipkin, W.I. et al. (2020): "The proximal origin of SARS-CoV-2". En *Nat Med 26*, 450–452 [en línea] https://bit.ly/3H5yTfD

Annan, K. (2006): "Informe del Secretario General de Naciones Unidas Kofi Annan. Un concepto más amplio de la libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos", [en línea] https://bit.ly/3t2YqAU

Apel, K.-O. (1983): "Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion", en *Archvio di Filosofia*, LI, pp. 375-434.

_____ (1986): *Estudios éticos.* Barcelona: Alfa.

_____ (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Introducción de Cortina, A. Barcelona: Paidós, ICE - UAB.

_____ (2007): *La Globalización y una ética de la responsabilidad.* Buenos Aires: Prometeo.

Apel, K.-O. y Dussel, E. (2005): *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Applebaum, A. (2021): "The Bad Guys Are Winning". En *The Atlantic,* 15 noviembre 2021.

Aquino, T. (1962): *Summa Theologica.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Arendt, H. (1998): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Aristóteles (2014): *Ética a Nicómaco.* Madrid: Centro de Estudios

Políticos y Constitucionales.

Benedicto XVI (2011): "*Discurso al Parlamento Federal Alemán*". https://bit.ly/3h8a7Rj

Braithwaite, R. B. (1955): *An empiricist's view of the nature of religious belief (Arthur Stanley Eddington memorial lecture)*. Cambridge University Press.

Buden, B. (2006): *Traducción cultural: por qué es importante y por dónde empezar*. [en línea] https://bit.ly/3sbC4y8

Balibar, E. (2013): *Ciudadanía*. Buenos Aires: AH editora.

Bassa, J. (2020): *Chile decide. Por una nueva constitución*. Santiago: Planeta.

Bauman, Z. (2006): *Modernidad liquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Beard, M. (2016): *SPQR. Una historia de la antigua Roma*. Crítica: Buenos Aires

Beauvoir, S. (1972): *Para que la acción*. Buenos Aires: La Pléyade.

_____ (1987): *El segundo sexo.* Barcelona: Círculo de Lectores.

Bedau, H. A. (2000): "Anarchical Fallacies": Bentham's Attack on Human Rights. En *Human Rights Quarterly,* 22(1), 261–279. http://www.jstor.org/stable/4489273

Belmonte, C. (2014): "Nuestro concepto de libertad es una ilusión. Estamos condicionados" [en línea] https://bit.ly/33MB4qQ

Bengoa, J. (2021): *La comunidad sublevada*. Catalonia: Santiago.

Bering, J. (2011): *El instinto de creer*, Barcelona: Paidos,

Berlin, I. (2004): "Dos conceptos de libertad" en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza.

Beuchot, M. (1981): *El problema de los universales,* México: UNAM.

Biblia de Jerusalén (1975): Bilbao: Desclée de Brouwer.

Bloch, E. (1980): *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar.

Bobbio, N. (1966): "Algunos argumentos contra el derecho natural", en AA.VV. *Crítica del derecho natural,* Madrid: Taurus.

_____ (1990): "Naturaleza y función de la filosofía del derecho", en *Contribución a la teoría del derecho,* Madrid: Debate, p. 98ss.

Brecht, B. (1963): "Las cinco dificultades para decir la verdad". En: *Boletín del seminario de derecho Público*. Salamanca.

Burke, E. (1989): *Reflexión sobre la revolución Francesa.* Madrid: RIALP.

Butler, J. (2006): *Deshacer el género.* Barcelona: Paidós.

_____ (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

Braidotti, R. (2015): *Lo poshumano.* Barcelona: Gedisa.

Burgos, E. (2013): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.* México: Siglo Veintiuno.

Cabrera, A. (2007): "Entrevista a Raúl Fornet- Betancourt. Caja Negra". En *Revista de Ciencias políticas y humanidades.* nº 6.

Cady Stanton, E. (1848): "Declaración de Sentimientos y Resoluciones de Seneca Falls". En https://bit.ly/3LFqTom

Castilla de Cortázar, B. (2002): "En torno a la fundamentacion de la dignidad personal." FORO. Revista de Ciencias Juridicas y Sociales Nueva Epoca, vol. 18.

Castoriadis, C. (1979): *Le contenu du socialisme,* París: Union Générale d'Éditions.

_____ (1989): "Fait et à faire", en *Autonomie et autotransformation de la société. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadi*s, Ginebra: Droz.

Castro-Gómez, S. (2005): *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Ceballos, G. & Ehrlich, P. & Barnosky, A. & Garcia, A. & Pringle, R. & Palmer, T. (2015): "Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction". En *Science Advances*. 1 [en línea] https://bit.ly/3IeLK0m

Cicerón. (1989): *Sobre los deberes*, trad. J. Guillén Cabañero, Madrid: Tecnos.

_____ (2010): *De la partición oratoria*, México: UNAM.

_____ (2014): *La República*. Madrid: Alianza.

CIDH [Corte Interamericana de Derechos Humanos] (2012) *Caso Atala Riffo y Niñas vs. Chile* , 24 Febrero 2012 [en línea] https://www.refworld.org.es/docid/57f76e8314.html

Clark, S. R. L. (1977): *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press.

Conferencia Islámica (1990): "Cairo Declaration on Human Rights in Islam". [en línea] https://bit.ly/3p7ASJU

Conill, J. (2015): "Naturaleza humana en perspectiva Biohermenéutica". Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica, 71(269 S.Esp), pp. 1249-1260 [en línea] https://bit.ly/36y32HP

Constant, B. (2019): *La Libertad de los Modernos*, Madrid: Alianza.

Constante, A. (2004): *Martin Heidegger, en el camino de pensar*. México: UNAM.

Contardo, C. (2008): *Siútuco*. Santiago: Planeta.

_____ (2019): *En torno al privilegio y el mérito*. En : https://bit.ly/3BGluJR

Cortina, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K.O. Apel*. Salamanca: Sígueme.

_____ (1998): *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.

_____ (2007): "Ethica cordis", en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 37, pp. 113-126.

_____ (2009a): L*as fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

_____ (2009b): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.

_____ (2010): "Tienen derechos los animales?", en *El País* [en línea] https://bit.ly/3h5ygrJ

_____ (2017): *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Madrid: Planeta.

Costa, E. (2001): *Por una constitución ecológica*. Santiago: Catalonia.

Chihuailaf, E. (2009): *Kallfv Pevma Mew / Sueño azul, (libro álbum para niños. Mapuzugun-castellano-inglés-francés) (ilustraciones de Alberto Montt y María de los Ángeles Vargas)*. Santiago: Pehuén Editores, 2009.

Chomsky, N. (2002): *Estados canallas : el imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*. Buenos Aires : Paidos.

Chung-Shu, L. (2018): "Un enfoque confuciano de los derechos humanos". [en línea] https://bit.ly/3h5oCpd

De la Cruz, J. I. (1997): *Obras completas*. México: Porrúa.

Daly, M. (1973): *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.

De Souza Santos, B. S. (2007): "Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações Rivais". En *Revista Brasileira de Ciências Criminais* 64., p. 319ss.

_____ (2014): *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.

Dewey, J. (2017): *La democracia como forma de vida*. Bogotá: Editorial U. Javeriana.

Domènech, A. (2018): "La tradición socialista y el pensamiento republicano". En *Sociedad Futura*, [en línea] https://bit.ly/35wfM1q

Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018): *Zoopolis: Una revolución animalista*. Madrid: Errata naturae.

Douglass, F. (2021): *Narración de la vida de Frederick Douglass, un esclavo americano*. Santiago: La Pollera.

Douzinas, C. (2016): "El fin(al) de los derechos humanos". En *REVISTA IUS*, 2(22). [en línea] https://bit.ly/3IdQYte

Duguit, L. (2006): *Las transformaciones del derecho público*. Pamplona: Analecta.

Duhart, D. (2021): "Desarrollo Non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta". En *Polis* 55. https://bit.ly/3IdQYte

Dussel, E. (1988): "Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63", Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2007): *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, Madrid.

Dworkin, R. (1993): *El dominio de la vida: una discusión sobre el aborto, la eutanasia y la liberal individual.* Barcelona: Ariel.

_____ (2016): *Religión sin dios*. México: FCE.

Eco, U. y Martini, C. M. (1997): *¿En que creen los que no creen*?. Madrid: Ediciones Martínez Roca.

Eide, E. (2010): "Strategic Essentialism and Ethnification. Hand in Glove?" en *Nordicom Review* 31, 2, pp. 63-78.

Einstein, A. (2009): *¿Por qué Socialismo?*. Caracas: Ministerio para el Poder Popular para la Comunicación y la Información.

Eltit, D. (2017): "Para darle sentido a la vida". en *Revista Santiago*, [en línea] https://bit.ly/351ndgT

Ellacuría, I. (1994): *El compromiso político de la Filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho.

_____ (2009): "Ética fundamental". En *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA. pp. 253-269.

Eméry, G. (2004): *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris: O.C.

Epicteto y Rufo, M. (2014): *Tabla de cebes. Disertaciones, Fragmentos menores, Disertaciones*, Madrid: Gredos.

Estellés, V. A. (1984): "Llibre de meravelles". En *Propiedades de la pena. Antología*. Madrid: Visor, p. 62-63.

Floridi, L. (2004): "The fourth revolution"; En *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*. Oxford: Blackwell Publishing.

Federici, S. (2018): *El patriarcado del salario.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Fernández Buey, F. (2003): *Poliética.* Oviedo: Losada.

Ferrer, I. (2020): "Rosi Braidotti: "Necesitamos diversidad de categorías, miles de sexos y géneros". En *Ideas El País*, 4 de octubre 2020, p. 7.

Feuerbach, L. (2013): *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta.

Francisco (2015): *Laudato Si',* [en línea] https://bit.ly/3sbEPzu

Freire, P. (1969): *Pedagogía del Oprimido*. Santiago: ICIRA.

_____ (1989): *La educación como práctica de la libertad*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Fromm, E. (2001): *Marx y su concepto de hombre*, México: FCE.

Follegati, L. (2020): "Nos quitaron hasta el miedo": Los feminismos en la revuelta social chilena. En: *LASA FORUM, Fall 2020*. Vol. 51: 4. pp. 4-10.

Fornet-betancourt, R. (2001): *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Desclée.

_____ (2005): *Filosofía intercultural*. En: Salas Astraín, R. *Pensamiento Crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 339-414.

Foucault, M. (1977): "Poder y verdad", en Foucault, M., *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2002): *Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo. XXI.

Fuss, D. (2013): *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. NY: Routlege.

Gadamer, H. G. (1997): *Verdad y Método*, Tomo I, Ediciones. Salamanca: Sígueme.

Galeano, E. (1989): El libro de los abrazos. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2008): "La naturaleza no es muda". En *Brecha*, viernes 18 de abril de 2008.

Garcés, M. (2017): *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Nuevos Cuadernos Anagrama.

García Linera, Á. (2015): *La potencia plebeya*. Argentina: CLACSO.

Garrido Peña, F. (2007): "Sobre la epistemología ecológica". En Garrido Peña, F. et al, *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, págs. 31-54

Garzón Valdés, E. (2006): "¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?", en *Cátedra Ernesto GarzónValdés 2005*, México: ITAM-Fontamara-UAM-Escuela Libre de Derecho-INACIPE.

Giroux, H. (2006): "El nuevo autoritarismo, la pedagogía crítica y la promesa de la democracia". En *Revista Electrónica Sinéctica*, Agosto-Enero, 1-19.

Glendon, M. A. (2001): *Un Mundo Nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Godlovitch R. y Harris J. (1972): *Animals, Men and Morals*. Nueva York: Taplinger Publishing Company.

Gomá, J. (2016): "Qué es la dignidad". En *El País* [en línea] https://bit.ly/3BEU4UE

Gónzalez Meyer, R. (2017): "Senderos hacia una economía plural". En González Meyer, R. editor, *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria. Hacia una economía plural*. Santiago: Forja.

Gracia, D. (1991): *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: Eudema.

_____ (2007): *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela.

Grotius, H. (1925): *Del derecho de la guerra y de la paz ; versión directa del original latino por Jaime Torrubiano Ripoll* [en línea] https://bit.ly/3ubmVxT

Gutiérrez, G. (1980): *En busca de los pobres de Jesucristo*. En *Revista de la Universidad Católica*, (7), 81-108

Habermas, J. (1987): *Teoría de la Acción Comunicativa*, *I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.

_____ (1989): *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid: Tecnos.

_____ (2004): *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta.

Habermas, J., Ratzinger, J. (2006): *The Dialectics of Secularization, On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press.

Hayek, F. (1976): *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.

_____ (1990): "La fatal arrogancia: los errores del socialismo". Santiago: Centro de Estudios Públicos.

Harari, Y. N. (2013): *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Santiago: Debate.

Hare, R.M., (1993): "Why I Am Only a Demi-Vegetarian". En *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press.

Heidegger, M. (1998): "El origen de la obra de arte". En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pp. 11-62.

_____ (2000): *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Hernández, J. L. (1993): "La falacia naturalista y el derecho natural" en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 29, pp. 265-292.

Hessel, S. (2011): *Indignaos*. Barcelona: Destino.

Hobbes, Th. (1987): *Leviatán*. Madrid: Tecnos.

Hofstadter, R. (1981): "Estados Unidos", en G. lonescu y E. Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales,* Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 15 y SS.

Honneth, A. (2014): *El derecho de la libertad*. Madrid: Katz.

Hultkranz, A. (1966): "Ecology". En *Encyclopedia of Religion,* Eliade, M. ed., Washington: University of Washington Press, pp. 581-585.

Horkheimer, M. (1974): *Notizen 1950 bis 1969,* Frankfurt: S. Fisher Verlag.

Issberner, L. y Léna, P. (2018): "Antropoceno: la problemática vital de un debate científico", en *El Correo de la UNESCO* [en línea] https://bit.ly/3HaM1Qz

Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Barcelona: Herder.

Jones, E. y Reynolds, V. eds. (1995): *Survival and Religion: Biological Evolution and Culture Change*, Nueva York: John Wiley and Sons.

Kant, I. (1998): *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.

_____ (2005): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

_____ (2012): *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Kapur, R. (2006): "Human rights in the 21st century: take a walk on the dark side". En *Sydney Law review* 28, n. 4, [en línea] https://bit.ly/3p6XsCI

_____ (2007): "Desafiando al sujeto liberal: Ley y justicia de género en

el Asia meridional" en Maitrayee Mukhopadhyay, M. y Singh, N. (eds); *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo*, Ottawa: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).

Kelsen, H. (1982): *Teoría pura del derecho*. México: UNAM.

Kirkwood, J. (1986): *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago: FLACSO.

_____ (2017): *Feminarios*. Buenos Aires: CLACSO.

Kymlicka, W. (1989): *Liberalism, community, and culture*. Oxford: Clarendon Press.

_____ (1995): *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press

Küng, H. (2016): *Una muerte feliz*. Madrid: Trotta.

Lacointre, G. (2022): "Guillaume Lecointre presenta su libro "¿Descendemos (realmente) de Darwin?" en la Universidad de Chile". [en línea] https://bit.ly/33GnZ26

Larraín, S. (2002) "La línea de dignidad como indicador de sustentabilidad socioambiental", En Polis 3. [en línea] https://bit.ly/3p7sKsY

Latouche, S. (2016): *La megamáquina*. Madrid: Díaz & Pons Editores.

Las Casas, B. (1957): *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Real academia de la lengua.

_____ (1992): "De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem", en *Obras Completas*. Madrid: Alianza.

Leopold, A. (2005): *Una ética de la tierra*. Madrid: Catarata.

Levaggi, V. (2004): "¿Qué es el trabajo decente?" [en línea] https://bit.ly/3Hacj5y

Levinas, E. (1997): *Totalidad e infinito*. Madrid: Sígueme.

Lincoln, B. (1991): *Sacerdotes, guerreros y ganado: un estudio sobre ecología de las religiones*. Madrid: Akal.

López Aranguren, J. L. (2011): *Ética y política*. Madrid: Público.

Lorey, I. (2016): "Tentativa de pensar lo plebeyo", en Ranciére, J.

Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière. Viña del Mar: Communes

Locke, J. (1975): *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Lucrecio (2016): *La naturaleza de las cosas*. Madrid: Alianza.

Luhmann, N. (1998): *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.

Martín Baró, I. (1998): *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.

MacIntyre, A. (1984): *Tras la virtud*. Barcelona: Paidós.

_____ (2010): *Historia de la Ética*. Barcelona: Paidós.

MacKinnon, C. A. (1987): "Sexuality". En *Toward A Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA : Harvard University Press, pp. 127 - 154.

Macklin R. (2003): "Dignity is a useless concept". En *BMJ Clinical research* ed., 327(7429), 1419–1420 [en línea] https://bit.ly/3Ifbyt5.

Macpherson, C. (2005): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.

McCrudden, C. (2008): "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights". En: *The European Journal of International Law,* 19(4), 655-724.

Magendzo, A., y Arias, R. (2015): *Informe Regional 2015, Educación Ciudadana y Formación Docente en países de América Latina, Sistema Regional de Evaluación y Desarrollo de Competencias Ciudadanas*. Bogotá: SREDECC

Magendzo, A. (1999): "Introducción. la educación en derechos humanos en América Latina: Una mirada de fin de siglo." En http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar ›

Mann, T. (2004): *Doktor Faustus*. Barcelona: Edhasa.

Marco Aurelio (2014): *Meditaciones*. Biblioteca Digital del ILCE, [en línea] https://bit.ly/3IeIdiC

Marshall, T. H. y Bottomore, T. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza

Maritain, J. (1947): "Acerca de la filosofía de los derechos del hombre.

Respuesta a la encuesta de la UNESCO sobre los fundamentos filosóficos de los derechos humanos ." [en línea] https://bit.ly/3h7KIHv

_____ (1992): *El hombre y el Estado.* Madrid: Encuentro.

Maritain, J. et al. (1949): *Introduction», en Autor de la nouvelle Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.* Paris: Sagittaire, pp. 11-18.

Marion, J.-L. (1998): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París: PUF.

Martínez Lazy, R. (1995): *Rebeliones populares en la Grecia helenística.* México: UNAM.

Martínez Veiga, U. (1978): "Una interpretación ecológica de la religión" en *Antropología ecológica*, pp. 203-231.

Matsumori, N. (2005): *Civilización y Barbarie : Los asuntos de indias y el pensamiento político moderno (1492-1560*), Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Maturana, H. (2004): *Transformación en la convivencia*. Santiago: J. C. Sáez editor.

_____ (2002): *El sentido de lo humano.* Santiago: Dolmen Ediciones.

Mandeville, B. (2004): *La fábula de las abejas, o Vicios Privados, Beneficios Públicos*. México: FCE.

Michalon, J. (2020) "Causa animal y ciencias sociales ¿Del antropocentrismo al zoocentrismo?. En *NUSO* Nº 288, [en línea] https://bit.ly/3M3GLC2

Michelson, C. (2020): *Hasta que valga la pena vivir*. Santiago, Paidós.

Mignolo, W. (2017): *El Lado más Oscuro del Renacimiento. Alfabetización, Territorialidad y Colonización*, Popayán: U. Del Cauca.

Millán Puelles, A. (1979): *Sobre el hombre y la sociedad.* Madrid: Rialp.

Mistral, G. (1954): *Lagar*. Santiago: Editorial del Pacífico.

Mora Penroz, Z. (2001): *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*. Concepción: Kushe.

Morales, P. (2018): "La dignidad humana revisitada: algunas reflexiones a setenta años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos".

En Rodríguez, M.A. y Morales, P. *Los Derechos Humanos Hoy: Reflexiones, Desafíos y Proyecciones a 70 Años de la Declaración Universal (1948-2018)*. Santiago: UCSH, RIL.

Moreschini, C. (2005): *De consolatione philosophiae*. Munich: Opuscula theologica.

Morrison, T. (2017): "The Work You Do, the Person You Are". En *The New Yorker*, May 29, 2017 [en línea] https://bit.ly/3Dxlj4u

Moro, T. (1991): *Utopía*. Madrid: Alianza.

Mosterín, J. (2006): *La naturaleza humana*. Madrid: Austral.

Mouffe, Ch. (2003): *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.

Mounier, E. (1950): "Le personnalisme" En *P. U. F., colección Que sais-je ?* nº 395.

Mundt, E. (2002): "El Mito de la autonomía". En *Revista médica de Chile*, 130(1), 113-114. [en línea] https://bit.ly/3t2QAau

Muñoz Molina, A. (2020): "Años de sotanas", en *El País*, [en línea] https://bit.ly/3JN4qod

McDougal, M.S., Lasswell, H.D. y Chen, L. (1980): *Human Rights and World Public Order: The Basic Policies of an International Law of Human Dignity*. New Haven: Yale UP.

Naciones Unidas (1947a): "Commission of human rights drafting committee international bill of rights first session summary record of fourteenth meeting". E/CN.4/AC.1/SR.14.

_____ (1947b): "Commission on human rights drafting committee first session summary record of tee second meeting". E/CN.4/AC.1/SR.2.

Næss, A. (1973): "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement". En *Inquiry* 16: 95-100

_____ (1987) "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World". En *The Trumpeter*, 4/3, pp. 35-41.

Negri, A. (2017): *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. Traficantes de sueños: Madrid.

Negt, O. (2004): *Kant y Marx. Un diálogo de épocas*. Madrid: Trotta.

Nietzsche, F. (2006): *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Altaya.

Norton, B.G. (1984): "Environmental Ethics and Weak Antropocentrism". En *Environmental Ethics* 6.

Nótári, T. (2010): "La Teoría del Estado de Cicerón en su *Oratio pro Sestio*". *Revista de estudios histórico-jurídicos,* (32), pp.197-217. [en línea] https://bit.ly/3v9LQT6

Nussbaum, M. (1992): "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", en *Political Theory*, 20(2), 202–246. [en línea] https://bit.ly/3LRrXGu

_____ (2012): *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. y Sen, A. comp. (1996): *La calidad de vida,* World Institute for Development Economics Research (WIDER), United Nations University. México: Fondo de Cultura Económica.

OIT (2015): "Trabajo decente en los Países Andinos ". En: https://bit.ly/33Kub9q

Palacios, J. M. (2013): *La condición de lo humano*. Madrid: Encuentro.

Pallares-Yabur, P. (2019). "Repensar la universalidad y neutralidad de Peng Chun Chang en la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos puesta a debate por las aportaciones de Charles Malik". En *Boletín mexicano de derecho comparado*, 52(155), pp. 969-995.

_____ (2020): *Un acuerdo en las raíces. Los fundamentos de los derechos humanos en la Declaración Universal de Derechos Humanos: de Jacques Maritain a Charles* Malik. UNAM Mexico.

Palme, O. (1975): "Människovärde". En: http://www.olofpalme.org/amne/manniskovarde/

Parfit, D.(2005): *Razones y personas*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Pagès, J. (2009): "Preguntas, problemas y alternativas para la enseñanza de las Ciencias Sociales en el siglo XXI". *Cuadernos México* no 1, 39-53, Embajada Española en México.

Pateman, C. (1995): *El contrato sexual*. Madrid: Menades.

Peces-Barba, G. (2002): *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho.* Madrid: Dykinson

Pettit, P. (2006): *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Losada.

Pinker, S. (2008): "The Stupidity of Dignity". En: *The New Republic*. 28. [en línea] https://bit.ly/3sYCNSu

PNUD [Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo] (1998): *Las paradojas de la modernización* [en línea] https://bit.ly/3LTEYyD

_____ (2015): *Actuar sobre el futuro: Romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad. Informe sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe*, [en línea] https://bit.ly/33GGx2c

Pohier, J. (1998): *La mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de leur vie*. Paris: Seuil.

Polanyi, K. (1989): *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.

Poulain de la Barre, F. (2011): "De l'égalité des sexes". En *De l'égalité des deux sexes; De l'éducation des dames; De l'excellence des hommes*, París, Vrin.

Rahner, K. (2002): "Para una teología de la encarnación". En *Escritos de Teología 4*, Madrid: 42002, 131-148.

Ramis, A. (2016): *Bienes comunes y democracia. Crítica del Individualismo Posesivo*. Santiago: Lom.

Rancière, J. (1996): *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Ratzinger, J. (1992): *Creación y pecado*. Pamplona: Encuentro.

Rawls, J. (1979): *Teoría de la justicia*, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1995): *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ray, S. (2009): *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*. Nueva Jersey: Wiley Blackwell.

Raz, J. (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon.

Regan, T. (1981): "The nature and possibility of an environmental ethic". En *Environmental Ethics*, 3 Berkeley, CA: University of California Press.

Reyes Mate, M. (2011): *Tratado de la injusticia,* Barcelona: Anthropos.

Reynolds, R. y Tanner R. (1995): *Ecology, Meaning and Religion*. Oxford:

Oxford. University Press.

Ricoeur, P. (1996): *Si mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.

Riechmann, J. (2005): *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia.* Madrid. P. 32.

_____ (2015): *Dimensiones de la religión. ¿Origen común de la religión y la filosofía?* en [online] https://bit.ly/3p8Bi2S

Ritzer, G. y Ryan, J. M. (2011): *The Concise Encyclopedia of Sociology*, Nueva Jersey: Wiley Blackwell.

Ramos Pozón, S. (2008): *El Principialismo de Diego Gracia: críticas y alternativas.* En: https://bit.ly/3JLJxJZ

Rollin, B. (1981): *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo: Prometheus Books.

Rodotà, S. (2013): "Antropologia dell'homo dignus". En *civilistica.com*, 2(1), 1-13. [en línea] https://bit.ly/3BKc5Rf

Rousseau, J. J. (2011): *Contrato Social.* Madrid: Gredos.

Sacks, J. (2002:48): *The Dignity of Difference How to Avoid the Clash of Civilizations*. Londres: Continuum.

Saint-Victor, R. (1959): *La Trinité.* Edición bilingüe latín-francés. Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ. Paris: Les editions du CERF.

Sánchez, C. (2013): *El conflicto entre la letra y la escritura. Legalidades / contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América-Latina*. Santiago: FCE.

Sánchez Cano, J. y Sánchez Cano, J. (2003): *El consentimiento informado en psiquiatría.* Madrid: Ediciones Díaz de Santos.

Sayyid, S. (2009): "Contemporary politics of secularism". En: Levey, G. B. & Modood, T. *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University, p. 187-188.

Scannone, J. C. (1982): "La teología de la liberación. caracterización, corrientes, etapas". En *Stromata* 38: pp.3-40.

Schmitt, C. (2009): *Teología Política.* Editorial Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2012): *Aforismos sobre el arte de vivir.* Madrid: Alianza.

Sedláček, T. (2014): *Economía del bien y del mal*, México: FCE.

Sen, A. (1999): *Development as freedom*. Nueva York: Knopf.

Séneca (1986): *Consolación a mi madre Helvia. Cartas a Lucilio. Sobre los beneficios*. Barcelona: Salvat.

Sheliepin, L. A. (2010): "Lejos del equilibrio: sinergética, autoorganización y teoría de catástrofes". En *Serie de divulgación científica: Física* 5.

Shiva, V. (1991): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Montevideo: Instituto del Tercer Mundo.

Singer, P. (1975): Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals. Nueva York: Avon

_____ (1995): *Ética Práctica,* Cambridge University Press. Melbourne.

Silverberg. L. (2020): "Fragments of energy – not waves or particles – may be the fundamental building blocks of the universe". [en línea] https://bit.ly/35l7Pfa

Siurana Aparisi, J. C. (2010): "Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural". En *Veritas* Nº 22 pp. 121-157.

Skidelsky, R. (2012*): ¿Cuánto es suficiente?: Qué se necesita para una buena vida*. Barcelona: Crítica.

Smith, A. (1997): *La teoría de los sentimientos morales*, traducción y estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza.

Somavía, J. (1999): "Memoria del Director General: Trabajo decente". En: https://bit.ly/36rtjaB

Spivak, G. Ch. (2008): "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía", en *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Stauffer, R. C. (1957): "Haeckel, Darwin, and Ecology". En *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 32, No. 2 pp. 138-144

Tácito (1986): *Anales. Obra completa. Libros XI-XVI*, Madrid: Gredos.

Tannen, D. (1996): *Género y discurso*. Barcelona: Paidós

Taylor, Ch. (1975): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2006): *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Madrid: Paidós Ibérica.

Taylor, W. (1986): *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press.

Tawney, R. H. (1972): *La sociedad adquisitiva*, Madrid, Alianza.

Thatcher, M. (1987): "Interview for Woman's Own ("no such thing as society")" [en línea] https://bit.ly/3t40BV7

Tironi, E. (2011): *Abierta: Gestión de controversias y justificaciones*. Uqbar editores, Santiago.

Tocqueville, A. (2004): *La democracia en América*. Madrid: Alianza.

Thompson, E. P. (1995): *Costumbres en común*, Barcelona: Crítica.

Schaik v., C. y Michel, K. (2016): *The Good Book of Human Nature,* Nueva York: Basic Books.

UNESCO (2005). "Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos". Paris. En *Centro de Documentación de Bioética. Departamento de Humanidades Biomédicas.* Universidad de Navarra. [en línea] http://www.unav.es/cdb/

Utrilla, J.J. (1985): *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo I.

Vargas, V. (2008): *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Flora Tristán Ediciones.

Vergara Estévez, J. (2015): *Mercado y sociedad: la utopía política de Friedrick Hayek* . Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Centro de Pensamiento Humano y Social. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

Villacañas, J. L. (2020): *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Buenos Aires: NED Ediciones.

Villarroel, R. (2006): *La Naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental*. Santiago: Universitaria.

Vives, J.L. (1992): *Obras Completas, primera traslación castellana íntegra y directa, comentarios, notas y un ensayo biobibliográfico de Lorenzo Riber*. Madrid: Aguilar.

Vygotsky, L. (1979): *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Buenos Aires: Grijalbo.

Waldron, J. (2019): *Democratizar la dignidad : estudios sobre dignidad humana y derechos*. Bogotá:

Universidad Externado de Colombia ; Centro de Investigación en Filosofía y Derecho.

Walzer, M. (2001): *Las esferas de la justica. Una defensa del pluralismo y la igualdad.* México: FCE.

Warren, K. (1996): "The Power and the Promise of the Ecological Feminism". En Warren, K. (comp.) *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Weber, M. (1991): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puebla, Premia.

_____ (2003): "La política como vocación". En *El político y el científico*, Madrid: Alianza.

Wilhelm, R. (1926): "Lao Tse y el Taoismo". Madrid: *Revista de Occidente*. pp.60ss.

Wolpe, P. R. (1998): "The triumph of autonomy in American medical ethics: A sociological view." En DeVries R. and Subedi J. (Eds.) *Bioethics and Society: Sociological Investigations of the Enterprise of Bioethics,* New York: Prentice Hall.

Womens Link Worldwide (2008): "Womens Link Worldwide, El aborto en cifras." [en línea] https://bit.ly/3pagKHa

Wollstonecraft, M. (1998): "Vindicación de los derechos de la mujer". En *Asparkía. Investigació Feminista*, (9), 181-186.

Zhangrun, X. (2020): "Viral Alarm: When Fury Overcomes Fear". En: *Journal of Democracy*, 31(2), 5-23. [en línea] https://bit.ly/3I8clMq

Zubiri, X. (1980): *Cinco lecciones de filosofía.* Madrid: Alianza.

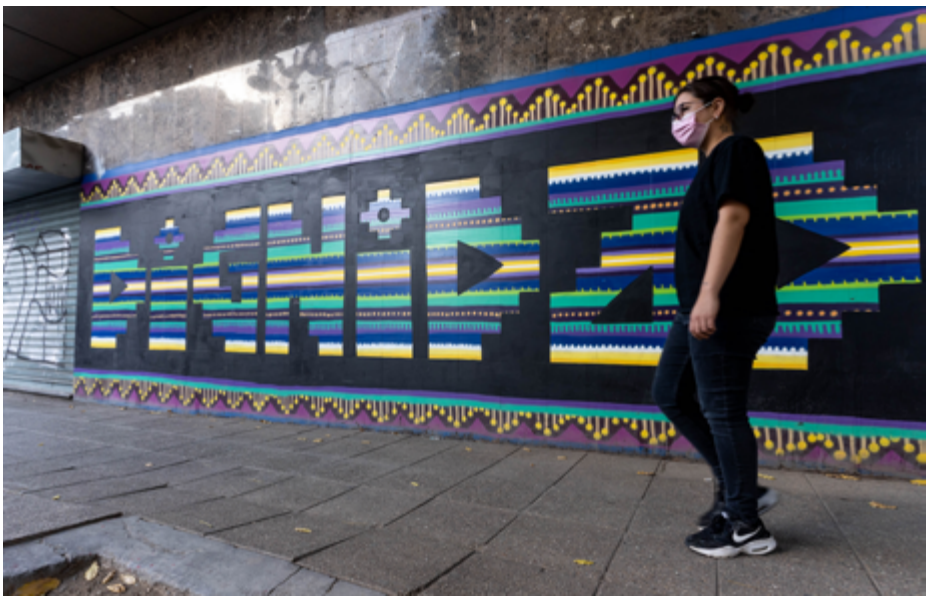
Zúñiga, A. (2011): "Aborto y derechos humanos". En *Revista de Derecho de la Universidad Austral de Chile,* Vol. XXIV, N° 1, pp. 163-177.

Zúñiga, Y. (2013): "Una propuesta de análisis y regulación del aborto en Chile desde el pensamiento feminista. En *Ius et Praxis*, 2013, vol.19, no.1, p.255-300.

Álvaro Ramis Olivos. Doctor en filosofía por la Universidad de Valencia (España). Profesor titular de la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile), donde es actualmente rector.

Ha sido becario de la Vrije Universiteit (Amsterdam). Fue presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica (FEUC) en 1998. Entre 2003 y 2010 investigador en el Centro Ecuménico Diego de Medellín, en el área ética, economía y política. Entre 2008 y 2010 presidente de la Asociación Chilena de Organismos no Gubernamentales Acción A.G.

Sus investigaciones, libros y capítulos de libros nacionales e internacionales giran en torno a la relación entre ética, democracia, racionalidad económica y ciudadanía. Entre sus obras se destaca "Bienes Comunes y democracia. Crítica del individualismo posesivo" (LOM, 2017), donde ha aportado una teoría de la propiedad y la acción colectiva.



Dignidad ha sido una de las palabras claves en los acontecimientos sociales y políticos de los últimos años, especialmente después del 18 de octubre de 2019. Constituye una categoría fundamental en los debates sobre teoría crítica, bioética, trabajo, ecología, justicia social y derechos humanos. Se usa de forma recurrente en contextos de disputa ética y jurídica, es parte de la identidad de distintos movimientos políticos y sociales y en nuestro contexto nacional inspira el proceso de cambio constitucional que está en curso. Sin embargo, muchas de estas discusiones no precisan, ni siquiera en forma general, qué contenido y que fundamento tiene esta dignidad a la que se apela. Es evidente una carencia de fondo, que lleva a que se use el concepto sin una caracterización precisa. Este libro busca perfilar la noción de dignidad, asumiéndolo como un concepto filosófico y político crucial, con grandes complejidades teóricas y prácticas. Se estructura en dos partes: la primera aborda la historia y evolución de la dignidad, desde sus orígenes elitistas y estamentales, pasando por su transformación crítica en la ilustración hasta llegar a su apropiación democrática mediante la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La segunda parte analiza la forma específica como esa dignidad se hace costumbre, en tanto eticidad política y social que concretiza la dignificación humana. En ese proceso la esfera pública va asumiendo el desafío de construir las condiciones necesarias para una vida digna de ser vivida.

UNIVERSIDAD ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO