

FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS: **Hacia la justicia**

María del Rosario Guerra González



editorial
fontamara


UAEM | Universidad Autónoma
del Estado de México



María del Rosario Guerra González

Doctora en Filosofía, trabaja la línea de investigación “Ética, derechos humanos y educación” en el Instituto de Estudios sobre la Universidad, de la Universidad Autónoma del Estado de México. Es profesora de la Facultad de Humanidades y de la Facultad de Derecho de la misma institución. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores.

Es autora de los libros: *Iguales y diferentes: derechos humanos y diversidad* y *Derechos humanos y educación: posibilidad de paz entre personas y culturas diferentes*, entre otros. Ha coordinado los libros: *Lo cotidiano y la utopía frente a los derechos humanos; ¿Cómo vivir juntos? Ética, derechos humanos e interculturalidad; Enfoque ético de la responsabilidad social universitaria*.

Dentro de su publicación reciente figuran los artículos científicos: “Necesidad de incluir estrategias de resistencia dentro de las teorías de la justicia”; “Relación entre teorías de la justicia y acciones no violentas”; “Desigualdad en el acceso a los derechos económicos en México”, y “Los derechos económicos en una sociedad decente y en teorías de la justicia”.

FILOSOFÍA
Y DERECHOS HUMANOS:
Hacia la justicia

Colección
Argumentos



Colección dirigida por
Juan de Dios González Ibarra

FILOSOFÍA Y DERECHOS HUMANOS: Hacia la justicia

María del Rosario Guerra González

editorial
fontamara



UAEM Universidad Autónoma
del Estado de México

Primera edición: 2015

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en D. Jorge Olvera García
Rector

Dra. en Est. Lat. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. René Pedroza Flores
Director del Instituto de Estudios Sobre la Universidad

Mtra. en Hum. Blanca Aurora Mondragón Espinoza
Directora de Difusión y Promoción de la
Investigación y los Estudios Avanzados

L.L.L. Patricia Vega Villavicencio
Jefa del Departamento de Producción y Difusión Editorial

Reservados todos los derechos conforme a la ley

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario, núm. 100 Ote.

Colonia Centro

C. P. 50000, Toluca, México

<http://www.uaemex.mx>

©Distribuciones Fontamara, S. A.

Av. Hidalgo No. 47-b, Colonia Del Carmen

Deleg. Coyoacán, 04100, México, D. F.

Tels. 5659-7117 y 5659-7978 Fax 5658-4282

Email: coedicion@fontamara.com.mx

www.fontamara.com.mx

ISBN 978-607-736-174-9

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN

La filosofía y los derechos humanos estuvieron vinculados en el siglo XVIII, a tal punto que se ha considerado a la primera motor del movimiento a favor de las prerrogativas inherentes a la persona. El papel de los teóricos ha sido básico, aunque no es deseable exagerar su rol, porque sin la acción revolucionaria de aquel momento el inicio de otra época no hubiera sido posible.

Pensar y actuar: dualidad cómplice que permite cambiar a las personas y a los grupos hacia metas consideradas mejores.

Este libro tiene ese hilo conductor: se regresa a las reflexiones filosóficas y se acompaña la teoría con las situaciones sociales o con el contenido de documentos legales donde aquel pensamiento está encarnado. También se muestra la vida individual y social de mujeres y hombres que no disfrutaban de los derechos ya consagrados; porque teoría y acción necesitan responder al reto de construir una sociedad con menos desigualdades injustas, con más libertad y realización creativa.

Los filósofos del siglo XVIII enfrentaron al gobierno absolutista, pensaron la realidad en que estaban inmersos y propusieron otros modelos sociales, políticos y económicos.

En el siglo anterior Locke defendió la libertad de conciencia implícita en la tolerancia y el derecho de propiedad; posteriormente Hume habló sobre los bienes de escasez moderada a repartir de manera justa; distinguió los deberes a los cuales el individuo tiende por causas naturales y aquéllos originados por la convivencia social,

como la justicia, el respeto a la propiedad ajena y la obediencia civil que sostiene el contrato social. Kant mostró que las personas no tienen precio sino dignidad y escribió un breve texto sobre las relaciones entre los Estados: *La paz perpetua*, origen de *El derecho de gentes*, de Rawls; Montesquieu propuso un modelo con el Poder Judicial independiente; Voltaire defendió en sus escritos y en su vida la libertad de expresión; Rousseau presentó su “Discurso sobre la desigualdad”, y su modelo de contrato social con primacía de la “voluntad general”. Con la enumeración anterior no se pretende abarcar los aportes de los filósofos del siglo XVIII, sino mostrar brevemente su importancia en la gestación de los derechos humanos: defendieron prerrogativas propias de cualquier persona, la *igualdad* fue la noción reinante.

Después de las declaraciones de derechos humanos –la americana y la universal–, en 1971 *La idea de justicia* de Rawls incluyó no sólo la igualdad sino también las *diferencias económicas y sociales*.

En las primeras décadas del siglo XXI ya no es discutible la necesidad de luchar contra la esclavitud, la tortura o la discriminación racial, son conductas censurables, pero existen otros temas sobre los que hay discrepancia respecto a si son derechos que generan prerrogativas y obligaciones. Así ocurre con algunos derechos culturales, los económicos y los derechos de los animales y de la Naturaleza; éstos son los temas tratados en este libro.

El hambre, la malnutrición y la imposibilidad de conseguir un ingreso ocasionan enfermedades y *muertes*, por ello hacen inviable el derecho a la vida. Generalmente su causa no está en la acción de fuerzas naturales, sino en sistemas político-económicos creados por agentes humanos, aunados a la negligencia de la mayoría de la humanidad.

En una emergencia la solidaridad aflora, pero no ocurre lo mismo en la vida cotidiana, cuando se violan los derechos económicos, sociales y culturales. En momentos críticos los sentimientos morales se imponen, pero la sociedad no vive dentro de la educación sentimental propuesta por Rorty y Galtung para formar en derechos humanos y de este modo desear y realizar los cambios necesarios con el objetivo de evitar el sufrimiento del otro, de manera *estructural*, no ocasional; lejos está la idea de salvaguardar los derechos de las generaciones futuras.

Las personas tienen el derecho de ser rescatadas de las hambrunas y también la sociedad tiene la obligación moral de oponerse a prácti-

cas que conduzcan a la repetición de la situación. Se trata de responsabilidad ética, exigencia que va más allá de las obligaciones jurídicas, por ello, para defender estas ideas fue indispensable recurrir al pensamiento filosófico.

En este tema, filosofía y derecho corren paralelos, el cumplimiento de las normas jurídicas es exigible mediante diversos procedimientos; este aspecto es vital para que los derechos humanos sean eficaces, si sólo son ideas morales, como dice Sen, quien los viola permanecerá impasible y continuará con sus prácticas. Los pactos, convenciones, constituciones nacionales y leyes son la garantía de que los derechos humanos forman parte de la vida social, jurídica, económica y cultural desde el siglo XX, son reclamables. Además, los derechos humanos han sido calificados de “utopías realizables”, son una luz encendida mediante el consenso y, desde el punto de vista filosófico, interesan los principios que defienden, para incluirlos en nuevos documentos jurídicos y en la vida cotidiana de mujeres, hombres y pueblos.

Las personas no están solas entre sus congéneres, viven entre “animales no humanos” y en la Naturaleza. Autores recientes han incluido los derechos de estos últimos al lado de los derechos humanos; tales ideas han sido establecidas en las constituciones de Ecuador y Bolivia. Por tanto, la actualidad del tema merece su análisis y regresar a los filósofos que han presentado la continuidad de la vida, como Schopenhauer y Bergson.

En este libro no se insiste en la discusión sobre la mayor importancia de los derechos civiles y políticos o la primacía de los derechos económicos, sociales y culturales, pero es obvio que sin alimentos no hay vigencia de ningún derecho. La explotación ilimitada de recursos limitados es tema recurrente; los suelos, las energías fósiles, la erosión, la disminución de las capas freáticas y la salinización de la tierra disminuyen el rendimiento de la producción de alimentos. Simultáneamente, la liberalización agrícola perjudica la agricultura ecológica.

No se trata sólo de la siembra, las estadísticas muestran la necesidad de modificar los hábitos alimentarios, porque carnes y lácteos requieren demasiadas calorías vegetales: entre dos y siete kilogramos para producir un kilogramo de carne. Además el recorrido de largas distancias desde el lugar de producción hasta la zona de consumo aumenta los precios. La calidad nutricional ha disminuido; con independencia de la situación social, muchas niñas y niños comen y no se ali-

mentan, por ello tienen tallas inferiores a las normales y capacidad de concentración disminuida. Se ha escrito mucho sobre la interdependencia de los derechos humanos, pero el hambre es un escándalo indiscutible del presente.

El consumo se ha incrementado prescindiendo de los residuos que se generan y de las consecuencias económicas y psicológicas que ocasiona impulsar a tener cada día más cosas modernas, eficaces y actualizadas. La “obsolescencia programada” no está prohibida por disposiciones gubernamentales ni es rechazada por la sociedad.

El ambiente ha sufrido un deterioro y no se ve con qué medida se logrará disminuir esta situación y menos se vislumbra cómo se reparará el daño. El desarrollo de las energías fósiles y del transporte internacional continúa o se incrementan. Ante esto la 5a. Cumbre de la Tierra, celebrada en Río de Janeiro, en 2012, poco pudo hacer. Ni los países desarrollados (Estados Unidos, Canadá y Rusia) ni los países emergentes (China, Brasil e India) estuvieron de acuerdo con la creación de la Organización Mundial del Medio Ambiente (OMMA). Los segundos no aceptan estar sometidos a rigurosas regulaciones en el siglo XXI, porque los países que crearon la degradación actuaron libremente en el siglo anterior.

Además, los derechos humanos son válidos para todos los individuos y éstos no pueden ser considerados unidades abstractas, están enraizados en un espacio y un tiempo, viven dentro de una cultura que parcialmente los forma, porque también existe la fuerza individual capaz de oponerse a lo exterior.

Ante la situación anterior es oportuno oír a los filósofos y analizar los documentos jurídicos en cuatro temas: un nuevo concepto de derechos humanos, derechos culturales, derechos de los animales y de la Naturaleza y finalmente derechos económicos. Ésta es la secuencia del capitulado.

En el capítulo primero se reflexiona en torno a los derechos humanos; se parte de su concepto, el cual ha sido usado maquiavélicamente para intervenir en Estados enemigos, alegando que en ese lugar se violan derechos humanos; sin embargo, con otro caso, los derechos humanos han permitido luchar para eliminar la esclavitud y la tortura o para erradicar la pobreza o para reclamar un salario justo, entre otras situaciones. Es un concepto equívoco, por tanto, es aclarado a lo largo de las páginas, se recurre a la Declaración Americana de Dere-

chos y Deberes del Hombre, a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y a los pactos siguientes. Desde el punto de vista filosófico, se analiza el pensamiento de Rabossi y de Rorty respecto a la innecesaria fundamentación de los derechos humanos. A continuación se discute la pretendida universalidad de los mismos; luego se presenta la propuesta de Galtung respecto a derechos y deberes globales y se argumenta contra Sen, quien considera que los derechos humanos son sólo “vigorosos pronunciamientos éticos”. Se da una caracterización de los derechos humanos donde se los presenta como prerrogativas propias de las personas y de los pueblos ante el poder de la autoridad, en primer lugar del Estado y también de particulares cuando están en situación de privilegio, reclamables mediante procesos jurisdiccionales y también no jurisdiccionales (ombudsman). Han evolucionado desde derechos individuales subjetivos a derechos colectivos de los pueblos; han sido fundamentados con diversos métodos y se han clasificado con distintos criterios, paralelos a los derechos de la Naturaleza.

Al iniciar el libro se quiso desarrollar la postura epistémica asumida a lo largo de las páginas. Fue indispensable tratar el tema *verdad* porque la idea está estrechamente relacionada con la defensa o la crítica a las diferentes cosmovisiones propias de las distintas culturas. Quien defiende que la verdad es una, accesible a la persona e inmutable, difícilmente dialogará en condición de paridad con pensamiento diferente. Al argumentar sobre este punto se recurre al aporte de Panikkar y a la Carta de Transdisciplinariedad. Para defender los derechos culturales es necesario el diálogo entre diferentes epistemes; los pueblos originarios conocen mediante otras fuentes fuera de las científicas, como la poesía y el mito. Para ejemplificar esto se toma la recomendación número 56/2012 realizada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos sobre los derechos violados a los wixárikas al obstaculizarles la realización de su peregrinación en Wirikuta, donde renuevan la generación de la vida.

El tema del capítulo segundo es el conflicto entre los derechos culturales propios de un espacio y un tiempo y las necesidades universales de hombres y mujeres. El siglo XXI se caracteriza por situaciones propias del proceso de mundialización, las cuales conviven con prácticas locales diferentes. Las sociedades son multiculturales, ya sea porque en su interior viven pueblos originarios o por la migración;

esta realidad exige teorías de la justicia y documentos sobre derechos humanos que garanticen la equidad social para todas las personas y para todos los pueblos.

Existe, además, un conflicto ético, porque cada miembro de un grupo tradicional debería tener la opción de elegir entre permanecer en el estilo de vida de sus coetáneos, garantizado por los derechos culturales, o dejar las prácticas que se opongan a su plan de vida, idea propia de los derechos humanos, donde la *elección* está siempre presente; pero los pueblos con fuertes tradiciones exigen la permanencia de sus miembros dentro de sus costumbres.

En este capítulo se habla de la cultura inconsciente de todo grupo, llamada “cultura profunda” por Galtung, o *mythos* por Panikkar.

Se analizan los derechos que defienden la diversidad cultural, como la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural y el pensamiento de Villoro. Pero no toda práctica incluida en las tradiciones de los pueblos es legítima desde el punto de vista de los derechos humanos; la ablación, la incineración de viudas, el infanticidio o la restricción de los derechos políticos no son admisibles. Para responder a este problema se recurre al análisis de las propuestas de Rawls respecto a los pueblos jerárquicos decentes y a las respuestas opuestas dadas por Dussel.

El capítulo tercero reflexiona sobre los derechos de los animales y de la Naturaleza. En primer lugar se recuerda la actitud de los filósofos respecto a las otras especies: prácticas medievales, las posturas de Descartes, Kant, Bentham, Mill, Schopenhauer y Spencer.

Luego se ubican las teorías de la justicia que incluyen a los animales, como la propuesta por Nussbaum, donde ubica “el florecimiento” no sólo de las personas, sino de todas las criaturas. De manera puntual se reflexiona sobre el evolucionismo de Bergson con un análisis de las diversas formas de conciencia. Los derechos de la Naturaleza son presentados diferenciándolos del derecho humano a tener un medio ambiente sano.

La propuesta consiste en defender los derechos humanos junto a los derechos de la Naturaleza, sin estar incluidos unos en los otros, sino paralelos. Se habla de la cosmovisión del pueblo wixárika con sus ritos de renovación de la vida. Se analizan las constituciones de Ecuador y Bolivia, la primera plantea que la Naturaleza o Pacha Mama tiene el derecho a que se respete íntegramente su existencia,

mantenimiento y regeneración. Además, en este capítulo se ubica la legislación boliviana con la “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien”. Se plantea el pensamiento de la *ecología profunda*, las propuestas de Vadana Shiva y de Galtung. Se defiende el paso de un antropocentrismo a un biocentrismo.

El capítulo cuarto se inicia con la ubicación de los derechos económicos dentro de los documentos sobre derechos humanos. Se regresa al pensamiento filosófico sobre el tema mediante el análisis de Smith y Locke. De manera breve se habla sobre la propuesta del decrecimiento, opuesta a identificar desarrollo con crecimiento.

El centro del capítulo lo constituye el debate entre Rawls, Scanlon y Sen respecto a los bienes a repartir. A esta discusión se agrega la respuesta de Margalit y su concepto de sociedad decente, aplicado a la vigencia de derechos económicos; una sociedad decente no humilla a sus miembros; el desempleo, la falta de trabajo o de ingresos es causa de humillación.

Mediante resoluciones jurisdiccionales se muestra que en la actualidad los derechos humanos son violados no sólo por la autoridad, sino también por particulares en posición de privilegio.

En este capítulo hay referencia especial al derecho al trabajo, garantizado en diversos documentos como la Declaración Universal, El Pacto Internacional de Derechos Sociales, Económicos y Culturales y los convenios de la Organización Internacional del Trabajo. Se recurre al pensamiento filosófico de Kwant sobre la ambivalencia y paradojas del trabajo. A continuación aparece la acción y teoría de Yunus respecto a obligaciones y derechos económicos, por medio de los microcréditos y de las “Dieciséis decisiones” tomadas por su organización. Finalmente se plantea una serie de propuestas a pensar para crear un mundo más incluyente.

La actitud epistémica asumida al escribir este libro sostiene que no sólo la ciencia es fuente de conocimiento, también se accede a lo real por otras vías, con lenguajes simbólicos, el arte, los saberes espirituales o las tradiciones de los pueblos.

Cada saber ha tenido su hegemonía, o por lo menos ha predominado en una época y en un lugar. El siglo XX privilegió la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, mientras consideraba poco importantes las diversas formas artísticas y espirituales. En las últimas décadas ha existido una revisión de esta actitud, plasmada en la obra de múltiples

autores que representan el pensamiento complejo, la transdisciplinariedad o epistemologías integradoras con amplias variantes.

Los derechos humanos no son sólo individuales, también existen los derechos de los pueblos y éstos no siempre reconocen a la ciencia como saber básico. En las cosmovisiones de los grupos originarios la danza, el canto y la ofrenda cambian el interior de cada persona y son capaces también de modificar el exterior. Consumir maíz dentro de los pueblos indígenas no es lo mismo que comer trigo o arroz, porque el maíz lo entregaron los dioses, son naciones formadas por hombres y mujeres de maíz.

Parte del cambio buscado para construir una sociedad con vigencia de los derechos humanos, por tanto, más justa, está también en el interior de cada persona; acercarse a lo bueno, lo bello, lo justo o lo verdadero puede lograrse a través de la música, la danza, la pintura, la escultura, la poesía o mediante el disfrute de la naturaleza. La soledad y la depresión constituyen problemas que se incrementan y no se los combate con demostraciones racionales; las emociones, los sentimientos y las aspiraciones marchan por otras vías; la racionalidad es cualidad humana y también la irracionalidad y la emotividad.

El capítulo quinto está constituido por reflexiones finales, presentadas para lograr un acercamiento a la justicia y a la vigencia de los derechos humanos. La idea central la constituye la noción de responsabilidad, propia de los Estados, las organizaciones privadas, la sociedad civil organizada o dispersa, junto a obligaciones de cada uno de los individuos. Se plantea la situación propia de las repúblicas donde existen mayorías y minorías, estas últimas no tienen garantizadas sus metas, pero dentro de las teorías de la justicia aparecen mecanismos para dejarse oír de manera legítima. Se habla de la objeción de conciencia, propia de una persona a la que se exige una conducta opuesta a sus principios, de la desobediencia civil realizada con el objetivo de modificar una norma injusta y de la acción militante propia de una sociedad o sistema injusto.

Se analiza de manera especial la desobediencia civil, sus condiciones, circunstancias y ejemplos. Además, en este capítulo se trata la responsabilidad ciudadana ante las injusticias en la relación entre Estados. La desobediencia civil, en este caso, exige que se hayan cumplido dos condiciones previas: que exista un paralelo con la injusticia interior de un Estado y que no se refiera al deber natural de las perso-

nas. Se revisan casos concretos como la desobediencia de militares en la guerra, ya sea por motivos de la misma o por lo métodos con que se lleva a cabo el enfrentamiento.

Por último, se habla de los movimientos sociales surgidos con el objetivo de disminuir desigualdades, permitir el acceso al empleo y al salario justo, al derecho a la vivienda, a la salud, a la jubilación. Se hace referencia a las diferentes acciones de los llamados “Indignados”, del 15M español y los reclamos en la Plaza Syntagma en Atenas.

Una última aclaración es necesaria: en este texto no se habla extensamente de las teorías de la justicia, pues en otras publicaciones ya se hizo.¹ Se asume una postura liberal moderada porque se defienden los derechos de los pueblos, pero si hay contradicción entre la libertad de elección de una persona y las costumbres del grupo al que pertenece, se da primacía al plan de vida de cada hombre y de cada mujer.

Derechos de las culturas, derechos económicos que permiten una vida digna, derechos de los animales y de la Naturaleza son los temas básicos del libro, analizados con una metodología que incluye diversas formas de saber, actitud propia de la transdisciplinariedad a la que se recurrirá en numerosas ocasiones.

¹ Cfr: María del Rosario Guerra González, “Evolución de las teorías de la justicia respecto a los derechos humanos ya formulados y con los futuros derechos”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 21, enero junio 2011.

I

REFLEXIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DERECHOS HUMANOS

En el siglo XX los derechos humanos fueron considerados sólo buenas intenciones; los gobiernos suscribían documentos internacionales sin mayor análisis de las consecuencias que podía ocasionar su reclamo; la idea de “progresividad” siempre sería un respaldo para argumentar que todavía no se daban las condiciones para que fueran realidad. En el siglo XXI la situación ha cambiado, la exigencia de su cumplimiento en procesos nacionales e internacionales los ha convertido en riesgo para quienes no los respetan. Ante tal diversidad, este capítulo se propone aclarar significados e implicaciones.

Necesidad de señalar conceptos equívocos

La expresión derechos humanos es usada cotidianamente con diferentes sentidos y objetivos. He aquí algunos casos.

Primero: en mayo de 2014, Raúl Plascencia Villanueva, presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) de México, en la reunión de trabajo con la Comisión de Derecho Humanos del Senado, informó sobre los trámites realizados, allí expresó: “En 1 424 expedientes no hay datos claros de intervención de la autoridad federal, o bien delincuencia organizada, pero tampoco se podría descartar esa circunstancia por el *modus operandi* identificado, y en 308 casos

se trata de migrantes desaparecidos”¹. Las violaciones a los derechos humanos son constantes, pero también existe una actitud de no tolerancia con sus arbitrariedades, aunque los casos de denuncia son menos que las violaciones cometidas.

Segundo: El 6 de mayo de 2014, en el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez se informó sobre la campaña “Rompiendo el silencio”, iniciada por once mujeres que vivieron la tortura sexual en operativos en San Salvador Atenco en 2006. Tienen como objetivo mostrar que este tipo de conducta y represión son mecanismos de control que emplea el Estado, como en los casos de las indígenas Inés Fernández y Valentina Rosendo, resueltos por la sentencia contra el Estado mexicano por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.²

Tercero: George W. Bush dijo el 15 de marzo de 2003:

Sabemos, mediante grupos de derechos humanos, que los disidentes en Irak son torturados, encarcelados y a veces simplemente desaparecen. Se les cortan las manos, los pies o las lenguas, se les sacan los ojos, y las parientas mujeres son violadas en su presencia. Como dijo esta semana Elie Wiesel, laureado Nobel y sobreviviente del Holocausto, tenemos una obligación moral de intervenir donde el mal se encuentra en control. Hoy en día, ese lugar es Irak.³

Cuarto: La resolución 1973 (2011) aprobada por el Consejo de Seguridad de la ONU, en su 6498a sesión, celebrada el 17 de marzo de 2011, establece:

El Consejo de Seguridad,

Recordando su resolución 1970 (2011), de 26 de febrero de 2011 [...]

Condenando la grave y sistemática violación de los derechos humanos,

¹ Víctor Ballinas y Andrea Becerril, “El *ombudsman* nacional recibió varias críticas al comparecer ayer en el Senado”, *La Jornada*, 21 de mayo de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/05/21/politica/003n1pol>>.

² Cfr. Emir Olivares Alonso, “Víctimas y ONG lanzan campaña para combatir la impunidad y evitar más casos”, *La Jornada*, 6 de mayo de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/05/06/sociedad/035nlsoc>>.

³ George W. Bush, “Último aviso a Saddam Hussein”, disponible en <<http://www.retoricas.com/2009/06/ultimo-discurso-bush-antes-ataque-irak.html>>.

incluidas las detenciones arbitrarias, las desapariciones forzadas, los casos de tortura y las ejecuciones sumarias [...] 6. Decide establecer una prohibición de todos los vuelos en el espacio aéreo de la Jamahiriya Árabe Libia a fin de ayudar a proteger a los civiles [...] 17. Decide que todos los Estados denieguen la autorización a toda aeronave matriculada en la Jamahiriya Árabe Libia o de propiedad de nacionales o empresas de ese país o utilizada por ellos, para despegar de su territorio, aterrizar en él o sobrevolarlo [...] 19. Decide que la congelación de activos establecida en los párrafos 17, 19, 20 y 21 de la resolución 1970 (2011) se aplique a todos los fondos, otros activos financieros y recursos económicos que se encuentren en sus territorios y que sean de propiedad o estén bajo el control, directo o indirecto, de las autoridades libias.⁴

Se le interrogó sobre casos de acoso sexual en la institución que encabeza. Otros temas discutidos fueron la violencia escolar, los 250 mil desplazados por la violencia del crimen organizado y la “violencia obstétrica” cometida contra mujeres que han dado a luz en patios o en baños de clínicas de Oaxaca al haberseles negado la atención médica en los centros de salud.⁵

Quinto: Clayton Lockett fue ejecutado el 29 de abril de 2014, por medio de la inyección letal, tardó 43 minutos en morir en medio de convulsiones, intentos de hablar y bajarse de la camilla. La reportera Yolanda Monge relata lo sucedido desde las 17:06 cuando un equipo llega a la celda del preso para llevarlo a la sala de Rayos X para sacarle radiografías. Muestra lo sucedido: a las 17:22 lo atan a la camilla, a las 17:28-18:23 insertan la sonda por la que se inyectará el cóctel mortal, a las 19:06 el médico dictamina su fallecimiento.⁶

Cinco casos, distintos actores, diferentes temas, heterogéneos escenarios, en los cinco aparece el no cumplimiento con las prerrogativas defendidas en el pensamiento de los derechos humanos.

⁴ ONU-Consejo de Seguridad S/RES/1973 (2011) 17 de marzo de 2011 disponible en <http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/sede/dv/sede240511unscres1973/_sede240511unscres1973_es.pdf>.

⁵ Cfr. V. Ballinas y A. Becerril, “El *ombudsman* nacional recibió varias críticas...”, en *op. cit.*

⁶ Cfr. Yolanda Monge, “¿Se han proporcionado fármacos suficientes para causarle la muerte?”, *El País*, año XXXIX, núm. 13.454, sábado 3 de mayo de 2014, p. 8.

No es deseable reflexionar sobre este tema con una actitud ingenua, donde se piensa que siempre que haya referencia a los derechos humanos se está buscando la superación de mujeres y hombres; en muchas ocasiones se trata de discursos estratégicos donde imperan intereses de personas o grupos.

Mientras se hacen formulaciones teóricas los derechos humanos son violados a cada paso, la sociedad lo sabe y generalmente hace muy poco para impedirlo.

En la mayoría de los casos sucede esto, pero no en la totalidad; la tortura fue una práctica legal generalizada y legitimada; en el presente existe, pero escondida y con menos proporción; la mujer carecía de derechos respecto a elegir y ser electa para ocupar cargos públicos, y si bien su participación política es poca, tiene la posibilidad legal para votar y ocupar cargos.

Por tanto, referirse a derechos humanos es mirar con múltiples ópticas, por ello se hace necesario puntualizar sobre los mismos mediante el análisis del pensamiento filosófico actual.

En este capítulo se hablará en primer lugar de la diversidad de conceptos incluidos en la expresión “derechos humanos”; así, en la Declaración Americana de 1948 aparecen deberes y derechos; en la Declaración Universal, aprobada unos meses después, esta referencia a los deberes es mínima. En este libro se coincide con Eduardo Rabossi y Richard Rorty, quienes niegan la necesidad de fundamentar. En este mismo apartado se discute la universalidad de los derechos humanos, se dialoga con el pensamiento de Héctor Gross Espiell, Luis Villoro y Mauricio Beuchot. Luego se presenta la propuesta de Johan Galtung respecto a derechos y deberes en una gobernanza global, coincidente con las sugerencias sobre derechos económicos que se hacen en el capítulo IV. Al incluir los deberes humanos dentro de la discusión actual aparece el pensamiento de Amartya Sen, quien habla del tema, pero para el economista hindú los derechos humanos son sólo “vigorosos pronunciamientos éticos”, y la idea defendida en este libro es más amplia: los derechos humanos tienen base ética, pero son más que esto, porque son reclamables mediante procesos jurisdiccionales locales, nacionales e internacionales y también son exigibles por procedimientos no jurisdiccionales vía la figura del *ombudsman* materializada en las comisiones de derechos humanos. El capítulo se cierra con un concepto de derechos humanos, el mismo es defendido en el

desarrollo de este libro; se muestra la importancia de la filosofía al pensar reiteradamente cada concepto, porque la evolución histórica amplía ideas.

Los derechos humanos como exigencias ante el poder de la autoridad: la utopía como faro nacional e internacional

Los antecedentes de los derechos humanos pueden encontrarse en diferentes épocas y culturas; si se toma en cuenta los límites al ejercicio de la autoridad, han sido considerados precursores de los mismos el Código de Hamurabi y la Ley de las Doce Tablas, entre otros textos. En esta reflexión no se seguirá este camino, se omitirá el desarrollo histórico y sólo se hablará desde la Declaración Universal de 1948 y de la firma de los Pactos y Convenciones posteriores.

Después de la Segunda Guerra Mundial, con el objetivo de evitar los atropellos y muertes que se vivieron en esa época, la humanidad buscó acordar la vigencia de ciertos valores dentro del ámbito internacional, para que éstos indicaran un límite a la conducta de los Estados. Así se da, casi simultáneamente, un proceso americano y otro mundial.

En el escenario americano la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, aprobada en la Novena Conferencia Internacional Americana realizada en Bogotá, Colombia, en 1948, incluye los deberes para con: la sociedad, los hijos, los padres, la comunidad y la nación. Son deberes de: instrucción, sufragio, obediencia a la ley, asistencia y seguridad sociales, pagar impuestos y abstenerse de actividades políticas en país extranjero.

En el ámbito mundial, para elaborar la Declaración se integró la Comisión de Derechos Humanos; de la misma emanó un comité formado por ocho miembros: Eleanor Roosevelt (Estados Unidos), René Cassin (Francia), Charles Malik (Líbano), Peng Chun Chang (China), Hernán Santa Cruz (Chile), Alexandre Bogomolov/Alexei Pavlov (Unión Soviética), Lord Dukeston/Geoffrey Wilson (Reino Unido) y William Hodgson (Australia); también intervino John Peters Humphrey, de Canadá, director de la División de Derechos Humanos de la ONU.

La principal dificultad en la elaboración de un documento conjunto consistió en la oposición ideológica-política entre los países capitalistas y los comunistas.

A pesar de todo esto, es significativa la ausencia de votos en contra, por lo que la Declaración se consideró un ideal común de la Humanidad. Así, el Preámbulo finaliza diciendo que el texto es el

...ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.⁷

Toda la Declaración tiene el tenor del artículo segundo –reconocimiento de los *derechos*–, mientras sólo una vez aparece la palabra *deberes*, dentro del artículo 29:

Artículo 2. Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Artículo 29. 1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.⁸

Luego de la Declaración aparecen pactos y convenciones, se crean organismos internacionales vinculados con acuerdos especiales, como el ya existente desde 1919 –la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Aparecen sistemas normativos y jurisdiccionales regionales como el sistema interamericano.

⁷ ONU-Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos, disponible en <www.un.org/es/documents/udhr/>.

⁸ *Idem*.

El concepto de derechos humanos que se asume al realizar esta reflexión incluye declaraciones, pactos, convenciones y diferentes organismos especiales de custodia; por tanto, están comprendidos sistemas locales, nacionales, regionales e internacionales tanto con carácter jurisdiccional vinculante o carentes de esta coacción. Se coincide con el pensamiento de Rabossi cuando crea la expresión “fenómeno de los derechos humanos” (FDH) a la que se adhirió Rorty.

¿Qué significación tiene el FDH?:

- Es el comienzo de una *comunidad planetaria*, la experiencia inicial, el primer paso dado para superar un mundo dividido en unidades monádicas, relacionadas circunstancialmente entre sí, sustituyéndolo por una comunidad universal organizada a partir de una estructura supranacional.
- Es obtener un consenso universal respecto a las *condiciones* que debería tener un mundo mejor.
- Es un *acuerdo sobre valores básicos*, esto es, sobre principios morales previos a establecer los derechos como normas positivas.
- Es una *utopía realizable* sobre igualdad, dignidad, libertad y justicia.⁹

¿Qué tienen en común las diversas formas de utopía? Oponerse, presentarse como diferente a la realidad cotidiana. Dos características son constantes: rechazar el estilo de vida del presente y presentar otro lugar o tiempo con una vida deseable. La utopía se diferencia de la escatología porque en ésta se piensa en un espacio cósmico y en momentos intemporales, fuera de la realidad cotidiana; en las utopías hay cierto alejamiento del presente con el objetivo de criticarlo, pero la propuesta es para un tiempo histórico dentro de un espacio geográfico. Esta idea es la que interesa en el texto. Utopía por mirar hacia delante, no hacia un futuro imposible, sino hacia una meta a la que tender, con la conciencia de que algunos individuos siempre se proponen metas más altas, por eso aparecen como utópicas. No es una eva-

⁹ Eduardo Rabossi, “El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico”, en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo Veintiuno, 1991, p. 210.

sión de la realidad inmediata, sino un establecer objetivos hacia los que tender, sin límites, porque la imaginación no los tiene. Pocos pudieron soñar durante la antigua Grecia que un día la humanidad acordaría que todos somos iguales. Falta mucho para que esta idea sea realidad diaria, pero falta menos si comparamos el presente con el momento de la Ilustración. Pocos pueden soñar hoy con lo que hace veinte años estableció la ONU en la “Declaración sobre el Derecho al Desarrollo” en su artículo 3:

1. Los Estados tienen el deber primordial de crear condiciones nacionales e internacionales favorables para la realización del derecho al desarrollo.
2. La realización del derecho al desarrollo exige el pleno respeto de los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas.
3. Los Estados tienen el deber de cooperar mutuamente para lograr el desarrollo y eliminar los obstáculos para llevar a cabo. Los Estados deben realizar sus derechos y sus deberes de modo que promuevan un nuevo orden económico internacional basado en la igualdad soberana, la interdependencia, el interés común y la cooperación entre todos los Estados, y que fomenten la observancia y el disfrute de los derechos humanos.¹⁰

¿Hablar de cooperación entre Estados cuando la guerra ha sido tan frecuente y amenaza a cada paso con generalizarse? ¿Pedir un nuevo orden económico internacional basado en la igualdad cuando el proceso de globalización ha incrementado la desigualdad? Pensar así es presentar una utopía como crítica al presente y simultáneamente como propuesta.

A pesar de suscribirse declaraciones como la anterior, hay distintos sueños sobre un mundo diferente. Una de las cualidades que conforman la riqueza de la humanidad es la diversidad de opiniones emanadas de su seno. Los puntos de vista con los que se juzga son diversos; la percepción de la realidad es distinta de uno a otro, pues

¹⁰ ONU-Asamblea General, Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/desarrollo.htm>>.

cada cultura tiene su cosmovisión, su “mundo de vida”, su jerarquía de valores.

En épocas anteriores cada persona vivía en su entorno e ignoraba los criterios de otros pueblos; podía conocerlos conceptualmente, pero no tenían trascendencia en su realidad.

Nuestro presente tiene la opción de vivir lo particular y conocer lo global. Una pregunta latente es la que cuestiona sobre qué es lo elogiabile, lo aceptable o lo condenable, mirando la heterogeneidad de conductas. ¿Puede tolerarse la situación de numerosas mujeres mexicanas cuyo trabajo se centra en la experiencia de fatiga, sin derecho a enfermarse,¹¹ diciendo que es su estilo de vida? Las organizaciones dedicadas a promover y proteger los derechos humanos han hablado, necesitan ser escuchadas, son parte del esfuerzo para poner límites, por censurar acciones juzgadas como inaceptables. Así, puede pensarse el FDH como utopía.

El autor argentino considera que el FDH deja de ser un análisis de derechos y pasa a constituirse en una realidad histórica ya dada, los derechos tienen existencia por sí mismos, por tanto, no es necesario continuar con los esfuerzos para fundamentarlos.

Por su parte, Rorty sigue a Rabossi y expresa:

Los filósofos como yo, que pensamos que la racionalidad no es más que la búsqueda de esa coherencia [hacer que la propia red de creencias esté estructurada] estamos de acuerdo con Rabossi en que los proyectos fundamentalistas están desfasados. Entendemos nuestra tarea como una cuestión de hacer nuestra cultura –la cultura de los derechos humanos– más autoconsciente y más poderosa, y no de mostrar a las otras su superioridad apelando a algo transcultural.¹²

El filósofo norteamericano piensa la expansión de la cultura de los derechos humanos no como un hacerse consciente de la expansión de la obligación moral racional, sino como un progreso de los sentimientos, a esto le llama “educación sentimental”. “Las similitudes relevantes no tienen que ver con compartir un verdadero yo profundo en

¹¹ Cfr. Roberto Castro, *La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción en la pobreza*, Cuernavaca, UNAM, 2002, p. 129.

¹² Richard Rorty, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 224.

el que estaría ejemplificada la verdadera humanidad, sino con coincidencias tan modestas y superficiales como sentir cariño por nuestros padres y nuestros hijos”.¹³ Este autor no parte de la existencia de una naturaleza humana universal, sino entiende que la cultura de los derechos humanos es más autoconsciente y poderosa que una cultura que los niegue, pero no se ocupa de fundamentarla en algo ajeno al espacio y al tiempo.

En este libro se coincide con Rorty cuando dice que ya la humanidad se toma menos en serio la teoría sobre su naturaleza humana como guía de la vida y fundamento de los derechos humanos.¹⁴

Ambos autores coinciden respecto a que los proyectos fundacionistas están caducos, principalmente cuando apelan a una naturaleza humana transcultural.

Los fundacionalistas como Santo Tomás de Aquino e Immanuel Kant negaron haber encontrado un apoyo verdadero independientemente de las intuiciones morales de las que provienen. Rorty llama a estas premisas “pretensiones de saber respecto a la naturaleza de los seres humanos”. Para los pragmáticos las respuestas no provienen de una metaética, por el contrario, se trata de una cuestión de eficacia, de encontrar una mejor manera de realizar la utopía de la Ilustración. A Rorty no le interesa argumentar sobre la existencia o la inexistencia de un valor moral fundamento de los derechos humanos, sino que le preocupa averiguar si ese valor moral puede transformarse en conducta humana, de acuerdo con las propuestas de John Dewey y Charles Pierce. Los tres autores miran hacia el futuro, no les preocupa encontrar constantes ahistóricas, por ello Rorty sustituye la pregunta kantiana “¿qué es el hombre?” por “¿qué clase de mundo podemos preparar para nuestros tataranietos?”¹⁵

Esta reflexión coincide con lo planteado por Rorty en el sentido de que no se ven a los derechos humanos como un discurso desencarnado de un momento histórico y de un sitio concreto, por ello se puntualizan los detalles de la aprobación de la Declaración Universal.

¹³ *Ibid.*, pp. 234-235.

¹⁴ *Cfr.* R. Rorty, “Derechos humanos racionalidad y sentimentalismo”, *Praxis Filosófica, Ética y Política*, núm. 5, octubre de 1995, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, disponible en <<http://cesareslava.files.wordpress.com/2008/07/rorty-derechos-humanos-6.pdf>>.

¹⁵ *Cfr. ibid.*, p. 11.

Un punto más merece atención: la pretendida universalidad de los derechos humanos. Es clara la situación dada en diciembre de 1948, cuando 56 países estuvieron en la votación, absteniéndose de votar países de tradición islámica y los Estados comunistas. En este momento la universalidad fue débil. En 2014, con 193 Estados miembros de la ONU existe un Consejo de Seguridad donde cinco Estados tienen derecho de veto, ninguno con cultura islámica, en un mundo de 1 300 millones de islamitas. Cuatro de los cinco miembros del Consejo de Seguridad son cristianos: protestante, anglicano, católico-secular y ortodoxo y el quinto es confuciano, budista-daoista.¹⁶ Por su parte, el mundo islámico formuló la Declaración de Derechos Humanos en el Islam, llamada Declaración de El Cairo, en 1990.

Además, otra situación que se opone a la universalidad se aprecia al recordar que los derechos humanos tienen un carácter histórico propio de todo conocimiento y de cualquier institución. La “Convención Iberoamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer” aprobada en Belém do Pará, Brasil, el 9 de junio de 1994, habría sido considerada un absurdo en otra época. Incluir la celotipia¹⁷ como una forma de violencia psicológica contra la mujer no podía ni pensarse hace tres décadas. Los derechos humanos han evolucionado con el tiempo, han pasado de derechos subjetivos individuales a derechos colectivos, como los laborales, y también a derechos de los pueblos. ¿Cuáles de éstos son derechos universales?

Para Gros Espiell, la Carta de las Naciones Unidas tiene una vocación de universalidad que se trasmite a la Declaración Universal, al referirse al “desarrollo y estímulo a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión”.¹⁸ Expresa:

Naturalmente, esta necesaria universalidad de los derechos humanos –consecuencia de la idea en la que la Carta se sustenta de la universalidad del sistema internacional de las Naciones Unidas– no significa desconocer la proyección en el tema de los derechos humanos de las diver-

¹⁶ Johan Galtung, *La caída del Imperio de los EE.UU. ¿Y luego qué?*, México, Transcend Peace University, 2010, p. 114.

¹⁷ Conducta provocada por celos.

¹⁸ ONU-Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos.

sidades culturales y las particularidades regionales [...] De tal modo se reconoce implícitamente que estas grandes civilizaciones y sistemas jurídicos pueden, en múltiples cuestiones, tener particularidades y singularidades que no han de afectar la universalidad, pero que no pueden olvidarse ni desconocerse.¹⁹

Desde el punto de vista adoptado en este libro no se niega que la Declaración Universal y documentos posteriores como “La Proclamación de Teherán” de 1968 y la “Declaración de Viena” de 1993 –documentos en los que se basa Gross Espiell– tengan la idea de universalidad, sino que no cuentan con la aprobación teórica de las distintas cosmovisiones.

El carácter europeo de los derechos humanos también ha sido señalado por Villoro cuando dice:

En primer lugar, habría que distinguir entre distintos enunciados posibles de la doctrina, pretendidamente universal, de los derechos humanos. De hecho, su formulación actual es producto de *una* cultura: la occidental. Ni siquiera corresponde a todas sus etapas históricas; es característica de un periodo de la modernidad y sólo se enuncia con claridad a fines del siglo XVIII.²⁰

Beuchot coincide con esta idea, aunque la matiza, acepta que es adaptable a Latinoamérica: “A pesar de utilizar elementos conceptuales que han nacido en Europa, nuestra reflexión puede aplicarlos a nuestro contexto, y con ello hacerlos legítimamente latinoamericanos. Los mismos derechos humanos son invento europeo, pero se han adaptado a nuestro ámbito”.²¹

Latinoamérica no es Europa, pero ha heredado su mentalidad mediante el proceso histórico comenzado con la Conquista y continuado luego de los movimientos independistas, con una forma de vida donde están presentes los reclamos y las exigencias, mientras otra parte del

¹⁹ Héctor Gros Espiell, “Universalidad de los derechos humanos y diversidades culturales”, 2011, disponible en <<http://www.unesco.org/issj/rics/158/grosespiellspa.html>>.

²⁰ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 149.

²¹ Mauricio Beuchot, “La educación en derechos humanos: sus bases filosóficas”, en Virginia Aspe (coord.) *Filosofía política y derechos humanos en el México contemporáneo*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2005, p. 178.

mundo ha estado ajena a estas ideas, porque piensa primero en sus deberes y luego en sus derechos; es necesario tener presente ambas posturas

Los derechos han sido escritos con mentalidad eurocéntrica y han sido ubicados como “ideal común de todos los pueblos y naciones”, tal como dice la Declaración Universal. Kramer lo presenta de la siguiente manera:

Alguna gente opina que la existencia de los derechos humanos universales es imposible debido a las diferencias culturales, religiosas y políticas que hay en el mundo. Algo que se considera un derecho humano en una parte del mundo no se puede imponer necesariamente al resto. Muchos países –en particular de Asia y del Oriente Próximo– han criticado los derechos humanos por no estar demasiado *sesgados* por las creencias y valores occidentales.²²

En el islam la idea de deber es cotidiana, incluso dentro de la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam. Allí en el artículo noveno se establece: *b)* Es un derecho del hombre recibir de las instituciones educativas y de instrucción tales como la familia, la escuela, la universidad, los medios de comunicación, etc., una educación humana tanto religiosa como secular, completa y equilibrada, que desarrolle su personalidad y fortalezca su fe en Allah, así como el respeto y la defensa de los derechos y los deberes.

En el mismo tenor son las indicaciones del artículo vigesimocuarto: “Todos los derechos y los deberes estipulados en esta declaración están sujetos a los preceptos de la sharía islámica”.

Tanto en India como en Japón el planteamiento es diferente. Para la mentalidad hindú, hablar de derechos humanos ya es conflictivo desde la sola mención de la expresión, porque en sánscrito clásico no existe un vocablo equivalente a derecho; “exigencia justa” sería lo más cercano.

Las palabras de Ram Chandra Pandeya nos sorprenden tanto como nuestras expresiones asombrarían a los hindúes:

²² Ann Kramer, *Derechos humanos, ¿quién decide?*, Madrid, Morata, 2010, p. 11.

El preámbulo de la Declaración proclama “un ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse”. Esto tiene resonancias extrañas para el oído hindú, no sólo porque un ideal común no existe en un mundo actual sino también porque no pueden darse los mismos derechos a aquellos que trabajan para obtenerlos que a los que no lo hacen [...] Si se le dice a un hindú inmerso en la tradición hindú que tiene determinados derechos en virtud de que es un ser humano, se reirá. Está condicionado a pensar que los derechos van junto con los deberes.²³

Con el criterio anterior se puede analizar el artículo 29 de la Declaración, ya citado, el cual establece que toda persona tiene deberes con la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollarse libre y plenamente. Éste sería, para la mentalidad hindú, el artículo guía de todo el texto. Dándole primacía a este artículo quedaría una balanza equilibrada: por un lado estarían todos los derechos que limitan la autoridad del Estado que de lo contrario podría ser excesiva y arbitraria, y por el otro, el artículo 29 limitaría la acción de los ciudadanos. El ejemplo propuesto por Pandeya establece:

Yo, como miembro de la sociedad, tengo el derecho de trabajar. Gozaré de este derecho siempre que cumpla con mi deber, dentro de las restricciones prescritas por la sociedad. Faltaré a ese derecho cuando desobedezca a la obligación prescrita, incluso cuando esté trabajando. Esto significa que como ciudadano debo restringir y controlar mi acción de acuerdo con las normas postuladas por mi propia sociedad. La tradición, la cultura y la historia se reflejan en la naturaleza de las restricciones y en la observancia de ellas en el comportamiento.²⁴

Otra cultura que tiene una visión similar a la hindú es la japonesa. Tampoco tienen una palabra equivalente a *derecho*. Inagaki expresa:

Pero la ausencia de un término general que signifique derecho es bastante significativa en una cultura en la que los términos que expresan deberes y obligaciones eran tan abundantes y altamente desarrollados. La au-

²³ Ram Chandra Pandeya, “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindú”, en Paul Ricoeur (comp.), *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Unesco, 1985, p. 229.

²⁴ *Ibid*, p. 304.

sencia de este término, creo yo, se debe a que el hecho de exigir y defender los propios derechos abierta y públicamente no se considera virtuoso, ni siquiera decente en esa cultura.²⁵

Galtung tiene una postura especial respecto a este problema, para él algunos derechos occidentales son también universales porque satisfacen necesidades universales, pero hay derechos colectivos nuevos a reconocer, como los de las *villas como hábitats*, la *artesanía tradicional como forma de vida* y las *familias extendidas como personas jurídicas*. Existen derechos a agregar para tener un pacto global. Para ello propone lo que ha llamado “expansión en el espacio y contracción en el tiempo”. Se necesita una expansión en el espacio para incluir a todas las civilizaciones-culturas y una contracción en tiempo para que la formulación de un derecho humano sea por un lapso determinado, por ejemplo, 50 años, y luego se reformule dado el contexto social. Es la aplicación de su principio ético: “Nunca hagas lo que no puedas hacer”.

Para el autor, la Declaración Universal defiende tres buenas ideas occidentales: sacralidad del cuerpo humano, sacralidad del espíritu humano e igualdad ante la ley. Falta incluir principios que hicieran posible el “yo acepto algunos de tus derechos humanos si tú aceptas algunos de los míos”.²⁶ Es muy prudente con la inclusión de ese “algunos”, luego tendríamos que ponernos de acuerdo con qué incluye esa expresión. A pesar de los contextos propios de cada cultura, Galtung plantea situaciones comunes a la humanidad.

Derechos y deberes humanos como exigencias globales

Para Galtung, el documento más cercano a un código o una constitución mundial es la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Ya existe derecho internacional para regular las relaciones entre los Estados, entre las personas jurídicas no estatales y entre los ciuda-

²⁵ Ryosuke Inagaki, “Los derechos humanos en Japón”, en Paul Ricoeur (comp.), *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Unesco, 1985, p. 215.

²⁶ J. Galtung, *La caída del Imperio de los EE.UU. ¿Y luego qué?*, p. 152.

danos. Galtung imagina un contrato global con una autoridad mundial central y ciudadanos mundiales.

Para el autor, hay tres problemas en los derechos humanos actuales: existe un Estado intermediario; se favorecen las necesidades de supervivencia y libertad como opuestas a las necesidades de bienestar e identidad; y se privilegian los valores de la civilización occidental.

Respecto al primer problema, hay diferentes segmentos: el derecho internacional donde ocupa un papel importante la ONU, los ciudadanos como sujetos de las normas y beneficiarios de éstas y los Estados miembros de la ONU como receptores y articuladores de las normas. Galtung piensa que actualmente las sanciones contra los Estados están disminuyendo, mientras aumentan las sanciones específicas contra quienes han violado normas, por ejemplo, cuando han cometido “crímenes contra la humanidad”. En el mundo real los derechos humanos se han globalizado y esto es más evidente en las regiones como la Unión Europea.

Respecto al segundo problema, el de las necesidades humanas y su relación con los derechos humanos, es frecuente la discusión sobre la relación de los “derechos cívico- políticos” y los “económicos, sociales y culturales”. Los primeros satisfacen necesidades personales de los actores y los segundos se refieren a las estructuras socioeconómicas. Los Estados que violan los derechos cívico-políticos reciben presiones internacionales, pero no sucede así con los que no tienen en cuenta los derechos económicos sociales y culturales; ésta es la situación actual. Un Estado donde 25 o 40% de su población esté desempleada o sin cobertura de salud no es denunciado:

Existen fuertes argumentos en contra de cualquier jerarquía de necesidades (como la de Maslow) en terrenos empíricos, teóricos y axiológicos (por ejemplo, algunas personas preferirían morir que vivir sin libertad, y por tanto, la necesidad de sobrevivir no tiene una prioridad mayor que aquella de libertad). Así que, si todas las necesidades no tienen igual importancia, ¿por qué son algunas necesidades más iguales que otras?²⁷

De acuerdo con el autor, una primera respuesta para tener un criterio es establecer necesidades más importantes, consiste en darle pri-

²⁷ *Ibid.*, p. 142.

macía a aquellas que son satisfechas en los países dominantes, por ello ocupan el primer lugar los derechos civiles y políticos. Pero Galtung está en otra postura: su objetivo es reducir el sufrimiento.

Los derechos humanos globales deben de ser implantados en su totalidad para todas las personas. No le interesa, en primer lugar, cómo se satisface el bienestar, es secundado si se trata de un salario justo, trueque, en un mercado capitalista, socialista o con otra alternativa. Cree que todas las opciones anteriores permitirían menos vulnerabilidad.

El tercer problema está alrededor de la oposición entre derechos occidentales y universales. Para el autor noruego, las necesidades humanas básicas son universales, con base en esto todas las mujeres y los hombres tienen el derecho universal a satisfacerlas, pero la forma como se logra este mínimo es cultural, diferente en cada pueblo.

La nueva globalización que propone Galtung exige la reinención de:

- Autoridades locales para satisfacer las necesidades básicas, reduciendo la contaminación provocada por el transporte en largas distancias, usando monedas locales y rindiendo cuentas a una democracia local.
- Estados dentro de confederaciones, para internalizar las externalidades y ser agentes redistributivos accesibles a todos, que rinden cuentas a una democracia nacional.
- Compañías que asuman responsabilidades ecológicas y sociales, recompensadas o castigadas por consumidores bien informados
- Economía como ciencia, que ya no sirva a los productores-vendedores, sino a los consumidores-compradores y a sus líneas de necesidades básicas y supervivencia, bienestar, identidad y libertad.
- Sociedad civil que sea algo más que grupos de presión, que tome en sus manos la solución de problemas, porque la experiencia indica que luego el Estado sigue las rutas trazadas por las organizaciones civiles, como pasó con los tratados sobre minas terrestres, el perdón de la deuda y con los antecedentes de la Corte Penal Internacional.
- Medios de comunicación libres de intereses corporativos o estatales y sin censura directa o indirecta. “Los medios deben

hacer transparentes entre sí al capital, al Estado y a la sociedad civil, tanto a las élites como a los pueblos, en los niveles local, nacional y global”.²⁸

- Gobernanza global propia de una ciudadanía global y derechos humanos globales

Los individuos estarían regidos por una gobernanza global y tendrían derechos y deberes correspondientes. En esta propuesta el ciudadano global tiene derecho a:

1. Un empleo por el que recibe un salario suficiente para satisfacer sus necesidades básicas materiales, y tiene el deber de pagar impuestos globales, aunque sean mínimos en algunas personas.
2. La protección contra la violencia por parte de la autoridad mundial central, y tiene el deber de servir en la mediación de conflictos y en las actividades de mantenimiento de la paz, mediante medios pacíficos, militares o civiles.
3. La libre expresión respecto a cómo debe ser dirigida la sociedad mundial, con libertad de asamblea y representación, mediante elecciones libres y secretas para nombrar una Asamblea de los Pueblos de las Naciones Unidas; a su vez tiene el deber de participar en estas elecciones.
4. La identidad cultural y no posee ningún derecho a imponerla; tiene el deber de participar en diálogos con otros sobre su identidad.²⁹

Como puede observarse, esta postura mira a un futuro con gobernanza donde los deberes humanos están establecidos junto a los derechos. Otros autores han puesto énfasis en esta misma idea.

Derechos y deberes humanos en el planteamiento de Sen: la herencia kantiana

En 2010 Sen publica *La idea de la justicia*. Si bien dedica su libro a Rawls, es clara la diferencia en el enfoque del tema realizado por

²⁸ *Ibid.*, pp. 123-124.

²⁹ *Cfr. ibid.*, p. 143.

ambos; mientras el filósofo norteamericano se ocupa de las instituciones justas, Sen se interesa por los hombres y mujeres, por sus vidas y las transgresiones en su comportamiento. No desea pensar una justicia ideal, delimitada para una sociedad bien ordenada,³⁰ sino una idea de justicia que de alguna manera contenga la identificación de la injusticia reparable. Sen señala a la injusticia como el contravalor que nos conmueve, por ello entiende que una teoría de la justicia debe incluir cómo juzgar la manera como se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia.

Otro punto interesa en el tema: las diferentes culturas pueden coincidir en algunos puntos en su búsqueda de la justicia, pero hay otros aspectos en los que diferirán. En este segundo caso Sen reclama una “argumentación razonada”, en lugar de “tú tienes razón en tu comunidad y yo tengo razón en la mía”, propone el uso de la razón para convencer al otro. Sen olvida —a pesar de ser hindú— que no todas las culturas dan razones, para algunas el silencio habla, la discusión es una pérdida de tiempo y energía. Raimon Panikkar ha mostrado cómo esa necesidad de un *logos* como razón y palabra es un requerimiento occidental, no fundamental en la India.³¹

Sen defiende a ultranza la democracia, por ser el estilo de gobierno que propicia la discusión pública que tanto le interesa, para así escuchar voces diferentes de sectores distintos del pueblo.³² En este punto es más exigente que el mismo Rawls, porque este último, en *Derecho de gentes*,³³ acepta gobiernos no demócratas, jerárquicos, si respetan los derechos humanos fundamentales.

Sen reconoce el carácter práctico que han tenido los derechos humanos para resistir la tortura y el hambre —entre otros objetivos—, pero esto no significa que considere indiscutible su realidad, expresa: “La idea básica de los derechos humanos, que se supone que las personas tienen por el simple hecho de ser humanas, es considerada por muchos críticos como carente por completo de fundamento razonado. Las cuestiones que se repiten son: ¿existen esos derechos? ¿De dónde vienen?”³⁴ Para responder a estas preguntas recurre a hechos históri-

³⁰ Cfr. John Rawls, *Una teoría de la justicia*, México, FCE, 1997, p. 18.

³¹ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.

³² Cfr. Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 383.

³³ Cfr. J. Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

³⁴ A. Sen, *La idea de la justicia*, p. 387.

cos: la Declaración de la Independencia de Estados Unidos, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa y las palabras de Jeremy Bentham. Pero los argumentos de este filósofo inglés del siglo XVIII son propios de la realidad de su época, cuando los derechos humanos no estaban en convenciones ni en pactos, ni existían sistemas de protección de los mismos, pero ésta no es la situación del siglo XXI, cuando Sen escribe el libro. De manera similar, los artículos que los bioeticistas actuales escriben sobre la clonación humana –cuando ésta no es una realidad palpable del presente– sólo pueden ser citados como evolución histórica en el momento que aquella se realice, pero no como criterio de autoridad intelectual, porque sólo se vislumbra el tema. Así sucede con los derechos humanos en el siglo de la Ilustración. Lo que hace Sen es inadmisibles, porque en un texto escrito en 2010, tomar los argumentos de Bentham (1748-1832) a cada paso, o los de Mary Wollstonecraft (1759-1797) o los de Thomas Paine (1737-1809) es injustificable, estos autores hablaron de algo que no existía en los regímenes jurídicos de su época y no se puede extrapolar su pensamiento a una situación del siglo XXI, en la que hay sistemas de protección locales, nacionales, regionales e internacionales, ante los que se pueden reclamar los derechos humanos.

Con claridad, Sen plantea su postura:

Bentham insistía en que “los derechos naturales son un simple disparate; y los derechos naturales e imprescriptibles un disparate retórico, un disparate pomposo”, por lo cual supongo que quería decir algún tipo de disparate artificialmente elevado.

La dicotomía permanece muy viva hoy, a pesar del uso persistente de la idea de derechos humanos en los asuntos internacionales, hay muchos que la ven como “quejidos impresos” (para usar otra de las despectivas descripciones de Bentham).³⁵

¿Quiénes en el siglo XXI consideran a los derechos humanos “quejidos impresos”? Piensan así los dictadores del siglo anterior, los militares que los llevaron al poder, los que los mantuvieron en el mismo

³⁵ *Ibid.*, p. 388.

y quienes tuvieron ventajas políticas o económicas en los sistemas de facto.

En julio de 2014 se condenó a trece agentes de la División de Inteligencia Nacional (DINA) por crímenes durante la dictadura de Pinochet. La justicia chilena, mediante el juez especial Leopoldo Llanos, dictó sentencia en la investigación “Villa Grimaldi”. “Cuaderno principal” donde se investiga desapariciones y homicidios calificados realizados en ese centro ilegal.

El exgeneral Juan Manuel Contreras Sepulveda, exdirector de la DEA, fue condenado a presidio perpetuo por el homicidio de Juan Carlos Manenteau Aceituno y a cadena perpetua por los secuestros calificados (desapariciones) de diecinueve opositores al régimen militar. Contreras tiene alrededor de cuarenta sentencias en su contra por violaciones a derechos humanos. En julio de 2010 declaró que se sentía orgulloso de su actividad al frente de la DEA.³⁶

Para este militar la tortura puede ser útil y necesaria, si no toma en cuenta que la “Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes” es un tratado internacional adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1984, que entró en vigor desde el 26 de junio de 1987, luego de alcanzado el número de ratificaciones necesario. Pero, ¿qué académico del presente entiende los derechos humanos de manera similar a cómo los considera Bentham, “quejidos impresos”?

En la actualidad no sólo las personas reciben sentencias en su contra por haber violado derechos humanos, también los Estados son objeto de las mismas. Así ha sucedido en diversas situaciones donde la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha actuado contra el Estado mexicano.

Un caso ha sido el promovido por Rodolfo Montiel y Teodoro Cabrera, campesinos ecologistas del estado de Guerrero, defensores de los bosques, víctimas de detención arbitraria y tortura en 1999, realizados por miembros del ejército.

La sentencia de la Corte, fechada el 26 de noviembre de 2010, establece, entre otras medidas: investigar vía la justicia ordinaria las

³⁶ Cfr. Chile, Santiago de, Londres 38, Espacio de memorias, Acta del Procesamiento judicial y los secuestros y desaparición forzada, disponible en <www.londres38.cl/1937/articles-94230_recurso_1.pdf>.

torturas sufridas por Teodoro Cabrera y Rodolfo Montiel, indemnizar a las víctimas, cubrir los tratamientos médicos y psicológicos, fortalecer el registro de detenidos, modificar el Código de Justicia Militar para excluir de la competencia castrense a los delitos relacionados con violaciones a derechos humanos.³⁷

Es una situación más de condena al Estado mexicano por parte de la Corte Interamericana, posterior a sentencias similares en los casos “Campo Algodonero” (feminicidio en el estado de Chihuahua), desaparición forzada de Rosendo Radilla, violaciones de Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández Ortega. Ante tales exigencias internacionales, en junio de 2011 se reformó la Constitución mexicana, se sustituyó la expresión “garantías” por derechos humanos, mismos que “se reconocen”, mientras en las versiones constitucionales anteriores “se otorgaban”, interpretándoselos de acuerdo con el principio “pro-persona”.

Las ideas anteriores se oponen a lo expresado por Sen, quien dice:

La “existencia” de los derechos humanos obviamente no es comparable a la existencia del Big Ben en el centro de Londres, ni a la existencia de una ley promulgada en un código. Las proclamas de los derechos humanos aun cuando formuladas como el reconocimiento de la existencia de cosas llamadas derechos humanos, son realmente vigorosos pronunciamientos éticos sobre lo que se debe hacer.³⁸

El problema está en que los derechos humanos ya han sido incluidos en pactos y convenciones obligatorias para los Estados. En esta área Sen es fácilmente rebatible, porque no se puede hablar de declaraciones, pactos y convenciones incluyéndolos indiscriminadamente dentro de la idea general “derechos humanos”. Una declaración es una serie de normas y principios que los Estados crean y su incumplimiento sólo tiene sanción moral. Un pacto y una convención tienen efecto después de ser ratificados, una vez producida la ratificación cada Estado firmante tiene la obligación de cumplirlos y el resto de

³⁷ Cfr. OEA / Corte Interamericana de Derechos Humanos, “Caso Cabrera García y Montiel Flores vs. México”, disponible en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/se-riec_220_esp.pdf>.

³⁸ A. Sen, *La idea de la justicia*, p. 389.

los Estados firmantes pueden exigirle dicho cumplimiento. En México el artículo 133 de la Constitución establece:

Esta Constitución, las leyes del Congreso de la Unión que emanen de ella y todos los Tratados que estén de acuerdo con la misma, celebrados y que se celebren por el Presidente de la República, con aprobación del Senado, serán la ley suprema de toda la Unión. Los jueces de cada Estado se arreglarán a dicha Constitución, leyes y tratados, a pesar de las disposiciones en contrario que pueda haber en las Constituciones o leyes de los Estados.³⁹

García Ramírez se opone a Sen cuando dice:

Así, por ejemplo, como se señaló hace algunos años, si bien durante algún tiempo se consideró que la Declaración Universal sólo poseía eficacia indicativa, con fuerza moral y política sin carácter vinculante, tal apreciación ha cambiado y muchas de sus disposiciones se consideran ahora parte del derecho internacional general, sea como normas consuetudinarias, sea como principios generales del derecho de gentes.⁴⁰

Como puede observarse, derechos humanos son algo más que “vigorosos pronunciamientos éticos”, sin embargo, a pesar de las discrepancias que en este texto se tienen con el planteamiento de Sen, se ha incluido porque trata el tema derechos humanos junto con deberes humanos. Expresa:

Si entendemos los derechos humanos de esta forma, entonces surgen dos cuestiones que se refieren a contenido y viabilidad. La cuestión de contenido es el tema de la afirmación ética que se hace a través de la declaración de un derecho humano. Para responder brevemente (sobre la base de lo que se teoriza y lo que se invoca prácticamente), la afirmación ética versa sobre la importancia crítica de ciertas libertades (como la libertad frente a la tortura o la libertad frente al hambre) y correlativamente sobre

³⁹ México, *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, disponible en <www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm>.

⁴⁰ Sergio García Ramírez, *México y la Corte Iberoamericana de Derechos Humanos. Veinticinco años de jurisprudencia*, México, UNAM, 2008, p. 15.

la necesidad de aceptar algunas obligaciones sociales para promover o proteger esas libertades.⁴¹

El autor reitera su enfoque de los derechos humanos como pronunciamientos éticos, pero incluye las obligaciones junto a las libertades, tema que nos ocupa. Sen entiende que la “obligación básica general” es considerar seriamente lo que cada individuo tiene que hacer para ayudar en la realización de la libertad de los otros, así como las circunstancias de la acción y su posible efectividad. Si una persona está en condiciones de hacer algo que evite la violación de un derecho, entonces tiene razones para hacerlo. La formulación anterior no está exenta de ambigüedades, pero para Sen este límite no es lo suficientemente fuerte como para eliminar el argumento. Para hablar de derechos y obligaciones remite al planteamiento kantiano. Para el filósofo alemán, los deberes para consigo mismo y para con los otros pueden ser perfectos o imperfectos. Los primeros son completos en el sentido de que valen para todos los agentes en todas sus acciones, mientras hay obligaciones que no llegan a tal rigor: las imperfectas, porque Kant supone que tratamos con una pluralidad de agentes racionales que comparten el mundo y no son autosuficientes, quienes no querrían que se adoptase el principio de no ayudar. Sen ubica los deberes paralelos a los derechos humanos como obligaciones imperfectas, tanto si se refieren a derechos civiles y políticos como a económicos, sociales y culturales. Expresa:

En verdad, las actividades de apoyo a las organizaciones sociales están orientadas con frecuencia al cambio institucional y se ven como parte de obligaciones imperfectas que los individuos y grupos tienen en una sociedad en la que se violan los derechos humanos. Onora O’Neill tiene razón, por supuesto, al advertir la importancia de las instituciones para la realización de los “derechos de bienestar” e incluso para los derechos económicos y sociales en general.⁴²

⁴¹ A. Sen, *La idea de la justicia*, p. 390.

⁴² *Ibid.*, p. 415.

Está clara la idea de obligaciones para que sean efectivos los derechos, pero siempre dentro de su planteamiento: son deberes éticos –idea rechazada en este libro.

Florencia Luna, dentro de la bioética, también reúne deberes y derechos al recurrir al planteamiento kantiano, expresa: “Aunque Kant no trata explícitamente el problema de obligaciones en conflicto, parece comprometerse con la prioridad de las obligaciones perfectas sobre las imperfectas. Esto es, la obligación de promover el bienestar de otras personas no puede pasar por encima del deber de no violar sus derechos”.⁴³

Otra fuente que pone énfasis en los deberes en relación con los derechos humanos es la Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos, realizada en el marco de la Unesco y con el apoyo del Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, proclamada en 1998 para conmemorar el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la ciudad de Valencia. Allí se enumera, en el prólogo del documento, quiénes son los responsables de los deberes:

Subrayando que la asunción de las obligaciones y responsabilidades implícitas en los derechos humanos y libertades fundamentales recae en todos los miembros de la comunidad mundial, incluyendo los Estados, las organizaciones internacionales, las regionales y subregionales, así como las intergubernamentales, los sectores privado y público, las organizaciones no gubernamentales, las asociaciones de ciudadanos, otros representantes de la sociedad civil, así como todos los miembros individuales de la familia humana.⁴⁴

La declaración fue suscrita por cuarenta intelectuales de todo el mundo y muestra un caso más donde los deberes son incluidos. Este pensamiento coincide con la postura de Hanicotte: “Las relaciones

⁴³ Florencia Luna, *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 45.

⁴⁴ ONU-Unesco, Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos, disponible en <<http://www.valenciatercermilenio.org/ingles/activi/activi2e.html>>.

entre los hombres no se conciben, por principio, más que en la reciprocidad de los deberes y los derechos”.⁴⁵

Hacia la caracterización de un concepto de derechos humanos, su base epistémica

El concepto “derechos humanos” fue definido inicialmente como derechos subjetivos individuales otorgados por una norma de derecho positivo, luego fueron incluidos los derechos sociales y posteriormente los derechos de los pueblos, pero en todos los casos se ponía énfasis en los reclamos de las personas y grupos frente al poder del Estado.

Posteriormente, dentro de las teorías sobre la justicia, se han incluido dentro de las violaciones a los derechos humanos las conductas que no emanan de la autoridad gubernamental, por ejemplo, la violación de los derechos laborales por parte de quien contrata, tema abordado en el capítulo IV. En la actualidad los derechos humanos son reclamables a particulares.

Proceso similar al anterior está ocurriendo con los deberes. Primero fueron omitidos, luego incluidos como responsabilidad individual, y actualmente se enumeran los deberes del gobierno, de los organismos locales, nacionales e internacionales, de organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil en cualquiera de sus manifestaciones.

Frente a lo anterior, el carácter histórico de la argumentación queda en evidencia, por ello no se han aceptado en este texto que las razones esgrimidas en el siglo XVIII, cuando los derechos humanos eran más deseo que realidad, sean extrapoladas al siglo XXI. Congruente con este razonamiento, las ideas defendidas en esta reflexión tienen su límite en el tiempo, porque el pensamiento puede adelantarse a los acontecimientos, pero la acción humana y de la naturaleza sorprenden y en muchos momentos rebasan lo calculado; la ética, como parte de la filosofía, necesita repensarse a cada paso.

⁴⁵ Robert Hanicotte, *Devoirs de l'homme et constitutions - Contribution à une théorie générale du devoir*, París, L'Harmattan, 2007, p. 86.

Probablemente la idea filosófica más importante relacionada con el tema derechos es *la verdad*.

Panikkar distingue tres actitudes respecto al tema verdad. Una primera postura es defender que existe una Verdad, una Realidad y un Absoluto de donde provienen los criterios para evaluar, ubica en este nivel a la “plenitud de la teología cristiana”, en el campo político al colonialismo llamado globalización, dentro de la ciencia la teoría de la evolución y en la filosofía el privilegio de los razonamientos y la demostración. Las culturas que se acerquen a estas medidas estarán en una referencia superior a las que se alejen. Aquí se entiende que existe el deber de evaluar con criterios absolutos: racionales, objetivos, evidentes o mayoritarios, pero siempre supraculturales.

Una segunda actitud entiende que hay una Verdad metafísica, que toma distintos aspectos en cada cultura; el problema radica en que la abstracción occidental es conceptual y pospone otras abstracciones, como por ejemplo, la artística. Aquí el concepto, su definición y clasificación son básicos para pensar y hablar, en palabras del autor:

Si la primera actitud juzgaba las distintas culturas según su aproximación a la “verdad absoluta” siguiendo un criterio proporcionado por esta misma Verdad, la segunda somete las culturas al tribunal de la Razón, siguiendo un criterio proporcionado por esta misma razón. Se recurre entonces a la pura razón formal o abstracta, suponiéndola neutral.⁴⁶

Dentro de este contexto intelectual las cosmovisiones diferentes quedan fuera.

La Carta de la Transdisciplinariedad firmada por numerosos intelectuales, entre ellos Edgar Morin y Basarab Nicolescu, en 1994, en su artículo 5 parte de otros principios, allí se establece: “La visión transdisciplinaria es decididamente abierta en la medida que ella trasciende el dominio de las ciencias exactas por su diálogo y su reconciliación, no solamente con las ciencias humanas sino también con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior”.⁴⁷

⁴⁶ R. Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 43.

⁴⁷ Edgar Morin, Basarab Nicolescu et al., *Carta de la Transdisciplinariedad*. Convento de Arrábida, noviembre de 1994, disponible en <<http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>>.

A esta actitud epistémica se recurrirá con frecuencia, porque usualmente se ha privilegiado del saber científico presente en la cultura eurocéntrica, por oposición al saber tradicional de los pueblos donde las creencias espirituales, el arte, la danza y el arreglo personal son formas de acceder al conocimiento y a la transformación de la realidad.

De manera similar a cómo la población consume teléfonos, computadoras y vestimenta de moda, también existen conceptos homogéneos sobre cómo se obtiene el conocimiento; esta coincidencia afecta negativamente la eficacia de los derechos culturales.

Los derechos de los pueblos originarios, a pesar de ser tratados por académicos, defendidos por sectores de la sociedad civil y proclamados –en declaraciones, convenciones y convenios–, continúan con serias dificultades para estar incorporados a la vida cotidiana.

Uno de los obstáculos para hacerlos realidad radica en el privilegio que tiene el saber científico dentro de la cultura eurocéntrica de la cual derivan los derechos; mientras otras formas de conocer son usadas en diferentes cosmovisiones.

En una civilización donde la demostración racional es la prueba de verdad, justificar la protección de las danzas, las fiestas o las peregrinaciones es tarea casi imposible.

Unas formas de saber han sido aceptadas por el mundo académico, mientras otras, más cercanas a los pueblos originarios, han sido rechazadas por considerarlas indignas de crédito.

Esta ilegítima actitud la explica Alejandro Sánchez cuando expresa:

Probablemente el primer requisito sea aceptar que “estar en la aldea no es lo mismo que ser la aldea”. Reconocer esto es ir más allá de mi aldea personal, disciplinaria, ideológica, afectiva y aproximarme así a mi complejidad individual. Si esto es posible, será entonces cuando la visión o *actitud transdisciplinaria* se convierta en la brújula cuya aguja me recuerde e indique que yo existo y que más allá de esta mi realidad, en el norte, sur, este u oeste, también existen otras personas con sus realidades y saberes que, de llegar a comprenderlos y escucharlos en el fluir intelectual, emocional, somático y espiritual, mi vida y la vida de los demás seres que habitamos este planeta Tierra sea quizá más armoniosa. La transdisciplinaria abre sus puertas al diálogo de saberes desde la convivencia en la diversidad compleja. Tiene lugar en la comunidad

transcultural, en la mirada en el espejo del otro, cuando damos oportunidad desde la escucha al lenguaje universal, del que abreva Basarab cuando dice: “If there is a universal language, it goes beyond words, because it concerns the silence between the words and the unfathomable silence that is expressed by each Word”.⁴⁸

Una actitud diferente es la presentada en el artículo 9 de la *Carta de la Transdisciplinariedad*: “La transdisciplinariedad conduce a una actitud abierta hacia los mitos y las religiones y hacia quienes los respetan en un espíritu transdisciplinario”.⁴⁹

Para hacer el análisis sobre la vigencia de los mitos podría emplearse la cosmovisión de cualquier grupo indígena; se ha elegido a los wixáritari porque la CNDH emitió una recomendación en 2012 donde incluye otras formas de saber, diferentes a la información científica, como fuentes legítimas de conocimiento.

Hay un usual no reconocimiento de la sabiduría tradicional de los pueblos, porque se ha considerado que el saber científico tiene un rigor que garantiza su verdad y su aplicación conduce a eficacia económica, y se cree que ésta es más importante que la vida buena cotidiana. Por el contrario, la CNDH cubrió las diferentes instancias necesarias para llegar a emitir una recomendación sobre la situación vivida por el pueblo wixárika y reconoció en la misma la legalidad e importancia de los saberes tradicionales. La CNDH expresa:

86. En ese sentido, se insiste, la cosmovisión del pueblo wixárika provoca que toda su vida gire alrededor de lo sagrado y de su peregrinación. La naturaleza es un ser vivo, una deidad, un pariente, un hermano y, por ende, en gran medida, se le estima como territorio sagrado, terreno de culto y de veneración. En esta cultura no existe la idea de conversiones individuales como en las religiones, se nace wixáritari y se pertenece a esa cultura con su cosmovisión y las obligaciones y derechos que ésta otorga. Hay kakauyaris (deidades) en flora, fauna y paisajes, en las montañas, cuevas, ríos, arroyos, montículos, manantiales, peñascos o pies de

⁴⁸ Alejandro Sánchez, “Basarab Nicolescu en Xalapa. Un sentimiento de cercanía”, en Cristina Núñez, Irmgard Rehaag *et al.* (comps.), *Transdisciplinariedad y sostenibilidad. Encuentro con Basarab Nicolescu*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana / Editores de la Nada, 2011, pp.73-74.

⁴⁹ E. Morin, B. Nicolescu *et al.*, *Carta de la Transdisciplinariedad*.

árboles y las personas los visitan y veneran con frecuencia como parte importante del ciclo de vida, tal y como lo han hecho siempre sus antepasados, ya que de su conservación depende la posibilidad de recrear el mito por el que viven.⁵⁰

Este pueblo tiene como núcleo básico de cohesión su peregrinación y para realizarla necesitan pasar por terrenos que son propiedad de personas no indígenas, pero sobre los que los wixáritari tienen “derecho de paso”; con estas formas jurídicas el conflicto está latente.

Así lo relata la CNDH:

67. Bajo los términos de los referidos decretos [decreto administrativo por el que se declaró Sitio de Patrimonio Histórico, Cultural y Zona de Conservación Ecológica del Pueblo Wixárika los lugares sagrados y la ruta histórico-cultural Wirikuta y decreto en el que se declaró como Área de Reserva Estatal a *Wirikuta* y a la Ruta *Wixárika* Histórico-Cultural], el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta se ubica en los municipios de Catorce, Villa de la Paz, Matehuala, Villa de Guadalupe, Charcas, Salinas de Hidalgo y Villa de Ramos del estado de San Luis Potosí, con una superficie de 140 211.85 hectáreas y con una longitud de la ruta de 138.78 kilómetros, contemplando dos áreas núcleo en el trayecto de la ruta histórico cultural. La importancia de esta normatividad es que establece una protección jurídica extraordinaria a tales territorios y otorga a los indígenas que realizan las peregrinaciones a Wirikuta un derecho de paso hacia los lugares sagrados. Tal derecho de paso no tuvo como consecuencia la asignación de las tierras a los grupos indígenas ni modificó la tenencia de la tierra, dejando a salvo en todo momento los derechos de los propietarios y poseedores de los terrenos.⁵¹

Oscilación permanente entre dos estilos de vida: usar una tierra porque se tiene derecho de propiedad sobre ella, tal como lo indica la

⁵⁰ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012 Sobre la violación de los derechos humanos colectivos a la consulta, uso y disfrute de los territorios indígenas, identidad cultural, medio ambiente sano, agua potable y saneamiento y protección de la salud del pueblo wixárika en Wirikuta”, México, D. F., septiembre de 2012, disponible en <http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2012_056.pdf>.

⁵¹ *Idem*.

legislación de un Estado-nación, y por otro lado, considerar un territorio como lugar sagrado para realizar cultos que permiten la supervivencia, porque el saber religioso es el más importante. Así lo entiende Álvarez cuando dice: “La religión sería comprendida, en su sentido amplio, como el conjunto de símbolos o significados espirituales compartidos en grupos diversos, sometidos a historicidad y condicionantes de las percepciones de sus miembros sobre las metas trascendentes e inmanentes, así como sobre los medios para conseguirlos”.⁵²

El deseo de saber lo adecuado tiene una implicación moral, propia de las costumbres correctas, porque el sentido de la vida de cada uno en parte está dado por una imagen de la realidad que le ha proporcionado su cultura.

Pero es necesario ser crítico ante cada situación, porque sería una actitud ingenua no incluir dentro de esta reflexión la cantidad de conocimiento ambicioso que ha habido a través de la historia, interesado porque pretende manipular a través de la información.

La inclusión de las religiones o creencias espirituales no puede ser aceptada sin un análisis previo, una postura simplista que ignora los peligros de las habilidades estratégicas puede ser una amenaza para la igualdad política, tanto en estilos de vida ancestrales como en la occidentalidad globalizada. Nussbaum recuerda: “Igual de sorprendentes son los múltiples modos en que la retórica de los funcionarios que ocupan altos cargos políticos subraya el cristianismo, sugiriendo implícitamente la desigualdad de los no cristianos”.⁵³

Así como las religiones y los laboratorios transnacionales han dicho que buscan el conocimiento para ayudar a sus semejantes, también alrededor del estilo de vida de los pueblos originarios hay intereses económicos y políticos, por lo que es necesario cautela ante cada información recibida.

Quienes pertenecen a una tradición filosófica clásica han clasificado el conocimiento como vulgar y científico. Se ha entendido como conocimiento vulgar aquel conjunto de opiniones recibidas, generalmente admitidas, propias de una época y de un medio dados. Con sen-

⁵² José Luis Álvarez *et al.*, “El conflicto cultural y religioso. Aproximación etiológica”, en José Luis Álvarez Castillo y Miquel Àngel Essomba Gelabert (coords.), *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*, Barcelona, Graó, 2012, pp. 29-30

⁵³ Martha C. Nussbaum, *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, México, Tusquets, 2010, pp. 17-18.

tido positivista, se consideraban inferiores los saberes tradicionales de los pueblos —ocupando aquí un lugar básico las religiones—, eran menospreciados como intentos *primitivos* de conocer. Al respecto, sobre este tipo de dicotomías, dice Raimon Panikkar:

La idea que subyace en este ensayo es la superación de la esquizofrenia antropológica de nuestro tiempo y la convicción de que el remedio no se halla en una síntesis dialéctica, sino en una profundización de la vida misma del hombre que supere la dicotomía entre teoría y praxis, entre vida intelectual (filosófica y científica) y vida espiritual —ejemplificada en nuestro caso por el divorcio entre ciencia y conocimiento.⁵⁴

El conocimiento religioso no es especulativo, ni racional ni deductivo, se obtiene de generación en generación con un fin práctico: mantener la vida individual, del grupo y de la Tierra. Las religiones de los pueblos originarios se manifiestan mediante ritos que dan cohesión al grupo al prepararlos durante meses y realizarlos de manera colectiva; son las conductas que más fortalecen su identidad. La peregrinación, de acuerdo con la CNDH:

No es una peregrinación ordinaria, sino una costumbre mística y sagrada. Es su defensa fundamental ante afectaciones sociales, culturales y ambientales; es su identidad cultural: “el costumbre” o *Tayeiyari* (literalmente nuestra esencia). Al seguir el *Tayeiyari*, el pueblo indígena mantiene la tradición y se estrechan los lazos de la comunidad, pues la tradición cultural wixáritari se construye esencialmente en torno a una cosmovisión en la que es preciso mantener el equilibrio del mundo mediante un camino de autosacrificio y búsqueda del conocimiento, obtenido en la recreación de los actos primigenios de la génesis del mundo.⁵⁵

La civilización eurocéntrica subraya que el saber vulgar es un conjunto de creencias en donde se aceptan los juicios sin pedir una prueba demostrativa o sin que haya un arbitraje fundado, carece de de-

⁵⁴ R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009, p. 16

⁵⁵ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”, p. 16.

mostración racional, por esto se lo llama subjetivo. Sin embargo, los pueblos originarios no lo consideran así, entienden que su saber es un aporte a la humanidad. Así lo señala Bellinghausen cuando relata la Declaración de Wirikuta:

El pueblo wixárika se encuentra unido en pie de lucha espiritual anuncia la *Declaración de Wirikuta*, leída esta tarde en el bellissimo jardín natural del cerro El Quemado, lugar donde, según su cosmogonía, se originó nada menos que el Universo. Nunca se habían reunido y puesto de acuerdo las 20 comunidades de este pueblo indígena de poderosa espiritualidad que representa decenas de poblaciones en cuatro estados de la República, que, entre otras cosas, tienen en común ser peregrinos milenarios del desierto que se abre al pie de la sierra y se extiende al poniente hasta las montañas de Zacatecas.

De manera respetuosa y pacífica la declaración se pronuncia en defensa de la vida, reafirmando con seguridad ejemplar que *nuestro conocimiento espiritual es un legado para el mundo*. Teniendo como fondo el Bajío del desierto, los pueblos wixaritari sostienen: *Los sitios sagrados son escuelas de conocimiento, por lo cual continuaremos*⁵⁶ defendiendo Wirikuta de las mineras.⁵⁷

Los rasgos típicos de ese saber religioso son, en primer lugar, su carácter *sobrenatural*, porque es obtenido fuera de los alcances de la razón, es *gratuito*, porque es dado como un don, tiene *origen divino*, porque proviene de la revelación y aporta *ideas y medios salvíficos*, es *tradicional*, pues se transmite de generación en generación.

Desde otro punto de vista, el conocimiento tiene un aspecto teórico y también una faceta práctica; está lleno de influencias por medio de motivaciones individuales, intereses de un grupo social, ya sea profesional, religioso o de clase. En las religiones tradicionales, propias de los pueblos originarios, también hay un sentido práctico:

⁵⁶ Las cursivas han sido usadas por la autora del texto para subrayar la relación directa con el tema de la misma.

⁵⁷ Hermann Bellinghausen, "Wirikuta no se vende; se ama y se defiende", *La Jornada*, 8 de febrero de 2012, p. 42.

81. Para ellos, en tal lugar se concluyó la creación del mundo con el surgimiento del Sol, por lo que su peregrinación tiene como objetivo recrear el recorrido que hicieron sus antepasados espirituales para crear el mundo como lo conocemos actualmente, pues en Wirikuta se teje y se sostiene la esencia de la vida del planeta. Los otros 4 lugares sagrados son: a) Huaxamanaka, en el cerro San Bernardino Milpillas Chico, en el estado de Durango; b) Tatei Haramara, en la isla del Rey, San Blas, en el estado de Nayarit; c) Teakata, en Tuapurie, Mezquitic, en el estado de Jalisco, y d) Xapawiyemete, en la isla de Los Alacranes, en el estado de Jalisco.⁵⁸

Con el deseo de fomentar una actitud incluyente de diferentes cosmovisiones, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece los principios teóricos del documento, dice al inicio:

Convencida [La Asamblea General] de que el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la presente Declaración fomentará las relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto de los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe.⁵⁹

Probablemente la exigencia de la presencia de la justicia y de la democracia sean límites a la aceptación de prácticas tradicionales, esta declaración es más exigente que el mismo John Rawls en *El derecho de gentes*.

Con estas ideas generales se establece en el artículo 24: “1. Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital”.⁶⁰ Es-

⁵⁸ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

⁵⁹ ONU-Asamblea General, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, disponible en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf>.

⁶⁰ *Idem*.

tas palabras sí son un avance en la diversidad, no corresponden a la usual ciencia universitaria.

Contenido paralelo a las ideas anteriores aparece en el artículo 31:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.⁶¹

Es básico el contenido de este artículo, porque reconoce la importancia de las culturas tradicionales más allá de sus artesanías, vestimenta o construcciones monumentales, prácticas usualmente realizadas por la industria turística. “Mantener, controlar, proteger y desarrollar” significa considerar que diferentes estilos de vida, reflejo de otras cosmovisiones, son parte del patrimonio de la humanidad, *no homogéneo*, donde las diferencias se fomenten, no sólo se toleren, postura defendida en este libro. Además se reconoce el aporte del conocimiento tradicional respecto a flora y fauna registrada como propiedad intelectual, lo que significa respeto y protección de derechos, tal como se hace con los productos de la investigación científica.

Con este criterio, en el Museo Mesoamericano del Jade, ubicado en San Cristóbal de las Casas, se puede leer:

El jade es una mística piedra preciosa que, para los pueblos antiguos de Mesoamérica, era símbolo de inmortalidad, eternidad, poder, amor; lo más precioso de la vida [...] El jade o chalchihuite, la piedra joya símbolo de la vida. Durante 35 siglos, desde el año 2000 antes de Cristo hasta la conquista española en el año 1500 de nuestra era, el jade fue considerado por los pueblos que habitaban la región geográfica y cultural de

⁶¹ *Idem.*

Mesoamérica, como el más valioso tesoro, el bien de mayor valor, la piedra celestial y un símbolo de amor eterno.⁶²

Éste es uno de los minerales de “interés vital”, más allá de su atractivo aspecto. En numerosos pueblos la costumbre y la medicina tradicional es parte de lo cotidiano, mientras que la ciencia está en los libros y en unos pocos profesionales. En la actualidad se ha regresado a lo ancestral en distintas áreas, con este criterio se ha valorado el derecho consuetudinario y a la herbolaria. Ciencia y tradición son dos maneras de leer el mundo, es posible acercarlas y seleccionar lo que *fomenta la vida* en ambos saberes.

Como se ha visto a lo largo del capítulo, los derechos humanos han sido incluidos en normas internacionales, resultado de discusiones y acuerdos. Las instituciones educativas, medios de comunicación, foros especializados necesitan: a) profundizar sobre el valor del consenso en un mundo plural, enseñar a defender el propio punto de vista, llegar a un acuerdo, respetarlo, convivir con lo opuesto y continuar luchando por lo no logrado. También se requiere pensar los derechos como garantía de la realización de las capacidades personales y, frente al auge actual del poder económico sobre el poder político, reconocer la supremacía del trabajo frente al capital. Hace falta detenerse para observar la situación presente, tenemos un mundo globalizado en el que es fácil perder la dimensión del valor del trabajo, dándole, de manera equivocada, más importancia al capital. La oferta es mundial, pero con una competencia desigual; hay actividades locales dignas que favorecen el desarrollo de hombres y mujeres, descalificadas para competir, y a pesar de ello, deseables, tal como se mostrará en el capítulo cuarto.

En estas últimas décadas se han escrito textos y han creado instituciones para reconocer la dignidad de la humanidad inserta en la Naturaleza. Continuar esta labor y lograr condiciones efectivas para que lo acordado sea realidad es la tarea siguiente.

Ante esta evolución y prospectiva, en este libro se entienden los derechos humanos como prerrogativas propias de las personas y de los pueblos ante el poder de la autoridad, en primer lugar del Estado y

⁶² Museo Mesoamericano del Jade, San Cristóbal de las Casas, disponible en <<http://www.eljade.com/>>.

también de particulares cuando están en situación de privilegio, reclamables mediante procesos jurisdiccionales y también no jurisdiccionales (*ombudsman*). Han evolucionado desde derechos individuales subjetivos a derechos colectivos de los pueblos; han sido fundamentados con diversos métodos y se han clasificado con distintos criterios, junto a los derechos de la Naturaleza.

Se necesita encontrar una ausencia o disminución de la violencia, ya sea directa (física, verbal, estructural, cultural), sea dirigida contra el cuerpo, contra la mente o contra el espíritu de un semejante. No sólo hay violencia contra cualquier ser humano, también existe contra las otras especies.

Respetar los derechos humanos y los derechos de la Naturaleza conduce a la paz estructural. Fisas toma los trabajos de Groff y Smoker para presentar la evolución del concepto de paz. En primer lugar se ha entendido paz como ausencia de guerra; en segundo término, paz es un equilibrio de fuerzas dentro del sistema internacional, incluyendo factores políticos, sociales, culturales y tecnológicos; cuando dicho equilibrio se altera se produce la guerra. Un tercer concepto de paz consiste en pensarla como paz negativa –la no guerra– y paz positiva como no violencia estructural. El autor típico de este tercer periodo es Galtung; la violencia estructural ha sido la causa de numerosas muertes evitables.

En cuarto término aparece la paz feminista en niveles macro y micro; la guerra, como forma de solucionar los conflictos, es una manera masculina de afrontar las situaciones, mientras la mentalidad femenina busca otros caminos

En un quinto momento la evolución del concepto llega a la idea de paz holística-Gaia, es la paz con el medio ambiente. En los años noventa se expande la idea de paz individual, familiar y global; es la teoría de la paz-Gaia, que da gran valor a las relaciones de la humanidad con el sistema bioambiental. Paul Smoker y Dreher han hablado de estos conceptos.

Fisas señala una sexta etapa: en los últimos años aparece la paz holística, tanto interna como externa, donde se incluye la espiritualidad.⁶³

⁶³ Cfr. Vicenç Fisas, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria / Unesco, 2006, pp. 21 y 22.

Se habla de derechos humanos dentro de una estructura donde intervienen aspectos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales con especial énfasis en la erradicación de la pobreza, el analfabetismo y la disminución de las desigualdades entre las naciones y las personas. De manera puntual hoy interesan la promoción de la comprensión, la tolerancia y la solidaridad, teniendo en cuenta los distintos puntos de vista de civilizaciones, pueblos, culturas y también los intereses de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas.

Se insiste en el valor de la vida, y ella abarca más que la vida humana, de manera específica se incluye la vida vegetal, animal, y los derechos de la Naturaleza.

En las últimas décadas se ha insistido en los derechos que tienen las generaciones futuras, tema debatido recientemente luego del desastre nuclear de Japón en 2011.

En este libro se presentan los derechos humanos de una manera también holística, junto a los derechos de la Naturaleza, porque se argumenta contra el antropocentrismo y se defiende el biocentrismo, tal como se argumentará en los capítulos siguientes.

II

DERECHOS CULTURALES: INEVITABLE ANCLAJE EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO

Desde un punto de vista el mundo actual tiene características uniformes, como el uso de las tecnologías de la información y la comunicación; desde otra visión las prácticas locales muestran rasgos de estilos de vida enraizados en las culturas, en algunos casos ancestrales. Los derechos humanos se mueven entre uno y otro extremo. Dentro de la situación anterior un aspecto ha permanecido invisible: los rasgos inconscientes, profundos de cada cultura. La visión eurocéntrica, propia de los derechos humanos, ha privilegiado la ciencia, la técnica, la democracia y la libertad de mercado. En esta cosmovisión el conocimiento crece gracias a demostraciones racionales, mientras el arte, el mito, la danza y los ritos son creaciones humanas, pero están en un nivel inferior respecto a los avances científicos y tecnológicos. Ante ello, es necesario analizar los mitos inconscientes de la propia cultura. En este capítulo se analizan los temas anteriores y también la defensa de la diversidad cultural mediante el pensamiento de los filósofos y el estudio de los documentos internacionales sobre derechos humanos culturales; como resultado de ello surge la pregunta: ¿todas las prácticas culturales son defendibles?, a la que se da respuesta en las páginas siguientes.

Oscilación entre lo global y lo local

En los últimos cuarenta años las teorías sobre la justicia han dado un giro; ahora se vive la oscilación entre lo global y lo local, por ello

la necesidad de plantear una concepción de la justicia y los derechos humanos que tenga en cuenta este contexto.

León Olivé plantea la situación actual:

Dado el carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, ya sea por la convivencia en los mismos territorios de pueblos originales, ya sea por los flujos migratorios, es necesario proponer normas éticas y de convivencia política, así como instituciones que garanticen la justicia social para todas las personas y para todos los pueblos, respetando sus diferencias y la identidad y autonomía de cada uno. Pero al mismo tiempo, se requiere garantizar la participación de todos los pueblos y de todos los ciudadanos en el proyecto nacional de sus países y en el proyecto de una sociedad global en donde los pueblos y las civilizaciones dialoguen en armonía, y establezcan programas de cooperación y colaboración.¹

La dimensión cultural que interesa la constituyen las conductas sociales donde se puede apreciar una interpretación de la experiencia peculiar, propia del grupo. Son vivencias y creencias de mujeres y hombres dentro de un determinado espacio históricamente constituido; profundamente arraigadas en estilos de vida, llenas de pautas de interpretación simbólicas.

Con visión similar, las circunstancias locales mexicanas han sido descritas con claridad por Octavio Paz cuando dice: “El sentido de las singularidades de mi país [me parecía] una realidad que no se entrega al que la contempla sino al que es capaz de sumergirse en ella”.² Con adhesión a esta idea, en el texto se hablará de la dualidad presente: existen factores que universalizan estilos de vida y, simultáneamente, millones de personas viven de manera diferente, claro ejemplo de riqueza y posibilidades de la diversidad humana.

Usualmente esta diversidad es olvidada, la visión global enfoca el tema indígena desde la lógica de los derechos individuales y no considera los derechos colectivos. Se deja de lado la cosmovisión de los pueblos discriminados; se les impone la estructura política propia de

¹ León Olivé, “Las identidades en la globalización”, en Rafael Loyola, Tomás Calvillo y Abdelghani Chehbouni (coords.), *Diálogo entre civilizaciones*, México, UNAM, 2010, p. 128.

² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1999, p. 12.

las democracias representativas y no se les reconoce la autonomía que demandan ni sus modalidades vigentes de democracia directa.³

Cultura y desarrollo humano van juntos. Lo inmediato que se presenta al pensar en “patrimonio cultural” es un cuerpo que necesita cuidados. Desde el nacimiento ese cuerpo se asocia con un género: “es un niño”, “vive como hombre” o “sé mujer”; como puede observarse, la noción de desarrollo está unida en la actualidad a la idea de cultura. Anteriormente se pensaba que los planes en busca del bienestar debían respetar las tradiciones de los pueblos, mientras en el presente se ve el tema de otro modo: parte del desarrollo es el esplendor cultural de cada comunidad. Ahí aparece la primera impresión: cuerpos con un color, con una vestimenta, piénsese en la mujer mazahua con su colorido traje típico en los mercados mexicanos, primer anuncio del mundo cultural que hay detrás. En esta imagen el cuerpo femenino es la expresión más notoria; la segunda idea es la presencia de un aspecto físico que en millones de casos revela el estado de pobreza e inequidad.

Se ha llegado a un enfoque del desarrollo centrado en las mujeres, porque anteriormente se minimizaban las relaciones entre los géneros, pues en el análisis se privilegiaban las situaciones de poder. Se había asumido una actitud ingenua pensando únicamente que la mujer podía generar una vida ecológicamente sostenible y equitativa; se pospuso la compleja situación social donde aparece ese cuerpo femenino desnutrido y que, simultáneamente, procrea.

El presente puede verse desde dos perspectivas: desde un punto de vista hay un estilo de vida homogéneo global y, además, bajo otra visión, existe una multiplicidad cultural viva.

La globalización de procesos culturales no está dominada por un solo país –Estados Unidos– ni por Occidente. Cada día hay más influencia mundial de la cultura china con sus cinco elementos básicos (tierra, agua, aire, fuego y metal), las artes marciales son prácticas en gimnasios especializados, el yoga es adaptado con diversas variantes de temperaturas y espacios al aire libre. Esta cultura popular de masas

³ Cfr. México, Gobierno Federal, Sedesol, *Primera encuesta nacional sobre discriminación en México*, disponible en <www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminación.htm>.

domina, quedando fuera los intereses de las minorías descuidadas o ignoradas, generalmente pobres.

La impresión de un mundo uniforme es parcialmente verdadera, predomina en las grandes ciudades y en áreas suburbanas, mientras los pequeños pueblos y las zonas rurales no participan. Los pobres, con su poca capacidad de compra, se mantienen con sus costumbres y valores tradicionales, aunque empleen teléfonos móviles.

Paralelamente a esta realidad están declaraciones, pactos y convenciones sobre derechos humanos culturales. La Declaración Universal de Derechos Humanos, de 1948, sólo habla de las culturas en el artículo 22 donde dice que toda persona tiene derecho a “la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”.⁴ En el artículo 27 se toma la palabra “cultura” como gozo del arte y participación en el conocimiento científico; en todo el texto no hay referencia a diferentes estilos de vida.

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), aprobado en 1966, establece en su artículo 1: “1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”,⁵ pero es muy difícil afirmar que la situación actual es resultado de la libre determinación o solamente es la única opción, principalmente de las personas vulnerables. También en este aspecto no hay una situación uniforme.

Otro concepto clásico cuestionado en esta oscilación entre lo global y lo local es la noción de Estado-nación. Esta idea forma parte del marco conceptual básico del liberalismo político. En el presente existe debilitamiento del Estado-nación acompañado del fortalecimiento de grupos nacionales que no tienen un Estado, junto a un poder financiero multinacional; se olvida el valor de la *convivencia con lo diferente*: crecen los brotes de racismo y xenofobia por el aumento de la migración, donde se victimiza a las personas más débiles.

En este capítulo se defiende la idea de que todos los hombres y mujeres son, desde algún punto de vista, iguales y simultáneamente

⁴ ONU-Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos.

⁵ ONU-Asamblea General, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>>.

diferentes. Edgar Morin ejemplifica esta realidad señalando cómo todos poseemos la capacidad de tener un lenguaje mientras hablamos lenguas distintas.⁶ La Carta de Derechos Emergentes de la cátedra Unesco de la UNAM expresa una idea similar señalando cómo, por encima de culturas, identidades y lenguas propias, es deseable que se imponga el valor del lenguaje y del diálogo.

El Estado-nación no es la unidad sociopolítica de los indígenas; las diferencias de estilos de vida pueden apreciarse en el conflicto vivido por el pueblo wixárika, así lo relata la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH):

65. El 22 de septiembre de 1994, el gobierno del estado de San Luis Potosí, con el objetivo de proteger ciertas tierras sagradas para el pueblo indígena wixárika, publicó en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí un decreto administrativo por el que se declaró Sitio de Patrimonio Histórico, Cultural y Zona de Conservación Ecológica del pueblo wixárika los lugares sagrados y la ruta histórico-cultural Wirikuta, ubicados en los municipios de Villa de Ramos, Charcas y Catorce de esa entidad federativa. La declaración fue realizada con base en una solicitud expresa del pueblo indígena en la que se demostraba que tanto su ruta histórico-cultural como sus sitios sagrados localizados en tal circunscripción territorial del estado requerían de atención inmediata, debido a la perturbación ambiental que presentaban y el daño que se generaba al pueblo indígena.⁷

El decreto se relató ante un problema: la propiedad de la tierra es de unos y el “derecho de paso” es de otros. Los lugares sagrados necesitan ser protegidos por los sistemas jurídicos que rigen el territorio.

A pesar de lo anterior, el gobierno federal mexicano, con el poder político propio del Estado-nación, otorgó 38 concesiones para explotar los recursos mineros, poniendo en riesgo la biodiversidad, la calidad del agua, la salud de la población y la realización de la peregrinación. Se otorgaron concesiones mineras a la empresa canadiense

⁶ Cfr: Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Unesco, 1999.

⁷ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

Revolution Resources de los lotes San Martín, La Presa, OH-3, OH-2, La Guadalupana y Ampliación Universo. Sin permisos ni autorizaciones ambientales y de uso de suelo, se realizaron trabajos como barrenaciones, socavones y zanjones. Hubo omisión del Estado mexicano al no garantizar los derechos humanos de los pueblos, no se protegió el territorio sagrado de Wirikuta ante amenazas agroindustriales y minero-metalúrgicas. El gobierno federal no cumplió con su obligación de consultar al pueblo wixárika y obtener su consentimiento libre, previo e informado,⁸ por ello se tramitó amparo contra First Majestic y la filial mexicana Real Bonanza, además de recurrir a la CNDH.

Según estas comunidades, para obtener el resultado deseado –proteger Wirikuta– no sólo se emplean medios jurisdiccionales, sino que existen también otros caminos. Era necesario juntar a los chamanes, los rezadores, los jicareros, las mujeres y los niños del mundo huichol. Era urgente realizar ritos para atraer al agua y alejar los peligros. El rezo quería conseguir que la concesionaria Revolution Resource dejara de presionar a los ejidatarios para malbaratar o rentar sus tierras. También había otros enemigos a alejar: las agroindustrias, principalmente tomateras.⁹

El caso descrito es sólo un ejemplo, existen otros donde hay intereses económicos que propician una homogeneidad que fomenta el consumo, pues se busca que la población compre los mismos bienes.

Las consecuencias de la actitud anterior se aprecian incluso en los llamados “desastres naturales”, éstos, coincidiendo con Vandana Shiva,¹⁰ no son tan “naturales” sino, en parte, creados por la humanidad, cuando, por ejemplo, se alteran los mantos friáticos quitando el agua subterránea para regar cultivos de explotación que han sustituido a plantaciones locales menos consumidoras de agua. Según la autora, en el tercer mundo son las mujeres y los pequeños campesinos trabajadores en reducidas parcelas, basadas en la biodiversidad, los principales proveedores de alimento. Pero el análisis que se hace, desde objetivos económicos, difiere de este enfoque; se mide la pro-

⁸ Cfr: Angélica Enciso, “El pueblo wixárika pidió amparo contra FirstMajestic y la filial mexicana Real Bonanza”, *La Jornada*, 4 de octubre de 2012, p. 41.

⁹ Cfr: Herman Bellinghausen, “Oran esta noche en El Quemado wixaritari y coras contra la destrucción de Wirikuta”, *La Jornada*, 7 de febrero de 2012, p. 38.

¹⁰ Doctora en Ciencias Físicas, recibió el Premio Nobel alternativo de la Paz en 1993, directora de la Resarch Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy.

ductividad inmediata, se pospone pensar las consecuencias a largo plazo. Shiva expresa: “Los campesinos mayas, en Chiapas, México, son caracterizados como no productivos porque rinden sólo dos toneladas de maíz por acre. Sin embargo, la producción de alimentos completa es de 20 toneladas por acre cuando se consideran también sus frijoles y sus calabacitas, sus verduras y los árboles frutales”.¹¹ No es el objetivo del texto validar o negar la idea anterior, pero sí tomarla en cuenta, porque la forma de medir la productividad –producción por unidad de área de un único cultivo– es una forma más de imponer un modelo cultural. Es por todos conocido cómo la globalización económica ha conducido a la concentración de la industria semillera, al uso creciente de pesticidas y al crecimiento de la deuda. La manera como se han alimentado los pueblos tradicionales, si bien no es óptima, dado el excesivo consumo de maíz y frijol, es menos mala que un modelo de producción con el cual los campesinos no pueden comer porque no son competitivos.

Las situaciones descritas muestran un conflicto legal; también existe “conflicto ético” porque cada miembro de grupos tradicionales tiene la opción de mantener su estilo de vida, de acuerdo con el derecho y la identidad cultural; pero esto entra en contradicción, en numerosas ocasiones, con la adquisición de bienes indispensables para su desarrollo como agente moral autónomo. Los bienes y servicios más importantes son valiosos por ampliar la libertad, incluyendo elegir un modo de vida colectivo en el que *florezca* cada uno de los participantes. El término *florecimiento* ha sido una sustitución contemporánea de la *eudaimonía* griega, realizada básicamente por Martha Nussbaum.¹² Interesa, además, la libertad colectiva, entendida como libertad cultural que permite a un grupo elegir su modo de vida. La Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, aprobada en 1992, establece en el artículo 1: “1. Los Estados protegerán la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías dentro de sus territorios respectivos y fomentarán las

¹¹ Vandana Shiva, *¿Proteger o expropiar?: los derechos de propiedad intelectual*, Barcelona, Intermón Oxfam, 2003, p. 28.

¹² Cfr. Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2003.

condiciones para la promoción de esa identidad”.¹³ No se trata sólo de aceptar a las minorías, la exigencia es mayor: se plantea la *promoción* de la identidad al crear condiciones propicias que las protejan.

Las presiones globales y el desinterés por el fomento de la diversidad han conducido a presentar un solo estilo de vida, jóvenes pendientes de su teléfono, audífonos que aíslan del sonido exterior con música personalizada, chateando durante horas, cada día. Además, se observa en todos lados criminalidad vinculada con la droga, agresión a las mujeres, fraude y corrupción.

Frente a los abusos contra la dignidad humana, ocurridos en la primera mitad del siglo XX, los derechos civiles y políticos fueron un notable avance, pero actualmente cabe otro enfoque: es deseable que se mantengan de manera *permanente* las diferencias entre los pueblos, por tanto, el Estado tiene la responsabilidad de emprender acciones para conservar la diversidad; así lo puntualiza el artículo 2 de la declaración antes citada:

1. Las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas (en lo sucesivo denominadas personas pertenecientes a minorías) tendrán derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo.¹⁴

Ante el entorno ya descrito se plantea que:

- Si se mantiene una teoría ético-política universal –modelo–, se desarrolla paralelamente una incuestionada actitud mental de mantener un sistema político-económico que excluye para mantenerse.
- Si se desarrollara teóricamente el principio de la *diferencia*, junto con los principios de igualdad y libertad, se tendrían sistemas más justos dentro de la realidad de inicios del siglo XXI.

¹³ ONU-Asamblea General, Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/minorias.htm>>.

¹⁴ *Idem*.

- Si se ubican los diferentes saberes como formas de conocimiento legítimos al lado de la investigación científica, los derechos culturales serán aceptados y entendidos.

El reclamo social de frenar la corrupción, la impunidad y otros males ha conducido a escuchar por doquier la palabra ética. No es éste el sentido con el que se emplea el vocablo en este texto. Ética y moral son términos equívocos, por tanto, es necesario puntualizar sus significados. Un juicio ético no es la manifestación de intenciones subjetivas, sino un planteamiento fundamentado. El término *moral* será usado como el conjunto de normas o costumbres que rigen la conducta de hombres y mujeres, para considerársela buena, dentro de un grupo social específico; mientras que se empleará el vocablo ética para indicar el análisis sobre qué se entiende por conducta buena y sobre qué se fundamentan los juicios morales. Una reflexión ética es un debate conceptual que legitima o censura un principio o un estado social. En este caso, el análisis se mueve en torno a la situación del momento: la imposición de un único estilo de vida mientras los pueblos desean mantener sus culturas, en muchos casos, ancestrales. La modernidad global recurre a la ciencia y a la tecnología; explica el mundo por la acción de causas previsibles y en muchos casos medibles. Las interpretaciones de las culturas vivas suelen ser diferentes.

A los efectos de contrastar dos mundos conceptuales en el área de la salud, se recurrirá a las investigaciones de Roberto Castro publicadas en su libro *La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción en la pobreza*. Allí relata y analiza lo vivido en Ocuítuco durante diez años de investigación. Se trata de una comunidad rural ubicada a 90 kilómetros al sureste de la Ciudad de México, estado de Morelos, compuesta por unos 3 200 habitantes.

Para Castro, cuatro son los rasgos básicos del contexto social de Ocuítuco: primero, como consecuencia de la inserción del pueblo dentro de una economía de mercado, sus habitantes tienen una condición de privación económica o pobreza; segundo, las mujeres viven bajo el dominio directo de los hombres en un régimen de patriarcado; tercero, en los últimos cuarenta años, un proceso de *medicalización* ha aumentado la importancia de la medicina moderna en perjuicio de las medicinas tradicionales, y finalmente, el discurso tradicional –de-

finido como saberes y prácticas articulados— ha quedado subordinado a la medicina moderna.

El objetivo de Castro es mostrar una racionalidad mexicana, característica de la vida del pueblo, diferente a la visión de la medicina moderna propia de la cultura europea. Por esta razón se ha elegido la obra, es el enfrentamiento entre la visión científica y el pensamiento tradicional, en este caso hombres y mujeres hablan de sí mismos ante las dificultades para mantener la salud. El investigador contrasta los conceptos médicos modernos con el pensamiento comunitario preexistente, este último nutrido con la medicina tradicional y condiciones de pobreza; se pregunta: “¿Qué formas de sufrimiento de estas personas escapan a la mirada y al entendimiento de la medicina moderna?”¹⁵

La particularidad de la investigación citada radica en la búsqueda de la cosmovisión del pueblo. Con este objetivo, Castro analiza el *dolor*; para los habitantes de Ocuítuco éste no es sólo un síntoma de enfermedad, sino la causa principal de la muerte y de “ir al doctor”, es la forma principal con la que las mujeres conocen su cuerpo. Para ellas, cuya experiencia cotidiana está mediada por múltiples formas de dolor, el *sufrimiento* es una manera de *aprender* sobre su cuerpo.

El investigador concluye:

Al hablar de sus padecimientos, los individuos recurren con frecuencia a su visión del mundo en tanto que serie de acontecimientos *aleatorios* con diversos elementos que están más allá de su control. Ello explica que con frecuencia se refieran a las enfermedades como entidades que “les caen” a los individuos. Al dar cuenta de sus síntomas, al igual que al dar cuenta de las causas de sus enfermedades, los ocuituquenses reflejan uno de los rasgos típicos de su visión del mundo, a saber: la percepción de sí mismos y de las cosas desde el punto de vista de los oprimidos.¹⁶

Es resistir ante las condiciones sociales y económicas. En la forma de hablar no se están describiendo las causas de las enfermedades por

¹⁵ Roberto Castro, *La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción en la pobreza*, Cuernavaca, UNAM, 2002, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 298.

los agentes patógenos que las provocan, sino que se habla de un estilo de vida que enferma.

Además, la noción de *resistencia* está conectada con ideas del pensamiento náhuatl. En esta cosmovisión, el cuerpo humano debe mantener un equilibrio interno entre lo frío y lo caliente. Por tanto, estar en contacto constante con el agua puede desequilibrar. Las mujeres que pasan la mayoría de su tiempo lavando y cocinando, y los hombres que cultivan la tierra no pueden evitar este desequilibrio; por tanto, el trabajo y el agua son fuente de enfermedad.

El investigador analiza padecimientos tradicionales como el *susto*, la *pérdida de la sombra* y la *caída de la mollera*.

La curación del *susto* abarca procesos sincréticos porque interviene la medicina moderna, la religión católica y las tradiciones náhuatl. Los médicos pueden curar las heridas del cuerpo, pero sólo los curanderos sanan de la *pérdida de la sombra* con ritos que incluyen fórmulas católicas.

Sin duda alguna, el *susto*, en más de un sentido, es un padecimiento equivalente al “estrés” (concepto que no existe en Ocuituco, sin contar al cardiólogo que ha detectado muchos casos de estrés y síndrome de ansiedad) [...] La noción de *susto* presupone lo inesperado, de la misma manera que estrés implica presión, tensión y un cierto ritmo de vida cotidiana. Desde este punto de vista conceptual, el *susto* y el estrés son comparables. Ambos son construcciones sociales utilizadas por los individuos para dar cuenta de alguna de las características principales de su vida social.¹⁷

Una actitud de defensa de los derechos humanos necesita “leer” el mundo del otro intentando salir de la propia visión y ser consciente de que cada época ha privilegiado un saber (la religión, la ciencia) y ha llegado el momento de ubicar a los diferentes saberes en un mismo nivel jerárquico. Pero no hay época homogénea, hay sólo personas y grupos más influyentes, así lo entiende Nussbaum:

Hablando en líneas más generales, al reflexionar sobre la cuestión del pluralismo y los valores culturales en su conjunto, deberíamos tener

¹⁷ *Ibid.*, p. 210.

siempre presente que ninguna cultura es monolítica. Todas ellas contienen una diversidad de voces y, a menudo, lo que pasa por ser “la” tradición de un lugar no es más que la manera de ver de los miembros más poderosos de esa cultura, que han gozado de mayor acceso a la expresión escrita y política. Para obtener una versión mínimamente aceptable de “los” puntos de vista de una cultura, tendríamos que buscar las opiniones de las minorías, las mujeres, la población rural y otros colectivos de cuyo modo de ver las cosas es improbable que den cuenta los registros y las descripciones canónicas.¹⁸

Las ideas de las mujeres, de los campesinos, de las minorías conviven con las naciones dominantes, pero en ambas hay raíces no visibles a simple vista que constituyen los principios inconscientes de cada cosmovisión, éstos exigen hablar de cultura profunda.

Soportes inconscientes de cada cultura

No existe descripción alguna de la realidad que sea objetiva; cada cosmovisión privilegia algunos aspectos, pospone otros, rechaza elementos a los cuales juzga con desprecio; estas ideas integran la “cultura profunda”.

En palabras de Johan Galtung:

Suena excitante: cultura profunda. Existe mucho de Freud y todavía más de Jung en cómo el subconsciente colectivo de una nación diseña la política internacional del Estado, el país en el que una nación ha encontrado su residencia. Como la primera entre las naciones, en el piso principal.

He estado trabajando en esto desde hace ya algunos años. Casi todas las naciones han tenido un nacimiento y una infancia traumática. ¿Cómo quedan estas naciones marcadas por sus traumas? ¿Qué significa haber sufrido el trauma de tener traumas en conflicto con otras naciones?¹⁹

¹⁸ M. C. Nussbaum. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós. 2012, p. 131.

¹⁹ Johan Galtung, *Juan sin tierra*, México, Trascend Peace University, 2008, p. 13.

La cultura profunda es un conjunto de actividades y creencias compartidas por los miembros de un grupo, moldea a los seres mediante ideas que parecen obvias. Los pensamientos que la integran son importantes para proponer soluciones y mediar en los conflictos. Panikkar describe el inconsciente de raíz europea. Para este autor, la cultura occidental es beligerante por una serie de actitudes: competir, buscar lo cuantitativo y mecánico, buscar objetos y posponer al arte, la subjetividad y los sentimientos, entre otras. Esta cultura occidental moderna sobrevalora el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, manejando estos conceptos y también manipulando con ellos para obtener objetivos que son acciones, en muchos casos, bélicas.²⁰

Galtung ejemplifica esta noción con las ideas propias de Castilla, en España. Como es noruego puede hablar de la Península Ibérica, un español es parcialmente ciego a lo que sucede en su pueblo, porque allí nació y aprendió a leer el mundo con esas categorías. Cuando Galtung habla de Noruega también es parcialmente ciego, por más análisis que desee hacer. Parte del inconsciente colectivo de los españoles está integrado por la existencia de una personalidad con carisma que tiene la última palabra, hay ganadores, la divinidad interviene en la vida, hay fe en un Dios/Justicia, existe la *corrida*, la lidia de toros, con un toro y un matador donde el segundo mata casi siempre.

Panikkar coincide con el pensamiento de Galtung; analiza la influencia del estilo de vida colectivo sobre la manera de pensar de cada persona. Ha usado la expresión *mythos* para indicar el conjunto de características fundamentales que cimentan una cultura, dice: “Toda cultura es una galaxia que vive de su propio *mythos* (para evitar el sentido peyorativo de la palabra ‘mito’), en el cual adquiere sentido concreto lo que llamamos bien, verdad, belleza y también realidad”.²¹

Es imposible salir del propio *mythos*, apenas se tiene la capacidad de reconocerlo, el Occidente moderno ha relativizado todas las demás culturas y ha absolutizado la propia. En palabras de Pablo Lazo:

La miopía frente a la multiculturalidad como fenómeno originario, como dato material, se debe al espejismo demasiado creído de una sola cultura

²⁰ Cfr. Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.

²¹ R. Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 34.

humanista luminosa y autosatisfecha, de una identidad universal sin apego social concreto, un espejismo que no es simplemente el resultado de una percepción gratificada en exceso, acomodada a la fácil costumbre de lo suyo y sólo de lo suyo (lo que implica quizá una violencia mayor).²²

El pensamiento moderno privilegió la cultura occidental con el lugar que allí tiene la ciencia y ha pospuesto por siglos, fundamentalmente del XVI a comienzos del XX, la riqueza de otras maneras de concebir la materia, el tiempo y el espacio, lo que da otro sentido a la vida, incluso a la justicia, concebida al estilo eurocéntrico. Así piensa Amartya Sen cuando dice:

¿Qué *es* entonces la equidad? Esta idea básica puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones.²³

Pocos autores han pensado la justicia y la equidad con conciencia de su cultura profunda.

En este tema es importante recordar que el mito es inaprehensible, porque será un “mito que nos habla” cuando creemos en él y es “mitología” cuando contamos las historias de otros.²⁴ Los relatos de éstos, los cuentos griegos, africanos o americanos son considerados fábulas y no se busca dónde está su validez universal. Este olvido por el mito de la propia cultura puede apreciarse de manera evidente en la convicción de la ciencia moderna considerada neutral y universal, donde la interculturalidad carecía de valor. Para que la ciencia tenga ese carácter neutral fue necesario que sus postulados y paradigmas, principalmente los de las ciencias físico-matemáticas, quedaran ocultos y no fueran analizados específicamente.

²² Pablo Lazo, “Crítica de la fetichización de la cultura única y la identidad universal”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010, p. 147.

²³ A. Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 83.

²⁴ R. Panikkar, *Paz e interculturalidad*, p. 84.

Galtung entiende que la racionalidad ha opuesto y con ello ha planteado dilemas al defender el principio del tercero excluido, esta actitud lógica es un obstáculo en la solución de los conflictos en una vida social que necesita integrar lo diverso.

También en la transdisciplinariedad este principio pierde su jerarquía usual, el artículo 2 de la Carta dice: “El reconocimiento de la existencia de diferentes niveles de realidad, regidos por diferentes lógicas, es inherente a la actitud transdisciplinaria. Toda tentativa de reducir la realidad a un solo nivel, regido por una única lógica, no se sitúa en el campo de la transdisciplinariedad”.²⁵

Nicolescu insiste en el significado del principio opuesto: el tercero incluido.²⁶

El autor noruego se pregunta si existen contradicciones lógicas donde puedan eliminarse los contextos. La afirmación A es verdadera y $-A$ es falsa, dentro de un sistema científico específico; por el contrario, la afirmación $-A$ es verdadera y A es falsa dentro de otra teoría científica. La tercera alternativa sería defender que existen contradicciones libres de contextos, lo cual es incorrecto. Galtung enfoca este problema y propone un tetralema donde siempre habrá un contexto intelectual, expresa:

Esto es básico para la teoría y la práctica del conflicto, definido este último como metas mutuamente excluyentes-incompatibles-contradictorias de tal forma en que “A debe ser realizado” y “B debe ser realizado” no pueden ser ambas verdad mediante la lógica de los dilemas. La lógica de los tetralemas abre perspectivas a nuevas realidades.

El idioma de las verdades también aplica a los conflictos. Las partes presentan sus verdades como “la única verdad”, como “la única verdad en el pueblo”. El tetralema, entonces, nos conduce a más posibilidades.²⁷

²⁵ Edgar Morin, Basarab Nicolescu *et al.*, *Carta de la Transdisciplinariedad*. Convento de Arrábida, noviembre de 1994, disponible en <<http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>>.

²⁶ *Cfr.* Basarab Nicolescu, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, París, Du Rocher, 1998, pp. 25-26.

²⁷ J. Galtung, *50 años, 25 paisajes intelectuales explorados*, México, Trascend University Press, 2009, p. 59.

La descripción del mundo con criterio físico-matemático no es la única posibilidad legítima. Así lo entendió la CNDH cuando relata el mito de la cultura wixárika:

84. Tau o Tawexik+a, ahora el Padre Sol, emergió en el lugar denominado Ra'unax+ (cerro del Quemado, el cual se encuentra en el municipio de Catorce, en el estado de San Luis Potosí), uno de los altares que tienen los wixáritari hoy en el área de Wirikuta y del cual este organismo nacional considera que su conservación es de vital importancia, no sólo como un recurso natural, sino como un elemento fundamental de la cultura wixárika. La recreación constante de ese mito de la creación y la visita a los lugares sagrados es la razón de ser de dicho pueblo. Es mediante ese peregrinar como este pueblo asegura su reproducción cultural y social, con la finalidad de que el mundo se mantenga y no desaparezca.²⁸

Cada grupo tiene una idea respecto a qué conocimiento es válido y cómo se lo obtiene; estos pensamientos están implícitos, callados, generalmente forman parte del inconsciente colectivo. El tema de este capítulo –los derechos culturales– exige tener en cuenta las creencias epistémicas de cada cultura.

Occidente ha elaborado los textos de los documentos sobre derechos humanos; en el concepto “derechos” está oculta una concepción sobre la regularidad de una ley creada bajo el modelo de las ciencias naturales y los experimentos repetibles en los laboratorios. Las regularidades se obtienen en condiciones fijas, artificiales. Galtung considera que la ciclicidad del Ying/Yang, propia de culturas orientales, es mejor instrumento epistémico que la linealidad cartesiana, para así tener una sociedad menos violenta, respecto a los derechos de las personas. La mente física newtoniana busca antecedentes y consecuentes inmediatos, mientras la no violencia es más holística, es circular.²⁹ Todo ello forma parte de la cultura profunda.

Los wixáritari tienen su noción sobre las regularidades en la Naturaleza. La CNDH, cuando describe la cosmovisión de los wixáritari,

²⁸ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

²⁹ Cfr. J. Galtung, *La meta es el camino. Gandhi hoy*, México, Trascend Peace University, 2008, p. 199.

después de conocerlos a través de visitas y participar en su peregrinación, dice:

83. En las mencionadas opiniones antropológicas [opinión técnica de 13 de enero y una ampliación de 27 de enero, ambas de 2012] se explica que los abuelos más antiguos del pueblo refieren que sus ancestros caminaron en espacio de penumbra sin que hubiera luz, que partieron desde el corazón de *Tatei Haramara* (la Madre del Mar), en un lugar denominado Hai Muti'uu, hasta llegar al lugar llamado Wirikuta (Par+yatsie). Durante ese trayecto, todas las deidades iban soñando y fraguando ¿cómo iluminar el mundo? Lo lograron con muchos sacrificios, porque para ello, dicen los ancianos del pueblo, entregaron sus propias vidas, dado que una de sus deidades convertida en ser humano decidió entregarse con tal de que hubiera luz en el mundo. Esta persona fue quemada y arrojada a un hundimiento, para después emerger por un tiempo indeterminado que duró días y noches, 5 meses, 5 años, quizá hasta 5 milenios.³⁰

Un dios convertido en humano se sacrifica, es arrojado a un hundimiento y emerge en un proceso que puede ser de días o milenios. ¿De qué tiempo se está hablando? Puede rechazarse esta imprecisión, pero se suele recordar que Adán vivió 930 años, Set 912 y Matusalén 969.³¹

Para Occidente el *tiempo* dejó de ser un aspecto constitutivo del ser, y se transformó en una cantidad mensurable de la relación entre espacio y diversidad o cambio. Es necesario tener presente que esta actitud no fue la de los científicos, sino de la civilización tecnocientífica dentro de la cual estuvieron inmersos, la mentalidad de cada científico generalmente fue profunda, amplia y consciente de los postulados que estaba usando, pero la sociedad los ignoró y sólo se refirió a una ley, al último paso del descubrimiento.

La actitud simplista positivista olvidó el factor humano, la cultura en la que estaba inmerso el descubrimiento, el hecho sociológico de acercarse a la realidad y calcularla, incluso el deseo de dominarla. To-

³⁰ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

³¹ Biblia, Génesis 5-5; 5-8; 5-27, trad. Agustín Magaña Méndez, México, Ediciones Paulinas, 2004.

dos estos objetivos quedaron ocultos y así se concibió una ciencia neutral, poseedora de la verdad.

El contenido del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, aprobado en 1989, coincide con el pensamiento de Gal-tung contra la existencia de una “única verdad”; el artículo 5 dice: “a) Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente”.³²

La cosmovisión indígena, que no es la “única verdad del pueblo”, necesita ser mantenida si no vulnera derechos indígenas fundamentales:

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.³³

Coincide con esta postura la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2007; su artículo 8 dice:

1. Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura.

2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

a) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica.³⁴

³² ONU-OIT, Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, disponible en <http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>.

³³ *Ibid.*

³⁴ ONU-Asamblea General, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Ningún pueblo tiene derecho a imponer su cultura profunda a otro. Ésta es la tentación de la ciencia moderna cuando mira a los otros saberes con desprecio y los considera ingenuos e ignorantes. No se puede separar legítimamente el conocimiento de quien lo crea y cultiva, las personas tienen sus raíces en culturas y éstas explican cómo acontece el mundo. Occidente, desde la época moderna, ha relegado las visiones espirituales para que estén en los templos o en la vida privada de hombres y mujeres.

No lo hacen así otras tradiciones, en vista de ello la CNDH realizó una recomendación por el sentido que tiene la peregrinación entre los wixáritari, este organismo expresa:

80. La peregrinación y el significado de Wirikuta para el pueblo wixárika son el objeto angular de la presente recomendación. Especialistas de esta Comisión Nacional se dieron a la tarea de estudiarlos desde un punto de vista sociológico, cultural y antropológico y los resultados se dieron a conocer en una opinión técnica de 13 de enero y en una ampliación de 27 de enero, ambas de 2012, en las cuales se explica que el pueblo wixárika sobresale por su cultura e identidad, misma que está sustentada en una cosmovisión que otorga una importancia especial a su relación con la Madre Tierra, habitada por las Madres y Padres sagrados que fueron los primeros seres divinos, progenitores, creadores y formadores del mundo.³⁵

A un lector formado en la universidad puede sorprenderle oír hablar de Padres y Madres sagrados o de deidades sacrificadas para que exista luz, pero no le llaman la atención los relatos del pueblo judío, donde, de acuerdo con Galtung, los israelitas viven “en un síndrome donde se localiza la fuerte creencia de ser un Pueblo Elegido (E), con un pasado y futuro Glorioso (G), y al mismo tiempo haber sufrido Traumas incontables (T). Esto se suma en el síndrome EGT, entre los más problemáticos en macro y mega-conflictos”.³⁶ Con esta mentalidad,

³⁵ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

³⁶ J. Galtung, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, México, Trascend University Press, 2004, p. 207.

los israelitas enfrentan los problemas internacionales, con estos puntos de partida viven los conflictos limítrofes.

No sorprende burlescamente lo vivido por Adán, Set y Matusalén, ni que el pueblo israelí sea el elegido, porque son nociones recibidas en la cultura judeo-cristiana, pero para escuchar a los pueblos originarios fue necesario que la OIT estableciera que, como consecuencia de este derecho, los gobiernos deben: “a) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”.³⁷

Estas medidas proteccionistas han sido necesarias por la destrucción del universo simbólico de las culturas que no tienen al saber científico con carácter prominente. Los pueblos conquistadores no han captado otras cosmovisiones diferentes a la propia y han destruido los símbolos del universo en los que viven otras culturas; no se trata solamente de un genocidio directo de los pueblos, de las personas, sino también de una forma de mirar la realidad que tenía derecho a existir. Esta aniquilación de lo diferente es contraria al artículo 10 de la *Carta de la Transdisciplinariedad*, porque allí se defiende que “no hay un lugar cultural privilegiado desde donde se pueda juzgar a las otras culturas. El enfoque transdisciplinario es en sí mismo transcultural”.³⁸

¿Aceptar diferentes cosmovisiones es sinónimo de relativismo? Panikkar distingue relativismo y relatividad. El absolutismo conceptual es un extremo, el relativismo cultural la actitud opuesta, la relatividad cultural es el camino del medio, es la vía propuesta por el autor para una filosofía intercultural. Por ejemplo, Occidente piensa únicamente con conceptos y busca la objetividad científica. Lo opuesto es un escepticismo total que niega el conocimiento anterior y no da ningún valor al pensar. El camino del medio es pensar con símbolos donde hay un diálogo entre el simbolizante y el símbolo a través del proceso cognitivo de la simbolización no conceptual.

Ubicar diferentes fuentes de conocimiento es un aporte importante del filósofo catalán para pensar en los derechos de las culturas. No se para al *logos* del espíritu (*pneuma*) para abrir el estrecho puente del

³⁷ ONU-OIT, Convenio 169 de la OIT.

³⁸ E. Morin, B. Nicolescu *et al.*, *Carta de la Transdisciplinariedad*.

saber. Los sentidos son la primera llave sin la cual los otros dos –la razón y la fe– no abren la puerta; reclama cómo Occidente ha olvidado el papel de los sentidos y de la fe, porque las llaves son tres.³⁹

Se ha dicho que Occidente tiene una cultura profunda, Oriente otra, los pueblos originarios una tercera. La actitud usual es oponer Oriente y Occidente: así sucede cuando se dice “los orientales tienen profunda espiritualidad pero son pobres e ignoran los derechos humanos”. Se olvida que en Occidente hay religiones milenarias y que en Asia viven millones de personas sólo preocupadas por realidades materiales dentro de un mundo empresarial y financiero.

En oposición a la postura anterior, Panikkar propone tres pasos: en el primero se borran los malentendidos, como la descripción del ejemplo anterior; el segundo momento consiste en explicar los respectivos puntos de vista de forma inteligible para el interlocutor mediante una comprensión simbólica; el tercer paso es el *dia-logos*, es usar el *logos* para llegar al referente.

El diálogo dialéctico presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de los *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *le-gein* (encuentro) de dos que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir. A esta segunda forma dialéctica la denomino diálogo dialogal.⁴⁰

Este “diálogo dialogal” no es objetivo, incluye la pasión y el sentimiento, reconoce que en el diálogo con el otro está la emotividad propia de experiencias anteriores, generalmente frustrantes en donde se ha recibido daño, porque se pertenece a una cultura diferente. Como puede observarse, no hay un privilegio de la razón y es posible incluir el símbolo.

³⁹ Cfr. R. Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009, p. 17.

⁴⁰ R. Panikkar, *Paz e interculturalidad*, p. 31.

Defensa de la diversidad cultural

Numerosos teóricos, entre ellos Paz, Galtung y Panikkar, señalan la necesidad de mirar a las culturas intentando ver con sus propios ojos; paralela a esta actitud, numerosos documentos internacionales sobre derechos humanos defienden la diversidad. A continuación se mostrará lo que argumentan los analistas y luego declaraciones, pactos y convenciones, y finalmente se regresará al pensamiento teórico mediante reflexiones sobre lo expresado por Galtung y Villoro.

Los grupos herederos de culturas tradicionales mantienen rasgos políticos, culturales y económicos distintos a los de la sociedad dominante. Las estadísticas que incluyen aspectos culturales lo hacen con la mentalidad usual: posibilidad de consumo; por ello *miden* la cultura vía la cantidad de libros que se leen, el número de películas u obras de teatro que se ven.

Hacia 1953 Galtung, como sociólogo, comprende que sus colegas norteamericanos hablan de la “sociedad humana” (Davis Kingsley) y del “grupo humano” (George Homans) mientras tienen presente a un grupo de estadounidenses, con ingresos propios de la economía de ese país, con las aspiraciones de esa nacionalidad, exportadas a los demás y adjudicadas al “hombre”. Una vez captada esta dificultad entiende la importancia de estudiar la cultura. Se refiere a lo que llama “culturalogía”, dispersa dentro de la filosofía, la historia de las ideas, la teología, la etnología y la antropología cultural. La sociología de esa época consideraba que “los grupos primitivos” o “grupos tradicionales” eran inducidos por la cultura mediante una fuerza inconsciente, mientras el “hombre moderno” era capaz de elegir aquello hacia lo cual se dirigía. Galtung comprende que eso es un error. La ciencia social es ciega respecto a la cultura que gobierna la humanidad, a la cultura profunda, personal y colectiva, pero el estilo de vida cotidiano de las naciones que tienen raíces milenarias, como México, es inexplicable racionalmente.

La identidad cultural está formada por lengua, religión, historia, vestimenta y arte culinario, entre otros aspectos. La filosofía, mediante la epistemología y la ética, puede ayudar a lograr una visión incluyente de los aspectos citados. Se coincide con Pérez de la Cruz cuando dice:

Una visión intercultural de la filosofía acogería las diferencias como riquezas culturales cuya comprensión hace posible ejercitar en la práctica la tolerancia en tanto que virtud fundamental de cualquier actitud de apertura hacia la democracia y el pluralismo, más allá del discurso. Esta tolerancia tiene su fundamento en el derecho que les asiste a las culturas y los pueblos de ver y de construir su mundo como lo piensan y como lo viven y como lo hablan.⁴¹

Pero en la vida cotidiana cada forma de entender la cultura conduce a exclusión, cuando se toman medidas sobre idiomas, trato a las distintas religiones, disposición del currículo escolar. Para conocer el grado de libertad cultural que tiene una nación se necesitan estudios cuantitativos y cualitativos. La participación parlamentaria de diferentes etnias es fácil de medir, lo mismo el ejercicio del sufragio, pero la libertad de expresión, de movimiento y de organización de minorías sólo puede ser analizada con estudios cualitativos.

Éste es el problema que se presenta: el pensamiento ético-político necesita otro marco conceptual, diferente del clásico, para hacer compatible la filosofía política —principalmente la que se refiere a una teoría de la justicia inserta en los derechos humanos— con el estilo de vida cotidiano de las naciones que tienen raíces milenarias. Por ello la CNDH define al pueblo wixáritari por sus costumbres:

79. La característica definitoria de este pueblo es que es una cultura de origen prehispánico que conserva una gran variedad de costumbres y tradiciones, como su vestimenta, gastronomía, idioma y creencias. La más importante, y sin duda la que los define como pueblo, es su peregrinación a un área sagrada conocida como Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí, la cual sucede durante todo el año pero es más frecuente entre los meses de octubre y noviembre.⁴²

Paz describe lo que sucede en la vida de los pueblos, incomprensible para una racionalidad calculadora de costes y beneficios:

⁴¹ Rosa Elena Pérez de la Cruz, “Filosofía, interculturalidad y ciudadanía”, en Jaime Labastida y Violeta Aréchiga (coords.) *Identidad y diferencia. El pasado y el presente*, t. 2, México, Siglo XXI / Asociación Filosófica de México, 2010, p. 402.

⁴² México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

Pero no bastan las fiestas que ofrecen a todo el país la Iglesia y la República. La vida de cada ciudad y de cada pueblo está regida por un santo, al que se festeja con devoción y regularidad. Los barrios y los gremios tienen también sus fiestas anuales, sus ceremonias y sus ferias. Recuerdo que hace años pregunté a un presidente municipal de un poblado vecino a Mitla. “¿A cuánto ascienden los ingresos del Municipio por contribuciones?” “A unos tres mil pesos anuales. Pero el señor Gobernador y la Federación nos ayudan cada año a completar nuestros gastos”. “¿Y en qué utilizan esos tres mil pesos?” “Pues casi todo en fiestas, señor. Chico como lo ve el pueblo tiene dos santos patronos”. La respuesta no es asombrosa. Nuestra pobreza puede medirse por el número y suntuosidad de las fiestas populares. Los países ricos tienen pocas: no hay tiempo ni humor. Y son innecesarias.⁴³

Las fiestas mexicanas sustituyen a las vacaciones, el teatro y el café de otros pueblos. No es sólo un momento para divertirse, sino también para sobrepasarse; por ello hay riñas, injurias, balazos, simultáneos con el abrazo y los juegos pirotécnicos.

Los mayordomos son los responsables directos de los festejos populares, el párroco sólo realiza el rito litúrgico y no tiene ninguna injerencia en el manejo de recursos financieros ni en la toma de decisiones sobre el resto de las actividades, como arreglos florales y pirotecnia. Las funciones de los mayordomos están ligadas a las experiencias de las asambleas ejidales (administración de tierras de la comunidad) y a la participación en puestos políticos municipales. Como puede observarse, se trata de una amalgama de cargos religiosos, económicos y políticos propia de México, en que la mayordomía es el soporte de la reproducción del festejo tanto en comunidades rurales como en medios urbanos. El desarrollo de ciertas comunidades muestra el rompimiento de límites territoriales y simbólicos que separaba el mundo campesino del urbano; se trata de espacios de transición hacia nuevas formas sociales que no son obligatoriamente urbanas.

Frente al problema de la supervivencia de las tradiciones, Galtung considera que tienen derecho a mantenerse si están vivas en los pueblos, expresa:

⁴³ O. Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 52.

Una pequeña nota sobre los casos tradicionales aldeas-clan-artesanías. Se les menciona como propuestas asiáticas para los derechos humanos colectivos como personas jurídicas con derecho a la supervivencia, al bienestar, la libertad y la identidad. Como en el caso de los seres humanos, esto no les garantiza la vida eterna, sino su derecho a sobrevivir siempre y cuando se encuentren vivos, y el deber de los otros a protegerlos.⁴⁴

Este derecho a que sobrevivan las tradiciones vivas y el deber de los otros de protegerlas es congruente con la síntesis ética de su postura que exige escuchar “la voz interna de los otros”.

Similar es el pensamiento de Shiva cuando plantea los “Principios de la democracia de la Tierra”, donde son importantes —en el tema que se está tratando— las ideas de subsidiariedad, autonomía y autogobierno, junto con la noción de culturas vivas:

Las culturas vivas promueven la paz y crean espacios libres para la práctica de religiones diferentes y la adopción de credos e identidades distintas. Las culturas vivas permiten el florecimiento de la diversidad cultural partiendo del terreno de nuestra humanidad común y de nuestros derechos compartidos como miembros de una comunidad de la Tierra.⁴⁵

Para Galtung, los pueblos tienen derecho a la identidad cultural y no poseen ningún derecho a imponer su identidad; tienen el deber de participar en diálogos con otros sobre su identidad.⁴⁶

Frente a la riqueza de las culturas vivas, el pensamiento de los derechos humanos en sus primeros documentos tuvo una actitud poco activa sobre el tema. En la Declaración Universal no hay ninguna referencia a minorías étnicas o culturales. Como se indicó anteriormente, el PIDESC tampoco se refiere al tema. Los liberales consideraron que la libertad religiosa, acompañada de la separación de la Iglesia y el Estado, permitía que los grupos mantuvieran sus lazos y siguieran cultivando sus creencias; creían que estas medidas eran suficientes. La misma actitud se tuvo respecto a las minorías culturales. El Estado

⁴⁴ J. Galtung, *La caída del Imperio de los EE.UU. ¿Y luego qué?*, México, Trascend Peace University, 2010, p. 175.

⁴⁵ V. Shiva, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁴⁶ Cfr. J. Galtung, *La caída del Imperio de los EE.UU. ¿Y luego qué?*, p. 143.

no tenía por qué protegerlas, bastaba con que se permitiera su desarrollo impidiendo la discriminación y los prejuicios. La acción concebida consistía en evitar daños a las minorías; incluso la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial* planea programas de acción con carácter *temporal*, se tiene el ideal de una sociedad sin razas. Se argumentó que la acción positiva aumentaba el problema, recordaba la pertenencia a un grupo, incrementaba las diferencias.

En oposición al pensamiento anterior, hoy se defiende cómo el desarrollo de cada pueblo está unido a la protección de su cultura.

Actitud similar está en la Carta Universal de Derechos Humanos Emergentes, la cual

...nace desde la sociedad civil global en los inicios del siglo XXI, con objeto de contribuir a diseñar un nuevo horizonte de derechos que oriente los movimientos sociales y culturales de las colectividades y de los pueblos y, al mismo tiempo, se inscriba en las sociedades contemporáneas, en las instituciones, en las políticas públicas y en las agendas de los gobernantes desde una nueva relación entre sociedad civil global y el poder.⁴⁷

Es de destacar el origen del documento: la sociedad civil global; este actor del proceso sociopolítico está asumiendo su rol con fuerza inusitada. Además, en el texto se precisa puntualmente el carácter no exclusivamente individual de los derechos, porque se refiere a *colectividades y pueblos*, sujetos de derecho para el pensamiento teórico actual. Cada derecho es individual, pero tiene una dimensión colectiva. Se trata de una respuesta al proceso de globalización cuya naturaleza es la desigualdad y la exclusión.

La Carta declara el derecho a la pluriculturalidad, ya que el mismo: “Garantiza el derecho a vivir en un entorno de riqueza cultural, de conocimiento recíproco y respeto mutuo entre personas y grupos de distintos orígenes, lenguas, religiones y culturas. Todas las lenguas, religiones y culturas deben ser igualmente protegidas”.⁴⁸ No se trata

⁴⁷ Cátedra Unesco / UNAM, *Proyecto de Carta de Derechos Humanos Emergentes*, México, UNAM, 1.1., 2004.

⁴⁸ *Ibid.*, art. 5.1.

sólo de permitir la existencia de lo diferente, sino de *protegerla*, en concordancia con la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas.

También la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural, aprobada en 2001, entiende que la sociedad es el actor básico, porque no todos los individuos están incluidos en estilos de vida “modernos”; las diferencias son amplias, por ello el organismo internacional considera la diversidad cultural patrimonio común de la humanidad y su defensa un imperativo ético inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana (artículo 4). Por ello todas las culturas tienen el derecho de expresarse y darse a conocer (artículo 6); además, como el patrimonio cultural es fuente de creatividad, diversos actores necesitan actuar de manera coordinada para mantenerlo: sector público, sector privado, sociedad civil y agentes internacionales (artículo 7 y siguientes).

La Declaración Universal de la Unesco sobre Diversidad Cultural, en su artículo 1, establece que “la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como la diversidad biológica para los organismos vivos” y agrega: “La cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.⁴⁹ Pero estas ideas no son reconocidas en la sociedad actual, por ejemplo, no se piensa que la libertad religiosa, garantizada constitucionalmente, incluye el reconocimiento pleno a sus lugares sagrados, lo que exigiría medidas de protección para los mismos.

El Occidente moderno no niega la importancia de los lugares religiosos —a algunos los protege como museos, propios del pasado—, pero sí niega que tengan espíritu, a diferencia, por ejemplo, de la mentalidad tradicional mexicana. Tanto para el capitalismo como para el marxismo, la Tierra tiene “recursos” sujetos a su explotación; por lo que hablar de su espíritu es fantasear. No sucede lo mismo dentro de las religiones prehispánicas.

⁴⁹ ONU-Unesco, Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural, disponible en <<http://www.cdi.gob.mx/lenguamaterna/declaracionuniv.pdf>>.

El chamán está convencido de que en cada aspecto de la naturaleza yace un tremendo poder. Como los chamanes se especializan en el dominio del poder, pueden utilizar las fuerzas de la naturaleza para ayudar a los miembros de sus tribus. Para el chamán, la naturaleza tiene personalidad. Las rocas, las flores, los árboles y los lagos, ríos y mares tienen identidad personal. Se piensa que el cosmos en todas sus partes al igual que en su totalidad, posee conciencia, sentimientos, racionalidad y libre albedrío. El chamán cree que el mundo del humano y el mundo de la naturaleza en esencia se reflejan entre sí.⁵⁰

Garantizar la libertad religiosa incluye establecer normas jurídicas que impidan la destrucción de los lugares sagrados, ya sean bosques, ríos, o centros ceremoniales donde es necesario se prohíba que se transformen en centros vacacionales.

También el “Fórum Barcelona 2004” tuvo un área dedicada a la diversidad cultural, al reconocer la necesidad de promoverla porque es un elemento de riqueza y una herramienta de prevención y resolución de conflictos. El derecho al reconocimiento y protección de la identidad cultural común reconoce que todo grupo humano y todo pueblo dotado del sentimiento de estar unido por una solidaridad histórica, cultural, religiosa o lingüística, tiene el derecho a ver protegida esa identidad común y a obtener el estatuto colectivo de su elección en el interior de la comunidad política más amplia. En el mismo foro se estableció que la promoción del derecho a la diversidad cultural ha de poner énfasis en los derechos de los pueblos indígenas y en las personas que los integran, con medidas especiales de reconocimiento a sus características distintivas que les permitan beneficiarse de sus recursos naturales, culturales e intelectuales.

El enfoque de la Carta de Derechos Emergentes y del Fórum de Barcelona coincide con los resultados del Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo y con el pensamiento de Galtung, quien propone una ciudadanía global, creada sobre una ciudadanía estatal. Este ciudadano global: primero tendría un empleo significativo

⁵⁰ Stanley Krippner, “La tierra viviente y las tradiciones de los chamanes”, en James Swan, *El poder de los lugares*, México, Tomo, p. 55, 2004. El doctor Stanley Krippner es director del Instituto Saybrook, de San Francisco.

y así obtendría bienes y servicios necesarios para la supervivencia; segundo, estaría protegido ante los hechos violentos, porque sería capaz de participar en la transformación de los conflictos antes de que entraran a la etapa violenta; tercero, esperaría que su opinión fuera tomada en cuenta al participar en elecciones globales y cuarto:

Un ciudadano global tendría razones para esperar que el mundo sea un hogar en el que las necesidades básicas no materiales o espirituales sean también respetadas al conseguirse que diferentes lugares del mundo generen diferentes significados-verdades a partir del material cultural viejo y nuevo, sin ningún derecho a imponer significados-verdades a los demás, pero con un derecho, casi una obligación, a involucrarse en diálogos con otros sobre sus significados-verdades.⁵¹

Estos “significados-verdades” son los pilares de cada cultura.

Para Galtung, la cultura moldea la existencia, está dentro de cada uno, indica lo que es verdadero y lo que es falso, justo e injusto, sagrado o profano. Para las culturas occidentales la persona individual es lo básico, para las orientales importa el “nosotros”, la unidad social es el grupo. En aquélla se toman resoluciones personales, donde el voto es individual y ganan las mayorías; la segunda tiene toma de decisiones colectivas, con diálogo y se resuelve por consenso. La oposición planteada es simplista, muestra *grosso modo* dos maneras de pensar extremas, en la realidad se dan posturas que tienden a una u otra. Esta idea es importante para enfocar los derechos humanos, porque éstos son producto de Occidente, por ello originalmente los derechos fueron propios de sujetos individuales, posteriormente aparecieron los derechos de los pueblos.

El autor noruego tiene estrecha relación con culturas orientales y las “vive” al participar de ritos con su esposa japonesa. Así entiende cómo en China es necesaria una figura más extensa que la “persona física” occidental, porque hay un “nosotros” bastante indefinido, propio de la familia extensa que puede incluir decenas de mujeres y hombres necesita ser aceptada como unidad jurídica, más allá de decisiones individuales.

⁵¹ J. Galtung, *La caída del Imperio de los EE.UU. ¿Y luego qué?*, p. 138.

Cada pueblo tiene un estilo de vida, para Galtung hay relaciones estrechas que sólo son entendidas por quienes la viven. Así, la pesca artesanal noruega fue una relación peculiar entre el hombre pescador y la naturaleza y entre pescadores y clientes. Esta armonía fue rota por los derechos de libre mercado que permitieron la importación de pescado congelado. El resultado fue el empobrecimiento de los pescadores artesanales y el no consumo del pescado por noruegos con recursos medios, porque el pescado importado era más caro; además hubo desaparición de especies por la acción de la pesca industrial. Frente a las consecuencias de la libertad de mercado se regresó al estilo de pesca ancestral, el cual necesita, para Galtung, estar protegido como un derecho humano junto a otras formas de obtener ingreso que no pueden competir con las grandes empresas. Este ejemplo es un caso de aplicación del principio ético de reversibilidad “no es vergonzoso dar la vuelta”.

Galtung entiende que el colonialismo es legitimado en 1493 con la bula del papa Alejandro VI; con este proceso se consolidó la asimetría y el pensamiento occidental con su universalismo e individualismo. Ejemplos de esta oposición de mentalidades son los conflictos presentados en su libro *50 años, 25 paisajes intelectuales explorados*, donde aparecen diferentes epistemes, bases de cada civilización, distintos pilares que sostienen cosmovisiones que no han dialogado ni se han respetado.

En 1995 Galtung participa de la cumbre social en Copenhague, donde expresa que hay bienes sociales básicos como el agua limpia, pero la disolución cultural ha sido el precio que se paga por tenerlos en la sociedad posmoderna. Se usaba la palabra *anomia* para indicar esta disolución cultural, él crea la expresión *atomia* para la atomización del tejido social, forma de violencia estructural y cultural. También la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, aprobada por la Unesco en 2005, es consciente del peligro de perder la riqueza cultural, por ello el documento internacional aclara:

Observando que los procesos de mundialización, facilitados por la evolución rápida de las tecnologías de la información y la comunicación, pese a que crean condiciones inéditas para que se intensifique la interacción entre las culturas, constituyen también un desafío para la diversidad

cultural, especialmente en lo que respecta a los riesgos de desequilibrios entre países ricos y países pobres.⁵²

También Villoro, consciente de los problemas de la sociedad actual, dice:

Nos hablan de sociedades que se niegan a la exclusión, en la que todos tienen su lugar y todos son objeto de consideración. Nos recuerdan, sin declararlo expresamente, que la democracia es el poder del pueblo real, que se ejerce allí donde los hombres viven y trabajan y no puede ser sustituida por un grupo de representantes que los suplantan. Nos hacen patente la posibilidad de una vida social donde la solidaridad en la realización de un bien común puede prevalecer sobre los mezquinos intereses individuales. Con su mera presencia, parece que quisieran decirnos: “Cuidado. La sociedad individualista, egoísta y excluyente en la que viven no es la única posible. Hay otras formas de vida. Tengan el valor de emprenderlas”.⁵³

Palabras optimistas, invitación a buscar una sociedad mejor, donde disminuyen las injusticias, derecho a la diversidad cultural sea respetado, tales son, como el título de su obra lo indica, “los restos de la sociedad por venir”. Pero el optimismo realizado tiene un límite: no todas las prácticas tradicionales son legítimas, porque muchos se oponen a los derechos de hombres y mujeres; es el momento de pensar en aquello que no puede admitirse.

Límites a prácticas culturales

Se llega a un problema central: ¿qué hacer cuando el mismo grupo cultural a proteger limita los derechos de sus miembros? El Estado liberal no puede beneficiar a sectores que no respetan las libertades civiles y políticas en su vida cotidiana. Esto sucede si la religión es intolerante, si hay obligación de practicarla o si se discrimina a quien no

⁵² ONU-Unesco, Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, disponible en <<http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/theconvencion/convention-text/>>.

⁵³ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007, p. 122.

lo hace, como cuando las niñas no tienen la misma oportunidad de educación que los niños, en casos en los que los derechos de las mujeres son ignorados. Además, nadie puede ser obligado a vivir como lo hacían las generaciones anteriores; cada persona tiene el derecho de decidir qué parte de su tradición desea perpetuar y qué aspectos no le satisfacen.

Si se une desarrollo con el concepto de cultura, dentro de ésta aparecerán los roles y jerarquías establecidas por una diferencia de género, así se han encontrado complejas estructuras sociales con una división sexual del trabajo en muchos casos condenable, al tratar a la mujer de manera discriminatoria. Rechazar el mundo financiero globalizado, dedicado a la especulación, no es idéntico a aprobar *toda forma* de vida tradicional.⁵⁴

Numerosos son los casos de prácticas culturales tradicionales rechazables; uno de ellos es el vivido por Eufrosina Cruz Mendoza, mujer indígena de Quiégolani, Oaxaca. Elena Poniatowska relata lo sucedido:

Eufrosina quería ser alcaldesa de su tierra y acabar con la creencia de que el poder político es sólo para los hombres. ¡Dios nos libre! Los hombres le impidieron postularse. Jamás imaginaron que recibiría tantos sufragios. Atemorizados por la fuerza de esta zapoteca de rasgos dulces y voz firme, los hombres tiraron sus votos a la basura e impidieron su ascenso. Aquí las mujeres no existen, espetó el edil Saúl Cruz Vázquez al ordenar destruir las boletas. Eufrosina denunció el fraude ante el Instituto Electoral de Oaxaca que nada hizo y acudió a la Dirección de Usos y Costumbres, pero la respuesta surrealista fue que en el catálogo del municipio no aparece la palabra mujer y, por tanto, destruir los votos resultó un acto legítimo.⁵⁵

⁵⁴ Las diferentes posibilidades de elección están ilustradas en la obra de Mary Douglas, *Estilos de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2008. Respecto al consumo en el mercado presenta cuatro grupos de enfoques, véase p. 124.

⁵⁵ Elena Poniatowska, “Alas de maguey: la batalla de Eufrosina Cruz Mendoza”, *La Jornada*, México, año 29, núm. 10146, 4 de noviembre de 2012, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2012/11/04/portada.pdf>>. Eufrosina Cruz siguió su lucha y en 2010 fue electa diputada local y presidenta del Congreso de Oaxaca.

Situación similar se ha vivido en San Bartolo Coyotepec, en Oaxaca, desde octubre de 2013, cuando se celebró la asamblea para renovar el cabildo 2014-2016. Los aspirantes eran sólo varones. Un grupo de mujeres solicitó ser votadas, pero el topil (policía) argumentó que las mujeres no cumplen funciones de autoridad porque no apagan incendios ni detienen a delincuentes. Fue necesario realizar numerosos procesos para llegar a obtener resolución favorable del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.⁵⁶

Es indispensable tener presente que en este punto los teóricos dedicados a trabajar sobre derechos humanos han sido claros: aunque se pueda entender el significado cultural de prácticas opresivas como la mutilación de órganos genitales en las mujeres, incineración de viudas, infanticidio de niñas, menor salario al trabajo femenino, esto no exime de una enérgica condena. Este punto de acuerdo es claro, pero los matices que se dejan a la diversidad en otras áreas son diversos.

Will Kymlicka, a pesar de defender la ciudadanía multicultural, considera que la vida de algunos grupos se contradice con lo que el liberalismo puede aceptar. Plantea dos límites a los derechos de las minorías. Primero, no es aceptable que las mismas restrinjan las libertades civiles y políticas básicas de sus propios miembros. Los individuos deben tener libertad para decidir qué aspectos de su herencia cultural merecen perpetuarse. Segundo, el pensamiento liberal no acepta que un grupo oprima o explote a otros grupos, las protecciones externas sólo son legítimas si fomentan la igualdad entre los grupos, rectificando situaciones perjudiciales o de vulnerabilidad de sus miembros. Expresa: “En resumen, una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritario, e igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios [no puede hacer suyas todas las reivindicaciones de todos los pueblos minoritarios]”.⁵⁷

Cada persona debe tener el derecho a optar dentro de alternativas culturales sin ser castigada por ello, ni verse obligada a renunciar a puestos de trabajo, escolaridad, vivienda y atención a su salud.

⁵⁶ Cfr. Jorge Pérez Alfonso, “Acata Coyotepec orden de respetar derechos electorales de las mujeres”, *La Jornada*, México, Miércoles 19 de marzo de 2014, p. 31, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/03/19/estados/031n1est>>.

⁵⁷ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós (Estado y Sociedad), 1996, p. 212.

Las distintas facetas de la vida personal conducen a poder elegir identidades múltiples como ser norteamericano y musulmán o ser mexicano y no católico, lo que hace más complejo el tema. Así lo ha entendido Sen cuando dice:

La gente se ve a sí misma –y tiene razones para hacerlo– de muchas maneras diferentes. Por ejemplo, un musulmán bangladésí no sólo es musulmán, sino que también es bengalí y bangladésí y, en general, se siente muy orgulloso por la lengua, la literatura y la música bangladésíes, sin mencionar otras identidades que pueda tener relacionadas con la clase, el género, la ocupación, la política, el gusto estético, etcétera.⁵⁸

Olivé coincide con el pensamiento de Sen y lo aplica a la sociedad del siglo XXI, expresa:

No hay incompatibilidad alguna en tener una identidad personal fincada en varias capas de identificación: (alguien puede ser tojolabal, mexicano, americano, iberoamericano y ciudadano del mundo). Por el contrario, el diálogo entre civilizaciones y el futuro armonioso del mundo exige el fortalecimiento de esos distintos niveles de identidad, al mismo tiempo que cada grupo identitario debe sumar esfuerzos con otros para llevar adelante proyectos colectivos: de un pueblo, de una nación multicultural, de un ámbito cultural conformado por varios países (como el iberoamericano o el islámico), al mismo tiempo que se asumen compromisos con una ciudadanía mundial.⁵⁹

No sólo las culturas tradicionales impiden el desarrollo digno de las personas, también los estilos de vida con origen europeo han perjudicado no sólo a quienes han colonizado, sino también a sus propios miembros.

Los derechos humanos buscan mantener estilos de vida donde se respete la dignidad de los individuos, no todas las prácticas culturales son defendibles.

⁵⁸ A. Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Capellades, Katz, 2007, p. 39.

⁵⁹ L. Olivé, “Las identidades en la globalización”, en *op. cit.*, pp. 128-129.

Distintos teóricos han hablado al respecto, se recordarán brevemente las posturas de John Rawls, Enrique Dussel, Ernesto Garzón Valdés y Josep Esquirol.

Una opción liberal consiste en aceptar el estilo de vida de cada pueblo, siempre que allí se respeten los derechos humanos. Es la actitud asumida por Rawls en *El derecho de gentes*, condiciones que, según el autor, debe reunir toda organización política del presente para ser incluida en la comunidad de naciones. Esta obra es un conjunto de conceptos políticos, principios de derecho, justicia y bien común, similares, aunque más generales, a las ideas presentadas en *Una teoría de la justicia*. Al autor le interesa aplicar los principios de la justicia, propios de una entidad nacional, a la comunidad internacional. Para hacerlo, analiza los “límites de la tolerancia”. El debate que abrió este pensador justifica su inclusión en el tema que nos ocupa. No toma como referencia conceptual la justicia distributiva, propia del interior de un Estado soberano formado por ciudadanos, sino que parte de los mínimos exigibles a los pueblos para garantizar que sus miembros tengan la condición de personas, propia del pensamiento de los derechos humanos.

Se excluyen de la “justa sociedad de los pueblos” a los Estados que violen los derechos humanos; el respeto por estos derechos, para Rawls, fija el límite a la soberanía, porque ellos son aplicables a todas las naciones después de la Segunda Guerra Mundial.

Para él:

1. Son condición necesaria de la legitimidad del régimen y de la decencia de su orden jurídico.
2. Cuando operan en debida forma, resultan suficientes para excluir la justificada intervención de otros pueblos mediante sanciones económicas o, en casos graves, la fuerza militar.
3. Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos.⁶⁰

Para este autor, los derechos humanos son diferentes de los derechos constitucionales y de los derechos de la ciudadanía democrática, en el vocabulario de Judith Shklar, porque establecen un paradigma necesario, pero no suficiente, de decencia. Llama “derechos humanos

⁶⁰ Cfr. John Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 94.

propriadamente dichos” a los ilustrados en el artículo 3o. de la Declaración Universal: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona” y en el artículo 5: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”. Una segunda clase de derechos son los incluidos en las convenciones contra el genocidio (1948) y contra el *apartheid* (1973). En Rawls hay derechos que es más correcto llamarlos *aspiraciones liberales*, como el artículo 1o. de la Declaración Universal.

Los derechos humanos respetados en regímenes liberales y jerárquicos decentes son universales, pues son inherentes al derecho de gentes y tienen un efecto político y moral aunque no se cumplan en cada lugar. Son obligatorios también en los Estados criminales o proscritos, su inobservancia puede provenir de dos situaciones diferentes. Existen regímenes que desconocen estos principios porque no los consideran válidos; por ejemplo, el sistema nazi o aquéllos impuestos con el terror, como España, Francia y la dinastía de los Habsburgo, los cuales intentaron someter a Europa, o cualquier régimen que diga expandirse para difundir la verdadera religión y cultura. Existe también otra causa de inobservancia: hay pueblos cuyas circunstancias históricas, sociales y económicas dificultan o imposibilitan la organización de un régimen liberal o jerárquico bien ordenado. Se trata de sociedades que carecen de tradiciones, capital humano, tecnología y recursos materiales para ser sociedades bien ordenadas. Este segundo caso es el que nos interesa en el tema. Rawls propone que estas sociedades sean apoyadas para suplir sus condiciones. Aquí no vale el principio de la diferencia, dice:

Si bien considero que el principio de diferencia es razonable para la justicia doméstica en una sociedad democrática, no resulta factible para tratar el problema general de las condiciones desfavorables entre las sociedades [...] Pues la concepción ideal de la sociedad de los pueblos que sostienen las sociedades bien ordenadas dispone que en su momento todas las sociedades deben alcanzar, o ser ayudadas para alcanzar, las condiciones de posibilidad de una sociedad bien ordenada. Ello implica el reconocimiento y la garantía universal de los derechos humanos y la satisfacción de las necesidades humanas básicas.⁶¹

⁶¹ J. Rawls, “El derecho de gentes”, *Isegoría*, Madrid, mayo de 1997, pp. 31-32.

Es oportuno citar las palabras del mismo autor respecto a su teoría, porque muestran una visión amplia donde la diversidad está presente: “De antemano, no estoy seguro de que este enfoque sobre el derecho de gentes sea adecuado, ni que otras aproximaciones sean incorrectas: tanto mejor si hay otros caminos para llegar a la misma meta”.⁶²

Dussel ve claramente las posibilidades y límites del pensamiento tratado anteriormente:

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el *over-lapping consensus* de un John Rawls que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política y al mismo tiempo permiten la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría aceptar un Estado liberal multicultural en los que establecen el diálogo, sin advertir que la misma estructura de ese Estado multicultural es la expresión de la cultura occidental tal como se institucionaliza en el presente y restringe la posibilidad de supervivencia de todas las demás culturas.⁶³

Garzón Valdés retoma el problema ético de la diversidad cultural. Con gran oportunidad señala algunas confusiones que es necesario aclarar. En primer lugar, la tolerancia no exige aceptar toda manifestación cultural, pues hay conductas éticamente prohibidas aunque sean tradicionales. También hay confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral, porque existen prácticas que limitan la vida al atentar contra la persona –como la ablación femenina–, por lo cual concluye que no toda manifestación diferente es deseable. Pero la condena a una forma de vida no puede hacerse tomando como medida los criterios de la cultura de quien censura.⁶⁴

Pensamiento similar tiene Esquirol, quien coincide parcialmente con Baumann,⁶⁵ pero difiere de este autor al trabajar la identidad con

⁶² J. Rawls, *El derecho de gentes*, p. 20.

⁶³ Enrique Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad: historias, experiencias y utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 57.

⁶⁴ Cfr. Ernesto Garzón Valdés, *Instituciones suicidas*, México, Paidós, 2000.

⁶⁵ Cfr. Gerd Baumann, *El enigma multicultural*, Barcelona, Paidós, 2001.

el concepto de “casa”; éste es el refugio, nunca se termina, exige mantenimiento, remodelación, adaptación a las necesidades cambiantes, porque responde a nuevas exigencias. Así ocurre con la identidad, es vivir en el mundo, no es un *status*, sino movimiento, acontecimiento. El peculiar punto de vista de Esquirol se centra en pensar que la identidad parte de lo concreto y ahondándola se llega a descubrir lo universal. Ese profundizar significa captar lo que hay detrás, encontrar el sentido profundo de los símbolos, conductas, palabras. Se requiere conocer la universalidad tanto en las experiencias concretas como en los discursos racionales. Así concluye su perspectiva, contraria a Montaigne: no hay que renunciar a la universalidad del género humano, porque hay prácticas injustificables en cualquier contexto cultural.⁶⁶

Para terminar el capítulo se proponen algunas ideas como reflexiones finales.

Primero: Puede darse un paso más un paso más de lo que presenta el preámbulo de la Declaración Universal sobre Diversidad Cultural al asumir que esta diversidad cultural coincide con la diversidad de formas de saber, todas legítimas y con la misma jerarquía. Ya no es momento de separar las artes y ubicar por otro lado a las letras, más allá los valores y la axiología, en otro sector las tradiciones y la antropología cultural y agregarle las creencias de los pueblos mediante los estudios antropológicos o religiosos. Lo que se propone es el difícil esfuerzo de buscar qué está en el vacío que hay entre estas formas de conocer y esto es lo que invita a hacer la actitud transdisciplinaria.

En esta metodología no están separados el sujeto y el objeto, quien conoce tiene sus categorías culturales que impone a lo que desea conocer. Por lo anterior es difícil el trabajo académico, porque las estructuras racionales de la cultura eurocéntrica no coinciden con la cosmovisión de los pueblos originarios, pero dentro del mismo pensamiento europeo ha aparecido la transdisciplinaria, y aquí son importantes las artes, las religiones, los mitos y la Tierra como “patria matricial” tal como la defienden los wixáritari.

Segundo: El tema “cultura profunda” merece una reflexión especial; su contenido específico es inconsciente, falta tener presente esta situación con la mayor frecuencia posible, para que cada docente y

⁶⁶ Cfr. Josep Esquirol, *Uno mismo y los otros*, Barcelona, Herder, 2005, p. 154.

cada investigador recuerden que una parte de sus ideas ha sido dada por el lugar donde se educó, no son nociones “naturales” ni obvias. En un mundo con medios de comunicación que permiten conocer los sucesos del otro lado del planeta es deseable tener presente que cada cultura tiene raíces profundas diferentes. Quien vive la “Primavera Árabe” tiene cimientos diferentes al reportero que cubre la noticia, distintos a su vez a los del lector del periódico o a los de la teleaudiencia. Es deseable difundir en las aulas este pensamiento, con el objetivo de hacer más fáciles las relaciones personales entre mujeres y hombres próximos o distantes. Así lo entiende Santos Rego cuando dice:

Bastantes propuestas de educación intercultural han tratado la cuestión de las minorías étnicas desde la comprensión “intelectual” de las diferencias culturales. Este esfuerzo se ha visto traducido en propuestas educativas encaminadas hacia el “conocimiento” de los elementos culturales de cada tradición (costumbres, valores, lengua, religión, etc.). La acción educativa intercultural se ha limitado, por tanto, al reconocimiento de las diferencias, pero no de los diferentes culturales.⁶⁷

Tercero: El Estado tiene la obligación de intervenir por una razón de *justicia*, para igualar las condiciones de los grupos mayoritarios y minoritarios, para proteger estilos de vida de minorías nacionales, étnicas, religiosas o lingüísticas. Como lo dice Ayala:

Es hasta hoy cuando comienza a cuestionarse seriamente la crisis del racionalismo político que se convirtió en una crisis cultural y del humanismo, pues no hubo respuesta a las inquietudes culturales de los pueblos marginales, en tanto no tenían parámetros de medición con los pueblos desarrollados, ni tampoco respondió a su pretensión de resolver los problemas del Hombre, pues el concepto de igualdad política de la sociedad moderna fue un concepto no apto para la necesaria inclusión de las diferencias en el terreno cultural y humano.⁶⁸

⁶⁷ Miguel Anxo Santos Rego, “La educación intercultural en una era global. ¿Podemos reconstruir una nueva ciudadanía?”, en José Luis Álvarez Castillo y Miquel Àngel Essomba Gelabert (coords.), *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*, Barcelona, Graó, 2012, p. 116.

⁶⁸ Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*, México, Plaza y Valdés, 2010, pp. 42-43.

Pero los Estados, la sociedad civil y los organismos internacionales no pueden favorecer a las minorías en cuyo interior no existan las *igualdades* básicas o derechos fundamentales.

El siglo XXI avanza hacia la integración de modos de vida, la teoría necesita una actitud similar, y desde la ética, la censura constante a la explotación de las personas. Los discursos estratégicos para justificar prácticas políticas injustificables racionalmente deben ser puestos en evidencia. Justicia en la diversidad, pero no cualquier modelo, rechazo al uso de las mujeres y de los hombres para fines económicos y políticos. Todavía se necesita mirar a los derechos humanos como faro, como se ha indicado en el capítulo anterior, para no olvidar que la humanidad quiere que sean realidad el derecho a la paz, y a una vida personal integrada con las otras formas de vida y con la tierra. Falta mucho por pensar y por hacer. Es prudente tener presente que existen límites a las prácticas culturales, no todo es aceptable, pero para puntualizarlos no es posible escapar totalmente al espacio y al tiempo propios de quien emite los juicios; los siglos venideros tendrán otros criterios.

III

DERECHOS DE LOS ANIMALES Y DE LA NATURALEZA PARALELOS A LOS DERECHOS HUMANOS

Hay coincidencia entre diversos teóricos respecto a que el nivel de vida occidental, mayoritariamente seguido por los sistemas políticos y económicos, necesita ser modificado para hacerlo más justo en el presente, y a su vez, en un futuro, permitir la continuidad de la vida en la Tierra y con ella el mantenimiento de la humanidad. El principio de responsabilidad de Hans Jonas ha subrayado este punto.¹

Las contradicciones sociales, entre ellas la exagerada desigualdad, la mortalidad injustificable como la provocada por la desnutrición y la deshidratación, entre otras situaciones, exigen pensar hacia dónde se quiere y puede ir. Las propuestas necesitan incluir la diversidad de edades, géneros, grupos sociales, armonía entre las especies y respeto por la Naturaleza, para promover la vida y asegurar su continuidad. Es necesario que este esfuerzo sea realizado por diversos actores: personas individuales, sociedad civil, sectores gubernamentales, agentes económicos, entre otros.

A lo largo de las últimas décadas han hablado diversas voces con el intento de mostrar lo que se necesita en el presente. Los aspectos sobre los cuales surgen reflexiones son múltiples; entre ellos figura qué lugar ocupan los animales no humanos, la vida vegetal y la Tierra. Tradicionalmente ha existido una ruptura conceptual entre hombres y mujeres y el resto de la Naturaleza; se trata de una concepción

¹ Cfr: Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

teórica que sustenta el mundo actual ya descrito. Junto a este pensamiento existe otro, en este capítulo se muestran las respuestas de Martha Nussbaum, Eugenio Raúl Zaffaroni, James Lovelock, entre otros pensadores, ante los desafíos del presente.

Exclusión de los animales, actual inclusión en teorías de la justicia

Cuando se habla de derechos es frecuente referirse a la especial condición del ser humano, superior al resto de las especies. Este antropocentrismo surge como reacción a un teocentrismo anterior, la humanidad puede autorregularse, es capaz de poner límites por su esencia racional y libre, no presente en otros seres vivos. Esta dicotomía de lo vital ha tenido consecuencias en las teorías sobre los derechos.

Dentro de una visión, donde la especie humana es la cúspide de la evolución, la Naturaleza no siempre actúa como “madre”, con frecuencia no fomenta la vida, también la destruye, ante este peligro la acción humana encausó su impulso, mató gérmenes, modificó el lecho de los ríos, ganó terreno al mar, pero en el siglo XX se extralimitó porque modificó el equilibrio de la Tierra a tal punto que ha hecho peligrar la supervivencia no sólo de algunas especies, sino de la vida misma y su capacidad de generación.

Nussbaum incluye los derechos de los animales entre los límites de la teoría de John Rawls. Ella parte de una sentencia judicial del Tribunal Superior de Kerala –India– en junio de 2000 donde se establece:

Aunque no sean *homo sapiens* [los animales] son también seres que tienen derecho a una existencia digna y a un trato sin crueldad ni tortura. [...] Por consiguiente, no sólo es nuestro deber fundamental mostrar compasión por nuestros amigos animales, sino reconocer y proteger sus derechos. [...] Si los seres humanos tienen derechos fundamentales ¿por qué no los animales?²

² Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 322.

Para enfocar el tema adecuadamente es necesario ubicar la concepción cultural a la que se pertenece. El tribunal citado es hindú, en la India hay una relación con el animal muy diferente a la practicada en Occidente. En la cosmovisión imperante en India no es extraño pensar en la trasmigración del alma, ésta puede pasar después de la muerte de la persona a habitar un cuerpo animal o puede producirse el proceso opuesto: la evolución del animal lo lleva a un cuerpo humano, en otra vida. Para este pensamiento, cada ser sintiente tiene su proceso de evolución y la humanidad no tiene derecho a interrumpirlo. En Occidente la idea de evolución es básica para pensar el cuerpo, en otras visiones también evolucionan las almas, vida tras vida; los animales son un momento de esa evolución, ser persona es otro, pero esto tiene también otra dirección: un humano puede posteriormente ser animal.

El pensamiento judeo-cristiano rechaza la trasmigración, incluso la reencarnación del alma humana fue condenada en el Concilio de Constantinopla II, en el 553; después de siglo VI el cristianismo afirmó que el alma vive una sola vida. Este pensamiento se puede remitir al estoicismo, para esta postura la dignidad radica en la capacidad de usar la razón y realizar elecciones morales, los animales, por tanto, quedan fuera.

En las últimas décadas se ha condenado la actitud filosófica eurocéntrica claramente antropocentrista, por oposición a los saberes tradicionales de los pueblos donde se tiene presente la unidad de la vida y su interrelación. Zaffaroni es un especialista en derecho penal, ministro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación de Argentina de 2003 hasta 2015, realiza un recorrido por la historia de la ignorancia y parcial reconocimiento de los animales y la Naturaleza en el pensamiento filosófico y jurídico, expresa:

El debate a este respecto puede remontarse a la Antigüedad. Desde la tradición griega hasta el presente se cruzan dos posiciones: o bien los humanos somos unos convidados más a participar de la naturaleza o ésta se creó para nuestro *habitat* y, por ende, disponemos del derecho sobre ella (*administradores, propietarios*, con diferente intensidad de derechos). Aristóteles y los estoicos estuvieron del lado de la naturaleza en espera del humano y los epicúreos del otro, en especial *De rerum natura* de Lu-

crecio, muy citada por los poetas posteriores y siempre estudiada y, naturalmente, denostado por Calvino.³

Merece especial atención la bibliografía aportada por el autor respecto a los juicios a animales —cerdos que habían matado a niños, excomuniación a sanguijuelas y ratas, donde aparecen los requisitos formales del procedimiento. La mentalidad del siglo XVIII cambia esta actitud; antes existió ambivalencia en el tema: algunos autores reconocían al animal alguna dignidad y relación estrecha con lo humano, mientras desde el Iluminismo los animales no fueron considerados responsables.

La separación entre alma y cuerpo, además de la censura a lo corpóreo y el elogio a lo espiritual, propios de la época medieval, aumentaron el desprecio por los animales, a tal punto que a un humano violador o asesino se lo calificó de “animal”.

René Descartes ha tenido influencia básica en el pensamiento eurocéntrico, dentro de su sistema los animales son máquinas, el hombre es esencialmente diferente porque posee razón.⁴

La hipótesis del contrato social deja fuera a los animales. Immanuel Kant no se refiere al tema dentro del contrato, lo trata en *Lecciones de ética*. Allí plantea deberes para con los animales; concluye que son medios para los fines del hombre, los deberes con los animales son deberes indirectos con la humanidad. Si los individuos se comportan con gentileza con un animal, se acostumbrarán a esto y también serán gentiles con las personas. Para Kant, la capacidad de raciocinio moral es quien confiere estatus ético.

Jeremy Bentham y John Stuart Mill han reconocido al sufrimiento animal como un mal. Además, mientras los contractualistas consideran las obligaciones para con los que no contratan como derivadas, quienes se fijan en los resultados —como los utilitaristas— consideran como primarios los intereses de seres no lingüísticos.

³ Eugenio Raúl Zaffaroni, *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Colihué / Asociación Madres de Plaza de Mayo, 2011, p. 2.

⁴ Cfr: Miguel Sánchez Vega, “Estudio comparado de la concepción mecánica del animal y su fundamento, en Gómez Pereira y Renato Descartes”, disponible en <<http://www.filosofia.org/cla/per/1954vega5.htm>>.

Para Bentham, hay supremacía del valor del placer frente a la maldad del dolor. Su utilitarismo evita el dolor de seres sensibles y reconoce a los animales como aquellos que sienten y sufren.

En la misma época, comienzos del siglo XIX, y con postura afín, está el aporte de Schopenhauer. Su vocabulario coincide con la distinción kantiana entre los fenómenos y el noumeno, pero con un sentido diferente al dado por Kant. Para este último, el fenómeno es lo conocido por el hombre y el noumeno es el límite intrínseco de ese conocimiento. En Arthur Schopenhauer el fenómeno es experiencia, ilusión, sueño y el noumeno es la realidad que se oculta detrás de aquella ilusión, se acerca al pensamiento hindú que habla del “velo de maya”. La posibilidad de acceso al noumeno es la voluntad infinita, una, indivisible e independiente de toda individualidad, no la voluntad individual y consciente. Lo dice así:

La voluntad. Ésta no se cansa, no se altera, no aprende, no se perfecciona por el ejercicio, es en la niñez lo que en la ancianidad, siempre una y la misma e invariable su carácter en cada uno. Es así como lo esencial también lo constante, existiendo, por tanto, lo mismo en los animales que en nosotros, pues no depende, como el intelecto, de la perfección de la organización, sino que es, en esencia, la misma en todos los animales, lo conocido íntimamente por nosotros. Por esto es por lo que tiene el animal los afectos todos del hombre: placer, tristeza, temor, cólera, amor, odio, celos, envidia, etc., dependiendo la diferencia que entre los animales y el hombre media no más que en el grado de perfección del intelecto, y como esto nos llevaría muy lejos, remito al lector al capítulo 19 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*.⁵

Es sorprendente que diga esto, en aquella época.

Los filósofos evolucionistas tienen algo que expresar sobre el tema. Herbert Spencer concibió la *justicia subhumana*.⁶ Entiende que cada conducta tiene una forma más elevada que procura una vida más larga y completa; cada especie animal posee una conducta propia con reglas de bondad relativa, similares a las que obran sobre la especie humana. Para él, los actos altruistas o egoístas de los animales son

⁵ Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2012, p. 84.

⁶ Cfr: Herbert Spencer, *La justicia*, Madrid, La España Moderna, s. a., p. 16.

acciones buenas o malas. Es obvio el antropomorfismo. Para este autor la evolución continúa dentro de la especie humana y de ahí la idea de hombres “medio-animales” y otras “razas” tuteladas por seres superiores. Dentro de la propia raza los delincuentes (medio animales) debían ser eliminados por la selección natural o por el sistema penal. El animal es inferior, merece piedad y no tiene derechos. Un evolucionista que se opone a Spencer es Henri Bergson, del que se hablará en el siguiente apartado.

El modelo del contrato social, como es obvio, deja fuera a los animales, reclamo reciente de Nussbaum.

Desde el punto de vista jurídico los animales no son protegidos, sólo aparecen tangencialmente, en la acción de instituciones como The Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animal (1824), la cual logra procesar a 63 infractores. Zaffaroni señala que los miembros de estos tipos de instituciones también luchan por abolir la esclavitud y la explotación laboral de niños, los caracteriza el sentimiento de compasión.

El pensamiento europeo continental mayoritariamente considera a los animales con fundamento en la actitud kantiana, donde lo que interesa es la conducta humana, objeto de la ética; la crueldad hacia los animales es censurable, por lo que afecta la ética humana.

Rawls delimita su teoría a la situación de la sociedad bien ordenada, los animales no interesan, sólo se refiere al tema indirectamente, presenta obligaciones con los animales de compasión y de humanidad, expresa:

No hay duda de que la crueldad con los animales está mal [...] La capacidad que los animales tienen de experimentar tanto sensaciones de placer y de dolor como modos de vida diversos, impone, sin lugar a dudas, unos deberes de compasión y de humanidad en su caso. No trataré de explicar las ideas así planteadas. Se encuentran fuera del alcance de una teoría de la justicia y no parece posible que la doctrina del contrato pueda ser extendida de tal modo que las incluya de forma natural.⁷

Bajo el título “Bases de la igualdad” Rawls argumenta que los animales no tienen las propiedades de los hombres “en virtud de que és-

⁷ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997, p. 512.

tos han de ser tratados conforme a los principios de la justicia. Nuestra conducta con los animales no está regulada por estos principios, o, al menos, eso es lo que generalmente se cree”.⁸

Rawls sigue a Kant, por tanto, es coherente que exija capacidades reflexivas morales para incluir a alguien en el contrato.

Cada derecho ha tenido una evolución histórica, así la *libertad* por siglos fue teóricamente compatible con la defensa de la esclavitud; de la misma forma el derecho a ser electo en procesos democráticos era negado a las mujeres, mientras se consideraba válido este planteamiento. De manera similar, el derecho a la vida de animales hoy es objeto de investigación, porque se cree que la postura usual, donde las personas pueden usar sus habilidades técnicas para crear jaulas y divertirse, no ya con el circo romano, pero sí con pruebas acrobáticas, es injustificable. Es el tema actual, por tanto, las ideas que se expresen son provisionales, les faltará la decantación que produce la historia, pero ya otros pensadores presentaron modelos diferentes.

Nussbaum plantea otra teoría donde los animales tienen derechos. Después de un extenso análisis concluye que el problema está en basar la convivencia justa en un contrato hipotético: “El tipo de inteligencia que los animales poseen no es el que necesitamos postular para hacer concebible un proceso contractual”.⁹

Para ella es complejo establecer por qué los animales deben ser incluidos en una teoría de la justicia –propósito de su reflexión. Aclara que “injusto” significa que alguien es tratado de manera tal que no merece ese tratamiento. El punto esencial al que arriba es pensar que los animales tienen un *bien* que realizan a través de su vida, y que tienen *derecho a realizar ese bien*. No sólo se trata de la relación del animal con las personas, también es básica la vida animal por ella misma, en palabras de la autora: “El territorio de la justicia es territorio de derechos básicos. Cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir que no sólo está mal de nuestra parte que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto para ellos”.¹⁰

⁸ *Ibid.*, p. 455.

⁹ M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 330.

¹⁰ *Ibid.*, p. 332.

La diferencia con las teorías tratadas radica en que, para Nussbaum, el animal es un fin en sí mismo, su enfoque de las capacidades permite esperar el “florecimiento” de todas las criaturas.

Es difícil decir qué significa “vida digna” entre los animales, pero la resolución del tribunal de Kerela estaba referida a la vida de los animales del circo, y establecía su condena a las jaulas sucias, sin espacio, donde los animales viven hambrientos, aterrorizados y apaleados. Nussbaum deduce que en el caso de los animales “vida digna” significa:

Disfrutar de oportunidades de nutrición y actividad física; vivir libres de dolor, miseria y crueldad; disponer de libertad para actuar del modo característico de cada una de las especies (sin estar confinados ni, como en el caso aquí mencionado, obligados a realizar acrobacias ridículas y degradantes); vivir sin miedo y gozar de oportunidades para entablar relaciones gratificantes con otras criaturas de la misma especie (o de otras distintas) y tener la opción de disfrutar de la luz y el aire en tranquilidad.¹¹

La autora está proponiendo que se amplíe la teoría de la justicia y sea “interespecie”. Considera que las concepciones de aumentar el placer y disminuir el dolor, aplicadas a los animales, crean serias dificultades, porque podría argumentarse que los espectadores del circo viven un enorme placer frente al dolor del animal que hace la demostración, queda fuera la idea de lo “intolerable”. Además, no es posible establecer las preferencias de los animales, aquellos que viven en cautividad suelen no saber vivir en libertad en su medio natural, es una “preferencia deformada”. Para la autora, su enfoque de las capacidades es más adecuado porque incluye una rica variedad de experiencias vitales, puede extenderse del ámbito de lo humano –objeto de la teoría– a los animales no humanos. Extrapola su idea de capacidades humanas a “la tragedia que supone que una criatura viva dotada de una capacidad innata o ‘básica’ para ciertas funciones valoradas como importantes y buenas no tenga nunca la capacidad de realizarlas”.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 322.

¹² *Ibid.*, p. 342.

Para lograr esta extensión, la autora, en primer lugar, establece un nuevo propósito para la cooperación social: vivir dignamente en un mundo donde múltiples especies tratan de florecer. De ahí se deriva que a ningún animal se le truncaría la oportunidad de llevar una vida floreciente de acuerdo con su especie. Se destaca que los animales son considerados agentes y no seres para los que se siente compasión.

Desde una teoría de la justicia se enfoca el objeto de estudio. La pregunta es: ¿qué consecuencias teóricas, filosóficas, trae intentar pensar la vida de los animales humanos con similar dignidad a la de los animales no humanos? Se ha dicho “similar” sin establecer grados de identidad o diferencia. Esta actitud es un adelanto del tema: una de las conclusiones a la que se arribará es borrar listas precisas.

Zaffaroni realiza un extenso ensayo sobre el tema. Sigue al pensamiento de René Girard, por ello expresa:

Por nuestra parte, creemos que ni unas ni otras son totalmente racionales [las penas de los animales y de los humanos] por la simple razón de que el poder punitivo del Estado moderno no es más que una forma de canalizar la venganza que se racionaliza de muchas maneras, pero en el fondo no hace más que concentrarla contra un chivo expiatorio y de ese modo impedir que se produzca una violencia difusa en la sociedad que, cuando no se canaliza de ese modo, deriva contra un grupo al que convierte en chivo expiatorio y acaba en una masacre, genocidio o crimen de masa.¹³

Peculiar extrapolación hace de la situación medieval a las masacres de perros realizadas por el gobierno argentino con el objetivo de luchar contra la hidrofobia. A los canes se les daba cianuro, los mataban en cámaras de gas, no había sanción contra las personas que dejaban los perros en la vía pública, no se vacunaba a esos animales, ni se les salvaba la vida; para este penalista, todo esto es un ejemplo público del poder punitivo del Estado, antes contra los animales, hoy contra negros y latinos en Estados Unidos y migrantes en la Unión Europea. Es importante esta reflexión, con independencia de compartirla, porque muestra las creencias de una cultura, lo que está oculto para quien lo vive, es el “mythos” de Raimon Panikkar o la “cultura profunda” de Johan Galtung, de quienes se habló en el capítulo anterior.

¹³ E. R. Zaffaroni, *La Pachamama y el humano*.

El mismo autor presenta claramente su postura:

A nuestro juicio, el bien jurídico en el delito de maltrato de animales no es otro que el derecho del propio animal a no ser objeto de la crueldad humana, para lo cual es menester reconocerle el carácter de sujeto de derechos [...] El argumento de que no es admisible el reconocimiento de derechos porque no puede exigirlos (ejercer las acciones, hacerse oír judicialmente) no se sostiene, porque son muchos los humanos que carecen de capacidad de lenguaje (oligofrénicos profundos, fetos) o que nunca la tendrán (descerebrados, dementes en los últimos estadios) y, sin embargo, a nadie se le ocurre negarles este carácter, so pena de caer en la tesis genocida de las vidas sin valor vital de una de las cúspides del pensamiento penal, considerada por la mayoría como un pecado de ancianidad o algo parecido.¹⁴

Dentro del tema es importante pensar en el tema *Gaia* trabajado por Lovelock. De acuerdo con esta postura, la Tierra es un ente viviente como un sistema que se autorregula.¹⁵ Para Lovelock, los seres vivos no están encima de la Tierra, sino que *son parte de ella*. Entiende que si se altera su equilibrio ésta prescindirá de la especie humana para permitir la vida de seres menos dañinos. Esta concepción teórica está unida a una ética donde hay obligaciones para mantener la salud de ese todo vivo. Los derechos no sólo los tienen los animales, también los poseen los vegetales y los seres microscópicos, porque la vida es un continuo que llega a lo inerte; parcialmente coincide con Bergson. Esta ética no exige no matar animales para sobrevivir, sí excluye la crueldad.

Llegado a este punto surge la discusión en torno a averiguar si la Tierra es un sistema donde sobrevive el más fuerte (así interpretó Spencer a Darwin) o si triunfa la cooperación, donde la *simbiosis* es central. El presente sería el resultado de una evolución simbiótica con microcooperación. En oposición a esto, hay autores que enfatizan cómo depredadores microscópicos logran matar células y tejidos mayores.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ James Lovelock, *A New Look at Life on Earth*, 1979; J. Lovelock, *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está revelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Barcelona, Planeta, 2007; J. Lovelock, *Whats is Gaia?*, Oxford University Press, 1988.

Francisco Varela y Humberto Maturana conciben la Tierra como un sistema autopoietico.¹⁶ Un sistema es autopoietico porque tiene una red de procesos y operaciones que pueden crear y eliminar elementos del mismo como respuesta a las perturbaciones del medio. El sistema cambia, pero la red mantiene su identidad. Los seres vivos son autopoieticos mientras están vivos.

Otro filósofo que habló de la evolución de la vida fue Bergson.

Seres vivos como conscientes en el evolucionismo vitalista de Bergson

Para el autor francés todo empezó en cierto momento y en ciertos puntos del espacio, allí se engendró una corriente de vida que ha atravesado los cuerpos que ella misma ha organizado, ha pasado de generación en generación intensificándose a medida que avanza; la vida aparece como una fuerza que va de un germen a otro por intermedio de un organismo desarrollado. Es la idea de un *impulso original de vida* pasando por lo vivo en múltiples direcciones, como una granada que estalla en fragmentos a pesar de la resistencia de la materia bruta.

Expresa: “Quien dice espíritu, dice ante todo conciencia”.¹⁷ Para Bergson, hay relación entre movilidad y conciencia.¹⁸ Cuanto mayor es el desarrollo del sistema nervioso, hay mayor cantidad de movimientos a elegir y la conciencia es más luminosa. Esto no significa que movimiento y conciencia exijan como condición necesaria la existencia del sistema nervioso. Éste canaliza en sentidos determinados y da más intensidad a una actividad “vaga”, que está incluida en la sustancia organizada.

El autor otorga conciencia a un animal sin cerebro, lo compara con un ser que puede alimentarse aunque no tenga estómago.¹⁹ El cerebro

¹⁶ Cfr. Francisco Varela y Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1997.

¹⁷ Henri Bergson, *La energía espiritual*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 840.

¹⁸ Cfr. H. Bergson, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, p. 587 y ss.

¹⁹ El mismo argumento lo encontramos en H. Bergson, *La energía espiritual*, en *Obras escogidas*, p. 842.

no crea la función, sino solamente la lleva al grado más alto de intensidad.

Todo organismo que se mueve libremente es consciente. La conciencia es causa porque dirige la locomoción o es efecto, porque si desaparece la actividad motora se atrofia.

El vegetal tiene la conciencia “adormecida”, es inconsciente. Encuentra dos especies de conciencia: una “nula”, la otra “anulada”; ambas formas inconscientes. La piedra tiene conciencia nula; un sonámbulo, anulada, porque un obstáculo puede hacerla reaparecer. Existe toda la actividad virtual, posible en un ser vivo, alrededor de la acción real. La zona de acción virtual, próxima a la real, es iluminada por la conciencia del ser vivo. Ésta plantea la posibilidad de duda o elección. La conciencia es intensa en los casos en los que hay varias acciones virtuales igualmente posibles. Cuando la acción real es la única posibilidad la conciencia es nula. “Desde este punto de vista, se definiría la conciencia del ser vivo como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real. Mide la distancia entre la representación y la acción”.²⁰ Por ello la acción es el instrumento de la conciencia.

La evolución marcha hacia la reflexión. En el origen de la vida está la conciencia o supraconciencia. La compara con un cohete cuyas cenizas se convierten en materia, conciencia es también lo que subsiste del cohete e ilumina las cenizas en organismos. Esta conciencia es “exigencia de creación”, sólo se manifiesta si es posible la novedad, está dormida si la vida es automática. En los organismos sin sistema nervioso la conciencia varía con las posibilidades de locomoción, en los animales con sistema nervioso es proporcional a su complicación, hasta llegar al cerebro.

Para Bergson, hay “solidaridad” entre organismo y conciencia. Esto no significa que la conciencia brote del cerebro sino que ambos se corresponden, porque el cerebro establece la complejidad de la estructura y la conciencia la posibilidad de elección.

Entre la conciencia animal inteligente y la humana existe una diferencia “radical”, de naturaleza. El animal es esclavo de las conductas de su especie, no escapa al automatismo. En la humanidad se rompe la cadena y se obtiene la liberación. Los signos que muestran la dife-

²⁰ H. Bergson, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, p. 620.

rencia de naturaleza entre el hombre y el animal son: superioridad de su cerebro, lenguaje (le da a la conciencia un mecanismo inmaterial y puede escapar a la materia), la vida social que reúne y conserva esfuerzos. Esto es posible por el grado de evolución del sistema nervioso motor.

El sistema sensorio-motor está formado por el sistema nervioso cerebro-espinal, aparatos sensoriales y músculos locomotores. Bergson llega a afirmaciones graves “todo converge en él, pudiéndose decir sin metáfora que el resto del organismo está a su servicio”.²¹ Este sistema va evolucionando en las especies hacia dos direcciones conjuntas: una adaptación precisa los movimientos y una mayor posibilidad de elegir dichos movimientos.

El autor parte de una hipótesis: la vida tiene como función insertar la indeterminación en la materia, lo imprevisible, la libertad. Los extremos de las neuronas abren múltiples vías, el sistema nervioso es un “depósito de indeterminación”. La libertad está sustentada en movimientos, crea hábitos que le permiten mantenerse, es una actividad de esfuerzo, el automatismo es más factible, éste es el continuo peligro.

Evolución es progreso del sistema sensorio-motor. La primera división de lo vivo son los reinos vegetal y animal, uno acumula energía, el otro la gasta de una manera cada vez más libre. La evolución es contingente, con obstáculos, detenciones y retrocesos. Dos cosas son necesarias: primero, acumular energía, segundo, que ésta se pueda canalizar de manera variable e indeterminada, culminando en actos libres. Este proceso necesario es la evolución del sistema sensorio-motor.

La primera función de la conciencia está en relación con el tiempo: retener lo que ya no es, adelantar lo que todavía no es. Bergson llama a la conciencia “puente” entre el pasado y el porvenir.

¿Para qué existe este “puente” propio de todo ser vivo? Para permitirle elegir, la conciencia debe retener del pasado los éxitos y fracasos para en primer lugar sobrevivir en un futuro. Por ello la conciencia es inmanente a todo lo que vive y está “adormecida” en los seres sin movimiento espontáneo y “se exalta” cuando la vida tiene libertad. Sucede lo mismo a la inversa, si nuestras acciones dejan de ser espontáneas y son automáticas, perdemos la conciencia. Así ocurre cuando

²¹ *Ibid.*, p. 600.

ya tenemos implantado un hábito, no somos conscientes de cada movimiento, “conciencia viene a ser sinónimo de elección”.²²

Conciencia y materia se presentan como dos formas opuestas de existencia, la primera es libertad, la segunda necesidad. Pero en el bergsonismo no hay estas rupturas, la vida los reúne, esa vida que es libertad inserta en la necesidad. Si el determinismo de la materia fuera rígido jamás hubiera existido materia viva. La materia tiene cierta “elasticidad” y allí se filtra la conciencia, luego ésta se dilata. La vida es un doble trabajo: la acumulación gradual de energía y gasto repentino de ella.

Los primeros seres vivos realizan ambas tareas. Luego se separan los dos reinos. En el momento en que se elaboran hidratos de carbono y grasas hay energía potencial que puede convertirse en movimiento. Así, desde la materia se rompe con la necesidad implícita en ella.

La evolución no siempre ha avanzado, a veces se ha detenido o ha retrocedido. En dos líneas ha tenido éxito: los artrópodos y los vertebrados, sus equivalentes son: el más alto grado de instinto y la inteligencia humana.

El impulso vital, la conciencia, ha atravesado la materia para que ésta sea un instrumento de la libertad. La materia es más poderosa en ciertas líneas de la evolución, por ejemplo, en el vegetal donde reina el automatismo y la inconsciencia.

La vida es indeterminable, aparecen especies nuevas, por ello la evolución es contingente. Esta multiplicidad de posibilidades es el soporte para la existencia de la conciencia humana, ésta implica invención y libertad. En el animal la invención es mínima, y además, termina siempre estando al servicio de automatismos.

De lo anterior no puede deducirse que toda la evolución tenga por finalidad llegar al hombre actual, las especies no son medios referidos a la humanidad, la evolución tiene líneas divergentes, el hombre está en el extremo de una, pero hay otras líneas que siguen su camino. Sin embargo, esa vida que salió de un centro vital en todo momento tuvo obstáculos para realizarse, sólo en las personas el impulso pasó libremente. A pesar de ello, no llega al hombre todo lo que es la vida, en otras líneas de evolución están características vitales que aquel casi

²² *Ibid.*, p. 846.

no posee, como por ejemplo, la seguridad de la respuesta automática frente al estímulo.²³

El movimiento original, aquel impulso libre, pretende producir un ser vivo similar; del acto fracasado surgen vegetales y animales, a los que Bergson llama “humus”, en el cual crecería ese ser que sería un hombre u otro que se le pareciera. La conciencia fue avanzando lentamente, en el camino perdió lo que no necesitaba para manifestar su libertad, pero también perdió la intuición, porque, para que ese ser se mantuviera vivo tenía que ser, ante todo, inteligente. En Bergson el camino de la inteligencia no es la ruta de la intuición. La capacidad intelectual permite manejar lo real como si fuera un conjunto de instrumentos con los que auxiliarse, ese ser vivo nuevo puede conservarse porque logra dominar la materia, con base en la información que le da la razón. Podría haber existido otro hombre, que fuera, simultáneamente, inteligente e intuitivo, pero no ha sido así, recuérdese que el proceso es contingente. Hubo muchas bifurcaciones, algunas han fracasado, una triunfó y permitió el camino hacia los vertebrados y de ahí a la humanidad.

El filósofo razona y concluye que la fuerza inmanente a la vida es limitada y se consume en la medida que se manifiesta, por ello cada organismo tiene básicamente instintos o inteligencia, y no se presentan con la *misma intensidad* ambos, aunque instinto e inteligencia nunca se separan completamente.

Para Bergson, las personas pueden conocer con inteligencia y con intuición. La primera evolucionó y llegó al presente, es capaz de pensar la materia, logra conducir al cuerpo para que se inserte en el medio y permanezca vivo, indica cuál es la acción eficaz. Por eso Bergson entiende que la facultad de comprender es un anexo de la facultad de actuar. La vida tiene cierta plasticidad que permite que cada ser vivo se adapte al medio, esta plasticidad se manifiesta, con todas sus posibilidades, en la conducta inteligente. La inteligencia humana trabaja a gusto si el material a pensar está constituido por objetos inertes, principalmente sólidos. A partir de ellos edifica, para dominar, un mundo conceptual en donde la geometría ocupa un lugar predominante, porque es la representación abstracta de los sólidos. La inteligencia humana permite que el cuerpo se mantenga vivo porque mues-

²³ Cfr. *ibid.*, p. 735.

tra dónde está el peligro y cómo evitarlo, además, señala dónde están las posibilidades de seguridad y cómo acceder a ellas. Pero con esta lógica, que permite usar la materia para provecho personal, no se accede a la verdad filosófica, no se puede pensar lo vivo. A pesar de ello, esta inteligencia no es completamente ciega ante la sabiduría, en su trato con la realidad, con el objetivo de dominarla, no de conocerla, “toca algo de lo absoluto”.

Al hablar de la inteligencia humana Bergson presenta un paralelismo con el instinto, este último permite llegar a la otra vía de conocimiento, la intuición. El instinto posee un conocimiento inmediato de *cosas*, de la *materia*, de lo *que es*, conocimiento pleno de un objeto determinado que permite utilizar objetos organizados. Por el contrario, la inteligencia tiene un conocimiento de *relaciones*, de *formas*, de *posibilidades*, conocimiento de múltiples estructuras aplicables a multitud de casos; con esta información permite fabricar objetos no organizados, artificiales; va más allá del objeto inmediato que le ofrece la percepción. Ferrer plantea de manera clara la oposición:

También para Bergson la relación instinto-inteligencia es de signo inverso. El primero acierta siempre en sus objetivos, de alcance limitado, que significan otros tantos caminos por los que se va abriendo paso la vida. En contrapartida, la segunda está abierta al progreso, al encontrarse ante una pluralidad de posibilidades por realizar, pero sin que siempre tenga éxito en lo que se propone.²⁴

Las teorías que emanan de la inteligencia son la aplicación de su método, que consiste en trabajar con la materia bruta. Pero en el bergsonismo, lo real no tiene cortes y menos aún el proceso de la evolución. Como el trabajo de la inteligencia es construir y reconstruir con lo dado, no puede pensar en lo *nuevo*, en lo *imprevisible*, no puede entender la vida. El camino de la inteligencia no conduce, pues, al conocimiento de lo real. Queda la otra vía, el instinto. Así como la inteligencia está dirigida a la materia inerte y produce una ciencia que describe la Naturaleza mediante las leyes físicas, el instinto mira a la

²⁴ Urbano Ferrer, “El élan vital como acción creadora y como conocimiento, en Bergson”, *Estudios Filosóficos*, vol. XXXVIII, núm. 108, Valladolid, mayo-agosto de 1989, p. 365.

vida. El autor francés expresa: “Pero al interior mismo de la vida nos conduciría la intuición, quiero decir, el instinto ya desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente”.²⁵

El instinto humano es la intuición. El hombre no es sólo inteligencia, posee también intuición. Gracias a ella puede sentir cómo la vida no está en ningún comportamiento, ni en “lo múltiple” ni en “lo uno”, ni en la “causalidad mecánica” ni en la “finalidad”. Es posible una comunicación simpática entre una persona y el resto de lo viviente, una dilatación de la conciencia que introduce en la vida.

Ya tenemos las formas posibles de conocimiento humano, con sus capacidades y límites. La inteligencia conoce para dominar la materia, la visión filosófica de lo vital le es inaccesible, pero la humanidad puede conocer por *intuición*, “simpatía por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único, y por consiguiente de inexpresable”.²⁶

Si se regresa al comienzo de *La evolución creadora* se observa que la historia de la vida muestra una línea que asciende, a través de los vertebrados, hasta el hombre. Todo surgió de un impulso similar al movimiento de una ola que desciende en materia y asciende en vida. Sólo en un punto la corriente pudo pasar libremente, es el momento en el que surgió el hombre. El camino recorrido muestra la familiaridad de todo lo viviente, existe un parentesco vital, hay una solidaridad intrínseca dado el origen común. El río de la vida corre por el cuerpo de toda la humanidad, cada hombre es un arroyuelo que nace de esa corriente. El autor dice: “La corriente pasa, por tanto, atravesando las generaciones humanas, subdividiéndolas en individuos: esta subdivisión estaba dibujada vagamente, pero no se hubiese acusado de no existir la materia”.²⁷ El alma de cada persona existe como parte del flujo vital, adquiere individualidad al estar con un cuerpo, el hombre es conciencia acompañada de materia, es cuerpo y alma.

Para Bergson, el error del dualismo usual consiste en pensar al cuerpo como materia dentro del espacio y oponerle una conciencia con sensaciones inextensivas. Con esta actitud no se puede explicar

²⁵ H. Bergson, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, p. 650.

²⁶ H. Bergson, *Pensamiento y movimiento*, en *Obras escogidas*, p. 1187.

²⁷ H. Bergson, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, p. 738.

cómo el cuerpo actúa sobre el espíritu y viceversa. El objetivo del autor es establecer una psicología y una metafísica *solidarias*. Con este enfoque la materia es considerada como “una sucesión de momentos infinitamente rápidos que se deducen unos de otros y por ello se *equivalen* y el espíritu que ya es memoria en la percepción [es concebido] afirmándose cada vez más como un prolongamiento del pasado en el presente, un *progreso*, una evolución verdadera”.²⁸ Bergson no habló de derechos, enfermó y murió cuando empezaba el debate internacional sobre este tema, pero presenta una evolución sin rupturas, donde la conciencia es “nula” en el mineral, pero ha pasado por ahí, está “adormecida” en el vegetal y manifiesta en las personas, pero con una usual pérdida de la intuición, acompañada de una inteligencia que suele fracasar. Este parentesco de todo lo existente permite pensar hoy en derechos de la Naturaleza.

Derechos de la Naturaleza

El tema se amplía al pensar no sólo en los animales, sino también en la Naturaleza; surgió el *derecho ambiental* y de ahí el derecho penal con tutela del medio ambiente o derecho penal de medio ambiente, el derecho ambiental internacional y dentro de los derechos humanos el *derecho a un medio ambiente sano*.²⁹ Tres aclaraciones son oportunas. En primer lugar, la expresión “derechos de la Naturaleza” no es equivalente a “derecho a un medio ambiente sano”, éste es un “derecho humano”, son hombres y mujeres quienes tienen derecho a vivir dentro de un entorno digno, son derechos antropocéntricos; los “derechos de la Naturaleza” son propios de un sistema vivo llamado *Gaia, Pacha Mama*, Tierra u otra denominación. Su representante son los pueblos, las comunidades y tiene la protección del Estado. En segundo término, los “derechos de la Naturaleza” no son derechos de los pueblos indígenas, la Naturaleza es el sujeto de derechos y valen tanto para el mundo rural como para el urbano.

²⁸ H. Bergson, *Materia y memoria*, en *Obras escogidas*, p. 444.

²⁹ Puntual enfoque de estos aspectos se encuentran en el artículo “El derecho a un medio ambiente sano” de César Moyano Bonilla, publicado en el *Boletín Mexicano de Derecho Comparado de la UNAM*, núm. 82, 2011, disponible en <www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/82/art/art9.htm>.

Una tercera aclaración es necesaria para ubicar la Naturaleza como centro de los derechos, donde también está incluida la humanidad, pero con la puntualización de que la Naturaleza vale por sí misma, con independencia de la utilidad o uso que las personas le den. Junto a esta idea es necesario apuntar que lo afirmado no significa que no se pueda comer carne, pescado u hortalizas, la alimentación es posible siempre que queden funcionando los ecosistemas.

La propuesta plantea la existencia de los “derechos humanos” y “derechos de la Naturaleza”, no subsumen unos dentro de los otros. Con este criterio se han distinguido *megaderechos* (derechos humanos y derechos de la Naturaleza) y *metaderechos* (agua, soberanía alimentaria, biodiversidad, soberanía energética).

Es necesario hablar de los derechos de la Naturaleza porque la mayoría de las sociedades la ven como fuente de recursos al servicio del poder económico. Así lo relata Vandana Shiva:

Las patentes sobre la vida y la retórica de la “sociedad de la propiedad” en la que todo –el agua, la biodiversidad, las células, los genes, los animales, las plantas– es susceptible de convertirse en una posesión expresan una cosmovisión en la que las formas de vida carecen de valor intrínseco, de integridad y de reconocimiento como sujetos. Es una visión de la vida en la que los derechos de los agricultores a sembrar, de los pacientes a disponer de medicinas asequibles y de los productores a gozar de su cuota justa de los recursos de la naturaleza pueden ser vulnerados gratuitamente.³⁰

El problema radica en la privatización de la mayoría de los bienes: el conocimiento, el arte, el agua, la salud y la educación. Las dificultades se multiplican cuando los bienes a custodiar son susceptibles de inversiones en busca solamente de beneficios económicos. Un caso más en el cual se producen abusos es el vivido en 2014 en Las Cruces, comunidad de Nayarit, en México. Allí se intenta construir una planta hidroeléctrica en el bosque de manglar más importante del país, afectando 113 mil hectáreas de Reserva de la Biósfera de Nayarit y 45 mil hectáreas de conservación de 120 mil aves residentes y migratorias;

³⁰ Vandana Shiva, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 11.

además, 14 sitios sagrados quedarían expulsados. El proyecto ha sido calificado de *ecocidio* y de *etnocidio*.³¹

Al hablar de las dificultades actuales es oportuno tener en cuenta al armamentismo, junto con su coste económico y ecológico. Propiedad privada de armas, cada día más sofisticadas.³²

El libre mercado ha permitido el crecimiento de las empresas transnacionales y ha cercado los recursos comunales. Las políticas establecidas por los organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional no han sido creadas con la participación de los involucrados, han prescindido de las economías vivas con culturas diversas. La idea central que se desea destacar es que no todo es susceptible de propiedad, en esto está de acuerdo Amartya Sen. El economista hindú señala cómo no todo está dentro del mercado. El sistema que permite la concreción de los derechos económicos, sociales y culturales no opera como propiedad privada:

Todos los países ricos del mundo –los europeos, así como Estados Unidos, Canadá, Japón, Singapur, Corea del Sur, Australia y otros– han dependido en parte, desde hace ya bastante tiempo, de transacciones y otros pagos que tienen lugar, en buena medida, fuera de los mercados. Entre ellos están los subsidios de desempleo, las pensiones públicas, diversos rasgos de la seguridad social y las provisiones de educación, salud y otros servicios distribuidos por medio de disposiciones ajenas al mercado. Los derechos económicos relacionados con estos servicios no se basan en la propiedad privada o los derechos de posesión.³³

Un nuevo enfoque aparece con los recientemente reconocidos “derechos de la Naturaleza”. La Asamblea General de la ONU, en 2009, estableció el 22 de abril como el “Día Internacional de la Madre Tierra”. En el documento que da origen a la festividad se reconoce

³¹ Cfr. Carolina Gómez Mena, “Con *Las Cruces* se cometerá no sólo *ecocidio*, también *etnocidio*, advierten”, *La Jornada*, miércoles 26 de marzo de 2014, p. 36, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/03/26/sociedad/036n2soc>>.

³² Cfr. Petra Kelly, *Por un futuro alternativo*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 63.

³³ Amartya Sen, “El capitalismo más allá de la crisis”, *Letras Libres*, año XI, núm. 125, México, mayo de 2009, p. 15.

que la expresión “Madre Tierra” indica la interdependencia entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta.³⁴

Moheno describe un día cualquiera vivido por indígenas, acorde con este concepto de Madre Tierra.

Al despertar muy por la mañana en ese miércoles de marzo del año pasado [don Joel] se dio cuenta que el día estaría calentito, muy apropiado para sembrar. Al vestirse fue recordando a su padre y al padre de su padre. Ellos habían sembrado el maíz en la misma parcela todos los años. Sabía que su hijo ya estaría preparando la yunta y que su nieto vaciaba el fertilizante en las cubetas [...] De esa intensidad, de la energía incandescente que irradian esos hombres y mujeres del mundo rural en el teatro de la naturaleza michoacana; de este universo tan cerca de Lorca como de Faulkner, de Berger como de Rulfo, es la trama de los tiempos, ritmados por el pulso de cosecha y siembra, de fiesta y desafío.³⁵

En esta visión las especies vivientes y la Naturaleza no son consideradas “recursos” ni se puede tener sobre ellas derecho de propiedad. La *Carta de la Transdisciplinariedad* coincide con este pensamiento, en su artículo 8o. establece:

La dignidad del ser humano es también de orden cósmico y planetario. La operación del ser humano sobre la Tierra es una de las etapas de la historia del universo. El reconocimiento de la Tierra como patria es uno de los imperativos de la transdisciplinariedad. Todo ser humano tiene derecho a una nacionalidad, pero, a título de habitante de la Tierra, él es al mismo tiempo un ser transnacional. El reconocimiento por el derecho internacional de la doble pertenencia –a una nación y a la Tierra– constituye uno de los objetivos de la investigación transdisciplinaria.³⁶

³⁴ Cfr. ONU-Asamblea General, *Día Internacional de la Madre Tierra*, disponible en <<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/63/278>>.

³⁵ César Moheno “Los beneficios del sueño”, en *La Jornada*, México, 10 de febrero de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/02/10/opinion/a11a1cul>>.

³⁶ Edgar Morin, Basarab Nicolescu *et al.*, *Carta de la Transdisciplinariedad*. Convento de Arrábida, noviembre de 1994, disponible en <<http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>>.

También la “Ecología Profunda” considera que el ser humano está integrado al medio y todo lo natural tiene derecho a existir con independencia de la utilidad que proporcione. Así, Arne Naess reivindica todas las manifestaciones de la vida sin jerarquías o grados, postura antiantropocéntrica, con interconexión entre los entes naturales; defiende el “derecho de la Tierra” más allá de la continuidad de la vida humana.³⁷

Naess sustituye la idea de “hombre en un entorno” por el reconocimiento de un campo “total” o “relacional”, porque la primera expresión indica un centro ocupado por el hombre. Para este autor, hay una serie de *relaciones* e interconexiones que colaboran en la construcción de cada individuo. Por ello establece el criterio de un “igualitarismo bioesférico” por el cual toda vida tiene derecho a progresar y desarrollar sus posibilidades; los ríos, las montañas, los bosques, los animales y la humanidad están incluidos bajo los principios de *potencialidad* y *autorrealización*. Esto significa respeto al crecimiento natural de las plantas y mantener el curso de los ríos. La Ecología Profunda reconoce las diferentes complejidades que existen entre los seres vivos, pero no usa este criterio para resolver dilemas éticos. En esta postura todos los seres tienen el mismo valor, se emplea el principio de *cercanía*; los humanos privilegian a los congéneres por la cercanía que tienen entre sí, esto no conduce a la inacción, sino a una actitud de respeto y no explotación de lo vivo. Los principios de *diversidad* y *simbiosis* indican que las diferencias y asociaciones que facilitan la vida permiten que sobrevivan individuos y especies. Mantenerse vivo no significa matar obligadamente, sino coexistir y cooperar. En esta visión la Vida es un Todo, donde lo vegetal y lo animal se sostienen por lo inorgánico; la Vida es un proceso integrado y en evolución, lo mineral está en relación intrínseca con lo orgánico.

La Ecología Profunda presenta variantes; para algunos de sus miembros la mayor importancia la poseen los individuos, para otros las especies o los ecosistemas, o la Tierra en su conjunto. Comparten la idea de que no sólo los sintientes tienen atributos morales, también

³⁷ Cfr. Belén Castellanos, “Heidegger y la ecología profunda”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 30, Universidad Complutense de Madrid, 2011, disponible en <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/belencastellanos.pdf>>.

son partícipes de esta cualidad un río o un árbol. Es una postura *bio-céntrica* o *ecocéntrica*, opuesta al antropocentrismo.

Peter Singer no está de acuerdo con esto, aunque quita el carácter sagrado de la vida humana, protege a los seres capaces de sentir.³⁸ El conflicto surge cuando se pueden cuidar dos vidas sintientes y hay que optar por una de ellas. La solución la da estableciendo jerarquías, tomando como punto de referencia los grados de conciencia; esto no significa que un individuo de la especie humana tenga obligadamente más autoconciencia que otro no humano, por ejemplo, un primate adulto tiene más autoconciencia que un bebé con discapacidad. Por estos criterios éticos ha sido calificado de antropocentrista débil, porque la autoconciencia es una cualidad típicamente humana.³⁹ Como puede observarse, defender a los animales no significa eliminar privilegios que están presentes básicamente en las personas. La situación está cambiando, esbozo de esto son las últimas constituciones de Bolivia y de Ecuador, de las que se hablará más adelante.

Todavía estas ideas no son suficientemente escuchadas:

[En la sociedad occidental] no se considera a la Naturaleza como un todo, sino que se reconocen sus elementos en tanto tienen una utilidad inmediata, como la madera, los bananos o los minerales del subsuelo. Allí están los recursos naturales para ser explotados, comprados y vendidos. Hace no mucho tiempo primaba una visión similar con relación a los esclavos.⁴⁰

Bienes susceptibles de propiedad privada, confianza en que el mercado se corrige solo, por tanto, falta de supervisión y de control, para, una vez que el mercado condujo al desastre, requerir la intervención del Estado, que el gobierno asuma el problema y encuentre soluciones: paradoja inteligente.

Considerar la Tierra como “suelo”, realizar su análisis químico en busca de nitrógeno, fósforo y potasio, comprarla cuando tiene bajo

³⁸ Cfr. Peter Singer, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.

³⁹ Cfr. Alfonso Henríquez, “Peter Singer y la Ecología Profunda”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 32, Universidad Complutense de Madrid, 2011.

⁴⁰ Alberto Acosta, *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala, 2009, p. 19.

precio, venderla en el momento de más nivel económico, no ha sido un enfoque de los pueblos originarios.

La Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) describe otro sentido de la Tierra:

87. Así, Wirikuta es un territorio que sólo puede ser entendido en un contexto global e integral. La importancia de su topografía, flora y fauna (en su mayoría especies protegidas por la NOM-059-SEMARNAT-2010) debe ser visualizado en el marco del mito que le otorga el carácter de sagrado. Es un espacio donde el pueblo indígena pide y agradece la vida, donde se presentan los niños a los dioses, sus parientes; donde se trae agua sagrada del mar de Aramara, lugar donde se inicia la creación, para proteger y mantener con vida a los animales domésticos; es el lugar donde se solicitan favores, se dan gracias por las buenas cosechas y por la salud de las familias, la comunidad y la humanidad (se pide por el bienestar de todas las personas del mundo, de la propia naturaleza, plantas y animales). Además, de los manantiales se recoge el agua sagrada para llevarse a casa y usarse en ceremonias y curaciones.

88. En suma, Wirikuta no debe entenderse solamente como puntos geográficos, sino como una expresión de la cosmovisión del pueblo wixárika y de sus costumbres y tradiciones. La peregrinación hacia sus sitios sagrados y las ofrendas que se depositan en los mismos son parte fundamental del ritual que permite la renovación de la vida y que forma parte de su derecho a la cultura y al territorio tradicional.⁴¹

Existen diversas formas de conocer, vivir, concebir el tiempo, el espacio, la realidad y el futuro. En la cosmovisión andina el tiempo transcurre en forma de espiral, con ciclos entrelazados que se envuelven unos con otros; toda acción regresa al principio que la provocó, aunque no de manera idéntica, en el pasado se encuentran las huellas del futuro.⁴²

México se caracteriza por la diversidad cultural donde hay distintas ideas y vivencias sobre la relación sociedad-naturaleza, vida tradi-

⁴¹ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

⁴² Cfr. Begoña Pulido Herráez y Carlos Huamán (coords.), *Mito, utopía y memoria en las literaturas bolivianas*, México, UNAM, 2013, p. 78.

cional, identidad, representaciones y prácticas referidas a la Tierra y al agua, sentido del maíz, lugar de los ritos, prácticas culturales, fiestas, santos y dioses, entre otras. Por ello la CNDH ha dicho:

89. Por varias de esas razones, como se adelantó, el gobierno del estado de San Luis Potosí declaró una parte de Wirikuta como Área de Reserva Estatal el 27 de octubre de 2000 y como Sitio Sagrado Natural el 9 de junio de 2001, y el gobierno federal como reserva minera desde el 16 de agosto de 2012. Se dice “una parte”, porque la delimitación territorial que se realizó no coincide exactamente con la percepción histórica que el pueblo indígena hace de su territorio sagrado; es decir, el área protegida estatal y la reserva minera excluyen de su ámbito de protección jurídica territorios que los indígenas conciben como parte integral de su ruta sagrada y de Wirikuta.

90. Aunado a lo anterior, esta Comisión Nacional destaca un pronunciamiento del propio pueblo wixárika, emitido por sus autoridades tradicionales el 23 de septiembre de 2010, que pone de manifiesto que la ceremonia en Wirikuta, que incluye rezo, canto, danza, entre otras acciones, tiene como objetivo que toda la vida se mantenga para todos los seres vivientes de este planeta, para que su cultura se conserve y no desaparezca y para que se renueven las claves del conocimiento y las velas de la vida que dan sentido a su identidad.⁴³

En los lugares sagrados curan los chamanes, quienes siguen otras leyes sobre la Naturaleza, no hablan de “fuerza de gravedad”, sino del llamado de la Tierra, fuente de energía para toda forma de vida. Los occidentales no entienden su regalo; el árbol sí, sigue hundiendo sus raíces hacia abajo, de acuerdo con la atracción de la Madre, así puede extender sus ramas y hojas con dirección a la luz, al aire y las alturas.

La imagen del árbol es modelo para la sabiduría ancestral, su madera conduce la energía procedente del Universo, la que llega desde arriba y recibe directamente la que proviene de la Tierra. El tambor, hecho de madera y cuero extendido, se convierte en corcel, permite el viaje de la conciencia. Maracas y otros instrumentos rítmicos son usados también como conductores de energía. El chamán

⁴³ México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012”.

cabalga en otros mundos y regresa, porque está arraigado a la Tierra como el árbol.

Las primeras palabras de la Constitución de Bolivia expresan esta cosmovisión:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.⁴⁴

Este inicio del Preámbulo muestra el espíritu del documento. En Bolivia, en 2012, fue aprobada la “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien”. Ahí se lee, en el inicio del capítulo I: “La presente Ley tiene por objeto establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra”.⁴⁵

La Constitución de Ecuador en su artículo 71 dice:

La Naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

⁴⁴ Bolivia, Constitución de Bolivia, disponible en <<http://pdba.georgetown.edu/constitutions/bolivia/bolivia09.html>>.

⁴⁵ Bolivia, Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, disponible en <http://somossur.net/documentos/ley_madretierra_aprobado_senado2012.pdf>.

El Estado incentivar  a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promover  el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.⁴⁶

En el artículo 73 está establecido:

El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.⁴⁷

Galtung tiene una postura  tica similar, dice: “No tomes la vida, no puedes recrearla, ni siquiera con ingeniería genética se puede recrear ese ser humano. No extingas a las especies en la Naturaleza. Y no hagas tratados de paz del tipo del que se hizo en Versalles que no puedes “deshacer” –¡Puedes haber cometido un error! Y –no es vergonzoso dar la vuelta”.⁴⁸ Síntesis compleja a desglosar. Aparece la vida humana como intocable, pensamiento coincidente con los derechos humanos, pero, tal como hoy se reclama, no sólo es necesario respetar la vida humana, sino también la de las otras especies, es t pico a discusión entre una humanidad que no es mayoritariamente vegetariana. Galtung no habla de los “animales no humanos” como Nussbaum, sino de no extinguir especies. Esto lo acerca a la postura de Shiva en la propuesta “Democracia en la Tierra”. Este movimiento conecta a las personas mediante círculos de asistencia, cooperación y compasión, en lugar de dividir las mediante la competencia, el conflicto, el temor y el odio. Frente a un mundo de codicia, desigualdad y consumo excesivo, la Democracia en la Tierra globaliza la compasión, la justicia y la sostenibilidad.⁴⁹

Este proyecto protege los derechos humanos fundamentales y tiene en cuenta las necesidades, de manera similar a como lo hace Galtung, por ello incluye el derecho a la vida, al agua, a la comida, a la

⁴⁶ Ecuador, Constitución del Ecuador, disponible en <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ J. Galtung, *Juan sin tierra*, México, Trascend Peace University, 2008, p. 261.

⁴⁹ V. Shiva, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, p. 20.

salud, a la educación, a un puesto de trabajo y a un medio de vida, junto con el reconocimiento del respeto a la vida de todas las especies y del mismo planeta. La autora expresa:

En la Democracia de la Tierra los sistemas económicos protegen los ecosistemas y su integridad; protegen los medios de vida de las personas y satisfacen sus necesidades básicas. En la economía de la Tierra no hay personas, ni especies, ni culturas prescindibles. La economía de la Tierra es una economía viva. Está basada en sistemas sostenibles, diversos y pluralistas que protegen la naturaleza y las personas, que son elegidos por éstas y que obran por el bien común.⁵⁰

¿Por qué reflexionar sobre todo esto? ¿Por qué incluir los derechos de la Naturaleza en normas jurídicas?

Como se decía al inicio del capítulo, porque el modelo de vida que hoy impera mayoritariamente conduce a su autodestrucción, al acabar con formas vitales dentro de un ciclo. Las enfermedades físicas y mentales continúan a pesar de los avances tecnocientíficos, existen nuevos padecimientos propios de un sistema alimentario que entiende cada plato de comida como la reunión o carencia de proteínas, lípidos y glúcidos, sin mayor consideración por la *vida* que está presente o ausente.

Así lo entiende Daniel Goleman, quien termina su libro sobre inteligencia ecológica con esta reflexión:

Me gustaría que reflexionáramos sobre la diferencia entre sanar y remendar. Remendar sugiere un remedio rápido, el parche que si bien ayuda de manera momentánea, no hace nada por resolver el problema subyacente. Remendar puede parecernos en extremo atractivo, una serie interminable de parches que nunca arreglan nada de verdad. Sanar va más lejos y llega hasta las causas primarias. Además, conlleva un cambio profundo de actitud. Para sanar es preciso percibir los patrones ocultos que conectan los distintos elementos y considerar que todos ellos son parte de la solución. El significado primigenio de “sanar” es restituir algo a su estado original.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

“Debemos dejar de decir que la Tierra necesita sanar”, observa McCollum. “La Tierra no necesita sanar, somos nosotros los que lo necesitamos”.⁵¹

Sanar la Tierra y sanarnos a nosotros mismos es más fácil cuando se entiende que vivimos en una cosmovisión de la que no somos conscientes. Conocer y profundizar en la forma como se concibe al mundo, cómo evoluciona y se desenvuelve es fundamental para el desarrollo personal, porque permite respetar la forma de pensar propia y ajena. Sumergirse en una cosmovisión permite conocer y vivir otras formas de concebir el tiempo, el espacio, la realidad y el futuro.

La exposición de las teorías de la justicia con los problemas no resueltos al excluir a los animales no es deseable que sea continuada.

El tema está lleno de preguntas sin respuestas, no es fácil incluir a todos los seres vivos en los modelos de justicia cuando millones de humanos se alimentan de animales criados para esto, sin consideraciones para con su dignidad. Defender los derechos de la Naturaleza es cuestionar el estilo de vida imperante. Acosta, quien fue el presidente de la Asamblea Constituyente que estableció el Buen Vivir con Ecuador, dice:

La pregunta que cabe en este punto es si será posible y realista intentar un ordenamiento social diferente dentro del capitalismo. Se entiende uno fundamentado en la vigencia de los Derechos Humanos y de los Derechos de la Naturaleza. La respuesta es simple: eso es definitivamente imposible. Sin embargo, con la sola aceptación constitucional del Buen Vivir no se superará este sistema que es en esencia la civilización de la desigualdad y de la devastación.⁵²

El estilo de vida actual, consumista, se opone a la Declaración de los Derechos de la Naturaleza, pensar en ellos exige concebir *vivir mejor con menos*. Más que respuestas, hoy se necesitan dudas para avanzar, aunque sea lentamente.

⁵¹ Daniel Goleman, *Inteligencia ecológica*, México, Vergara, 2009, p. 267.

⁵² Alberto Acosta, *Buen vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito, Abya-Yala, 2012, p. 21.

Los derechos de la Naturaleza nacen frente a la destrucción de los ecosistemas cuando se los considera fuente de recursos y depósito de desechos, al servicio del capital. Los seres vivos, el agua y los minerales son usados en la industria, no para satisfacer necesidades, sino para continuar una productividad sostenida por la “obsolescencia programada”.

El enfoque del tema exige un cambio de paradigma epistémico, donde se modifique la clásica relación sujeto-objeto; la humanidad no es –en la propuesta– el sujeto cognoscente, ajeno al objeto conocido –la Naturaleza–, sino que parte de ella en una *relación sagrada*.

Los derechos de la Naturaleza requieren ser implantados en un Estado plurinacional e intercultural. No se trata de fomentar la educación bilingüe para los indígenas, sino que todos conozcan diferentes cosmovisiones, lo que incluye asomarse a otras lenguas, no sólo con valor instrumental de comunicación, como el uso reciente del inglés, sino para conocer palabras que implican estilos de vida, por ejemplo, *makipurarina* (unir las manos para hacer un trabajo que beneficie a varios, no a toda la comunidad). Derechos de la Naturaleza significa respaldar una forma de vida que exige solidaridad y consumo responsable, pensando en la vida futura.

Para esta propuesta todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, es la “igualdad biocéntrica”; Eduardo Gudynas lo define como el intento de conservar tanto las especies útiles como las inútiles, todas tienen el derecho a vivir. Expresa:

Siguiendo esa precisión [la valoración plural de la Naturaleza, portadora de valores ecológicos, estéticos, religiosos, culturales, entre otros] se utiliza el concepto de Patrimonio Natural, ya que es compatible con esa valoración en múltiples dimensiones. Pero además, se defienden los llamados valores propios o intrínsecos de la Naturaleza. Estos son valores propios de las especies vivas y los ecosistemas, independientes de la utilidad o apreciación humanas. Esta es la postura clásicamente denominada biocéntrica. En esta corriente, las soluciones técnicas son importantes pero no suficientes para lidiar con esas valoraciones múltiples y, por tanto, es imprescindible contar con escenarios políticos.⁵³

⁵³ Eduardo Gudynas, “Desarrollo, derechos de la Naturaleza y buen vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo*.

Se pasa del antropocentrismo al *biocentrismo*, donde la sociedad y la economía aseguran la integridad de los procesos naturales, manteniendo los flujos de energía y la biodiversidad.

En la Constitución de Ecuador se usa la expresión “derechos ecológicos” para diferenciarlos de los “derechos ambientales”. Los primeros protegen los ciclos vitales, los procesos evolutivos de todas las especies, no sólo las amenazadas, y también velan por las áreas naturales. Con este criterio se habla de “justicia ecológica” para asegurar la supervivencia de las especies como redes de vida; en esta noción no se indemniza a individuos por daños en el ambiente, sino que se restauran los ecosistemas. Así como los derechos humanos convivirían con los derechos de la Naturaleza, de manera similar estarían juntas la justicia ecológica y la justicia ambiental.

En este sentido es importante el artículo 395 de la Constitución de Ecuador, donde se defienden estos derechos de manera transversal y en caso de duda se aplicarán en el sentido más favorable de acción de la Naturaleza, situación paralela al principio pro-persona en materia de derechos humanos. El texto dice:

2. Las políticas de gestión ambiental se aplicarán de manera transversal y serán de obligatorio cumplimiento por parte del Estado en todos sus niveles y por todas las personas naturales o jurídicas en el territorio nacional [...] 4. En caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, éstas se aplicarán en el sentido más favorable a la protección de la naturaleza.⁵⁴

Un paso más necesita ser dado: así como los derechos humanos han llegado a lo que se ha llamado “perspectiva de género”, se hace necesaria una revisión de los mismos para respetar los derechos de la Naturaleza. El derecho al trabajo, a la salud, a la vivienda, requieren incluir el cuidado de la Naturaleza, como sistema del que la humanidad forma parte.

Otro aspecto a considerar en el tema lo constituye la persecución de la que han sido objeto los defensores de estos derechos; reconocer-

llo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD / Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, 2011, p. 85.

⁵⁴ Ecuador, Constitución de Ecuador.

los y garantizarlos ayudaría a impedir detenciones arbitrarias e incluso homicidios de los luchadores de la Naturaleza. El debate no sólo es de teóricos, también forman parte del mismo los agentes de acciones prácticas en búsqueda de evitar dañar a la Tierra.

Propuestas como parte de las obligaciones humanas para respetar la Naturaleza

En filosofía las preguntas, las dudas y las propuestas son más valiosas que las respuestas categóricas, por ello se anotan ideas a pensar:

- No admitir la propiedad privada de selvas, minerales, energías fósiles, agua, ni subsuelo; reflexionar sobre cuáles son los bienes que no son objeto de propiedad privada. Recuperar este patrimonio cuando estuviera privatizado, como parte de la riqueza de los pueblos.
- Dejar las semillas fuera de las relaciones de mercado, como patrimonio que mantiene la vida.
- Regular el sistema agrícola con el objetivo de evitar que sea inservible en el futuro, por ejemplo, los monocultivos de soya y las siembras para obtener agrocombustibles.
- Realizar campañas publicitarias, educativas y de diversa índole para lograr respeto hacia la Naturaleza, sustituir la idea de qué es fuente de materia prima, o fuente energética o vehículo de transporte.
- Incluir en el presupuesto de cada actividad su costo ecológico. Investigar sobre la huella ecológica, sus posibilidades y límites; proponer otros índices.
- Aumentar las reservas de biodiversidad.
- Promover la agricultura orgánica, la siembra campesina, la pesca artesanal.
- Prohibir tirar alimentos para mantener o subir su precio y controlar esta prohibición. Crear sistemas para impedir que se tiren alimentos en restaurantes, supermercados y escuelas.
- Investigar sobre *soberanía alimentaria* como la facultad de cada pueblo de establecer sus políticas agrarias para que todas las personas tengan acceso a los alimentos y logren el aprove-

chamamiento de los mismos de manera continuada, y sobre *sobreranía energética*. Estudiar cómo prohibir la especulación con alimentos y energía.

- Realizar campañas educativas de toda la población para disminuir el consumo. Reflexionar sobre el decrecimiento, analizar el pensamiento de Serge Latouche y otras opciones similares, esto es aplicable en algunas culturas, obviamente quedan fuera los pueblos que pasan hambre.
- Prohibir la obsolescencia programada o gravarla de alguna manera, exigir que la vida útil de un producto sea cada vez mayor, éste sería el aporte de la tecnología a la protección de la Tierra.
- Establecer un impuesto cuando el kilometraje recorrido desde el lugar de producción hasta la zona de consumo exceda cierta cantidad, para evitar la contaminación de mares, ríos y gasto de energía en el transporte, se fomentaría el consumo local.
- Promover el derecho a un medio ambiente sano, que, si bien no es total reflejo de lo que se presenta en este capítulo, disminuiría el daño causado a la Tierra. Lograr que más países suscriban los documentos y crear nuevos.
- Promover la investigación que estudie la capacidad regeneradora de la Naturaleza y el equilibrio climático.
- Promover el concepto del buen vivir, *Sumak Kawsay*.
- Difundir todo lo que significa la industria de la guerra: beneficiarios, costes, vidas mutiladas o perdidas, tanto vegetales y animales como humanas, lugares radiados o sembrados de minas.
- Tener presente que no existen soluciones universales, porque lo importante en una cultura no lo es en otra, por ejemplo, una vestimenta bordada a mano, donde se emplea algodón y se usa solamente una vez, en un grupo puede ser necesidad básica de la novia en su boda.

Como se ha dicho en otras ocasiones, los actores para realizar las modificaciones son diversos, todos están incluidos: sistemas internacionales, regionales, estatales, municipales, la sociedad civil organizada, las instituciones educativas, las empresas privadas, mujeres, hombres, niñas y niños en su vida cotidiana.

Es evidente que las obligaciones señaladas proponen criterios económicos diferentes a los usuales, por ello el próximo capítulo se refiere a los derechos económicos.

IV DERECHOS ECONÓMICOS

Economía, tecnología y procesos financieros marchan juntos desde las últimas décadas del siglo XX, mientras las reflexiones éticas sobre los cambios han sido postpuestas. La vida de mujeres y hombres ha variado notoriamente respecto al estilo cotidiano de la generación anterior. La movilidad y las comunicaciones han permitido un mundo transitado por un grupo que social y económicamente puede permitírsele; simultáneamente las mayorías están fuera de aviones, cruceros, trenes de alta velocidad o barcos que transportan contenedores con mercadería producida en condiciones que violan los derechos económicos. La ambivalencia es constante.

Las enfermedades infecciosas atacan a los más débiles, los antibióticos han sido usados con tanta frecuencia que los microorganismos han elaborado mecanismos y son capaces de hacerles frente con éxito. Combatir la enfermedad exige recursos económicos para mantener buena nutrición, tener relación con la naturaleza, realizar ejercicio, entre otros factores. Algo similar puede decirse de la educación: docentes bien pagados a los que puede exigírseles el cumplimiento de sus deberes profesionales, alumnos bien alimentados, escuelas cercanas, sistemas de supervisión no corruptos, son metas que exigen inversión económica. Pero no se trata solamente de capital, lo más importante es reflexionar sobre el uso que se le dé al dinero necesario para el desarrollo social. Los sistemas económicos y financieros pueden modificar el escenario vital, tal como lo hizo Yunus con sus “Dieciséis decisiones”, metas seguidas por los miembros del Banco Gra-

meen. Entre ellas figuran cuatro principios: disciplina, unidad, valor y trabajo; además de no vivir en una casa deteriorada, minimizar los gastos, ganar lo suficiente para costear la educación de los hijos, mantener limpias a éstos y al medio ambiente.¹

La sociedad necesita cambios dadas las desigualdades, la generalización del delito y la disminución de los recursos naturales; para ello se habla de los derechos económicos establecidos en el sistema internacional, se analiza el pensamiento de Smith, Locke, Rawls, Scanlon, Sen y Margalit; se reflexiona sobre sistemas actuales como la propuesta “Democracia en la Tierra”, *Sumak Kawsay* andino y los microcréditos de Yunus. Ésta es la importancia de este capítulo, donde se muestra la postura de los filósofos frente a las circunstancias actuales.

Concepto de derechos económicos empleado

En este capítulo se consideran a los derechos humanos económicos desde el momento en el cual son incluidos en acuerdos entre los Estados, en 1919 vía la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y básicamente desde el proceso iniciado en 1948.

La principal dificultad en la elaboración de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 consistió en la oposición ideológica-política entre los países capitalistas y los comunistas. Los primeros privilegiaban los derechos civiles y políticos, mientras que para los segundos eran básicos los derechos económicos, sociales y culturales. Además, los países socialistas entendían que la soberanía nacional tenía primacía sobre la intervención de organismos internacionales, consideraban que la custodia de los derechos era asunto interno. Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña buscaban el cimiento en los derechos civiles y políticos, al estilo de la organización de las democracias occidentales.

¹ Además de las ideas citadas en las “Dieciséis decisiones”, figuran: cultivaremos verduras y hortalizas todo el año, tendremos familias no numerosas, cuidaremos nuestra salud, herviremos el agua, no daremos ni aceptaremos dote, efectuaremos inversiones colectivas, estaremos dispuestos a ayudarnos, introduciremos ejercicios físicos en nuestro centro (Cfr: Muhammad Yunus, *El banquero de los pobres*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 127-128).

Los países socialistas se abstuvieron de votar la Declaración porque no compartían todo el texto de la misma; Arabia Saudí permaneció fuera por su concepción islámica respecto a la vida familiar y religiosa ajena al documento; Sudáfrica no aprobaba la inclusión de los derechos económicos, sociales y culturales. Además, otros dos países miembros no estuvieron presentes en la votación.

Esta situación es importante, porque el texto se autoasume como ideal común de la humanidad y desde el comienzo la política y la cultura señalaron diferencias. En el ámbito económico esto es importante, porque el desarrollo es tal para un entorno cultural, aunque existan necesidades básicas a satisfacer, pero la manera de darles cumplimiento no es universal.

Dentro de los derechos económicos sobresale lo que corresponde al trabajo, en la Declaración están consagrados en los artículos 23 y 24:

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.

Artículo 24.

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.²

Los documentos sobre derechos humanos pueden ser declaraciones, pactos, convenciones, convenios, entre otros. Las declaraciones tienen un contenido programático, son una serie de principios, guías

² ONU-Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos.

para elaborar documentos posteriores, no tienen carácter vinculante, es decir, no pueden ser reclamados mediante un juicio.

Pueden ser citados en un proceso jurisdiccional como guía de cuál era el espíritu del legislador internacional. Pactos, convenciones o convenios tienen un procedimiento de ratificación por los Estados, establecido en un artículo específico de los mismos documentos internacionales y luego de cumplido este proceso, tienen una fecha de entrada en vigor a partir de la cual son reclamables, siempre dentro del carácter progresivo que suelen tener los derechos económicos.

Enríquez subraya el rol básico que ocupan los derechos económicos, expresa:

La dinámica de las relaciones internacionales contemporáneas parece haber colocado al DIE [Derecho Internacional Económico] en el centro del DIP [Derecho Internacional Público]. Las negociaciones sobre liberalización de comercio y servicios de la OMC; la renovación de las condiciones crediticias del BM; o los esfuerzos por concretar mecanismos sólidos de cooperación por el PNUD son, sólo algunos ejemplos de la importancia que ha adquirido la disciplina.³

Paralelo a la existencia de la declaración, pactos y convenciones, se crean organismos internacionales vinculados a acuerdos especiales, como la ya existente OIT. Además, aparecen sistemas legales: los derechos humanos están incluidos en la legislación local (departamento, estado, o provincia); tienen un ordenamiento nacional mediante principios establecidos en las constituciones y están incluidos en leyes; luego forman parte de los pactos o convenciones de sistemas regionales (Comisión y Corte Interamericanas, Tribunal Europeo, etc.) y existe también el sistema internacional de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

El concepto de derechos humanos que se asume incluye los sistemas anteriores, tanto los que tienen carácter jurisdiccional vinculante o carentes de esta coacción.

En el tema interesa el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC) aprobado por la Asamblea General

³ José Enríquez, "El derecho internacional económico bajo crítica", *Vniversitas*, núm. 110, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 322.

de la ONU en diciembre de 1966; entró en vigor el 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27. Es importante resaltar el artículo 2 del mismo donde se establece el carácter progresivo:

1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive en particular la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar el ejercicio de los derechos que en él se enuncian, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

3. Los países en desarrollo, teniendo debidamente en cuenta los derechos humanos y su economía nacional, podrán determinar en qué medida garantizarán los derechos económicos reconocidos en el presente Pacto a personas que no sean nacionales suyos.⁴

El artículo 1o. del PIDESC, junto al derecho a la libre determinación, establece que todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales.

Parte esencial de los derechos económicos es el goce de condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias que aseguren una remuneración que proporcione existencia digna, coherente con la Declaración Universal, establece:

Artículo 7

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al goce de condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias que le aseguren en especial:

a) Una remuneración que proporcione como mínimo a todos los trabajadores:

⁴ ONU-Asamblea General, Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC).

- i) Un salario equitativo e igual por trabajo de igual valor, sin distinciones de ninguna especie; en particular, debe asegurarse a las mujeres condiciones de trabajo no inferiores a las de los hombres, con salario igual por trabajo igual;
 - ii) Condiciones de existencia dignas para ellos y para sus familias conforme a las disposiciones del presente Pacto;
- b) La seguridad y la higiene en el trabajo;
 - c) Igual oportunidad para todos de ser promovidos, dentro de su trabajo, a la categoría superior que les corresponda, sin más consideraciones que los factores de tiempo de servicio y capacidad;
 - d) El descanso, el disfrute del tiempo libre, la limitación razonable de las horas de trabajo y las variaciones periódicas pagadas, así como la remuneración de los días festivos.⁵

Eduardo Rabossi considera que la evolución de los derechos humanos ha pasado de un sistema universal a sistemas regionales, interesa especialmente el sistema interamericano. La Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre en su artículo 37 dice: “Toda persona tiene el deber de trabajar, dentro de su capacidad y posibilidades, a fin de obtener los recursos para su subsistencia o en beneficio de la comunidad”.⁶ Ese derecho y deber al trabajo, proclamado en 1948, necesita hoy ser calificado. El empleado ha perdido la seguridad de un contrato permanente y tiene un empleo temporal, las empresas promueven el funcionamiento automático y el aislamiento entre los empleados de cualquier nivel, porque esto beneficia económicamente al sistema a corto plazo. Bellinghausen llama “trabajo estúpido” a este estilo, se remite a las palabras del sueco Mats Alversson y del inglés Andre Spice, quienes emplearon la expresión “estupidez” referida a las organizaciones.⁷ Esta estupidez consiste en eliminar la reflexión crítica de los trabajadores, quienes ejecutan y no piensan. El sistema se basa en la manipulación, el control, el bloqueo de la comunicación y el ejercicio de poder sin argumentaciones. Esta forma de gestión da beneficios inmediatos a la empresa, porque no

⁵ *Idem.*

⁶ OEA, Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, disponible en <www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/declaracion.asp>.

⁷ *Cfr.* Hermann Bellinghausen, “El trabajo estúpido”, *La Jornada*, 6 de octubre de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/10/06/opinion/a10a1cul>>.

hay necesidad de detenerse en dar explicaciones. Pero esta manera de dirigir puede ocasionar perjuicios a mediano y largo plazo, ya que los trabajadores no identificarán los problemas internos de la compañía y por tanto no los corregirán.

En 1966 se insistió en la progresividad de los derechos económicos, pero, como puede observarse con la actitud empresarial citada, en lugar de avanzar hacia el respeto de la dignidad humana, se ha retrocedido en materia laboral.

El carácter progresivo señalado en el artículo 2o. del PIDESC está presente en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José) en su artículo 26:

Los Estados Partes se comprometen a adoptar providencias, tanto a nivel interno como mediante la cooperación internacional, especialmente económica y técnica, para lograr progresivamente la plena efectividad de los derechos que se derivan de las normas económicas, sociales y sobre educación, ciencia y cultura, contenidas en la Carta de la Organización de los Estados Americanos, reformada por el Protocolo de Buenos Aires, en la medida de los recursos disponibles, por vía legislativa u otros medios apropiados.⁸

La exigencia de cumplir con deberes propia del artículo 29 de la Declaración Universal se encuentra en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en el artículo 32:

1. Toda persona tiene deberes para con la familia, la comunidad y la humanidad.
2. Los derechos de cada persona están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bien común, en una sociedad democrática.⁹

Los derechos económicos tienen una base ética, pero son más que esto, porque pueden ser reclamables en el ámbito nacional, regional e internacional, a pesar de ser progresivos.

⁸ OEA, Convención Americana sobre Derechos Humanos, disponible en <www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf>.

⁹ *Idem*.

A pesar de haber pasado más de 60 años desde la Declaración Universal de Derechos Humanos, de que los mismos han sido incorporados a las constituciones y de que existen mecanismos jurídicos para reclamarlos, los errores sobre el tema son frecuentes, incluso en obras de autores reconocidos. Como ya se indicó en el primer capítulo, se entienden los derechos humanos como prerrogativas propias de las personas y de los pueblos ante el poder de la autoridad, en primer lugar del Estado y también de particulares cuando están en situación de privilegio, reclamables mediante procesos jurisdiccionales y también no jurisdiccionales (ombudsman). Han evolucionado desde derechos individuales subjetivos a derechos colectivos de los pueblos; han sido fundamentados con diversos métodos y se han clasificado con distintos criterios.

Los derechos económicos están incluidos en los derechos humanos, si bien tienen un carácter progresivo de realización.

Los documentos internacionales, vigentes para los Estados que los han suscrito, expresan las ideas anteriores, pero ¿qué sucede con la sociedad en la vida cotidiana de mujeres y hombres que trabajan cada día, en la Naturaleza con sus ríos, bosques y desiertos?

Situación económica desigual injusta y depredadora: posible cambio

La situación actual no es diferente a otras épocas. En el siglo XVIII, algunas zonas de Europa occidental sufrían serias transformaciones. Dentro de los parámetros de la época había conmoción ante los escándalos financieros de Law en Francia¹⁰ y de la Compañía del Mar del Sur en Inglaterra.¹¹ En la mitad del siglo aumentaba la afluencia de metales preciosos, se desarrollaba el comercio colonial, los capitales se invertían en las innovaciones técnicas de la industria textil y metalúrgica. Hacia el fin del siglo los pequeños campesinos y artesanos se

¹⁰ John Law, banquero escocés que arruinó a Francia, actuaba con la conversión de la deuda nacional francesa a acciones.

¹¹ La situación de las acciones de Mar del Sur vendidas a bajo precio señaló cómo la especulación del crédito llegaba al límite. Los dos hechos citados mostraron que el contagio de la especulación podía pasar de un país a otro y extenderse por Europa. Chancellor relata los hechos.

empobrecían, comenzaba la Revolución industrial en Inglaterra, el comercio se incrementaba, el monopolio colonial empezaba a desmoronarse, se exaltaba la libertad de las transacciones y Adam Smith hablaba. Pero no era el único, Rousseau competía en concursos donde no obtenía el premio de la Academia con su trabajo sobre el origen de las desigualdades y establecía hipótesis sobre el origen de la vida en sociedad. Los filósofos emitían su voz.

Hoy Amartya Sen identifica dos rasgos como característicos de un sistema capitalista: en primer lugar se basa en los mercados para las transacciones económicas y en segundo término la búsqueda de beneficios y recompensas individuales está fundamentada en la propiedad privada. “Históricamente, el capitalismo no emergió hasta que nuevos sistemas de leyes y prácticas económicas protegieron los derechos de propiedad e hicieron viable una economía basada en la propiedad”.¹²

El derecho de propiedad es considerado en John Locke como derecho fundamental, igualado con la vida y la libertad:

El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultar, que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones [...] nadie puede arrebatar ni perjudicar la vida de otro, ni privarle de nada que favorezca la conservación de la vida, la libertad, o la salud de los miembros o los bienes de otro.¹³

Los bienes custodiados fueron objetos tangibles como lo son los bienes muebles e inmuebles, para pasar luego a reconocer y proteger los bienes objeto de propiedad intelectual, ya sea mediante la propiedad industrial –invenciones, patentes, marcas, dibujos– como de la custodia de derechos de autor en obras literarias y artísticas, incluyendo los derechos de los productores de fonogramas sobre sus grabaciones.

¿Dónde están los límites a la propiedad?

¹² Amartya Sen, “El capitalismo más allá de la crisis”, *Letras Libres*, año XI, núm. 125, México, mayo de 2009, p. 16.

¹³ John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 207.

Con el paso de los años el derecho de propiedad ha rebasado sus límites y las mujeres y hombres han quedado sin decisión en temas básicos que necesitan ser resueltos por los interesados, como las condiciones de los alimentos que se consumen, el agua que se bebe, las políticas de salud y educación, porque lo que se toma en cuenta son los sistemas de concesiones reflejo de la propiedad privada.

El capitalismo está centrado en los beneficios que otorga el capital. El crédito ha permitido que el principio anterior se fortaleciera, pero el desarrollo de mercados secundarios, con *derivados* y similares instrumentos financieros, ha permitido que el prestamista trate con el prestatario convenciéndolo de que asuma riesgos, aunque sea evidente que no podrá hacer frente a los compromisos contraídos; el prestamista puede vender activos financieros a terceras partes mientras la transacción original –con el compromiso personal de pago– queda lejos.

En los primeros años del siglo XXI, algunas zonas del planeta globalizado se consideraban integrantes de la sociedad de la información y la comunicación. Dentro de los parámetros de la época había conmoción ante los escándalos de Enron y de la multinacional Siemens. Las innovaciones técnicas en la industria de las comunicaciones sorprendían cada día. Las personas más ricas del mundo se dedicaban a desarrollar, fabricar, tener licencias y producir *software* y equipos electrónicos, mientras hacían frente a juicios sobre monopolios, otros daban asesorías sobre inversión financiera y también había quien manejaba las telecomunicaciones. La industria de la guerra estaba en auge.

La crisis financiera fue conocida por toda la sociedad cuando se desató el problema en el mercado de bienes raíces norteamericano. Los inmuebles habían incrementado su valor por encima del valor de mercado usual, como no se tuvo en cuenta que se trataba de un enriquecimiento artificial el consumo se incrementó; como consecuencia, el flujo de pagos de hipotecas disminuyó y los instrumentos de crédito-respaldo de la intermediación financiera cayeron.

Especulación, codicia, asunción de riesgos irracionales dentro del sector financiero, precios irreales de las acciones en las bolsas de valores y luego, en segundo término, la crisis en el sistema bancario.

También los directores se han reusado a este deterioro; la presidenta del Círculo de Empresarios, Mónica Oriol, afirmó en octubre de 2014: “Es una idea que quiero soltar aquí, también políticamente in-

correcta, pero yo lo único que os digo es que prefiero una mujer de más de 45 o menor de 25, porque como se quede embarazada, nos encontramos con el problema”.¹⁴ Luego dio consejos a las mujeres que quieren llegar a tener cargos directivos: “El sacrificio para llegar a un puesto directivo tiene un precio: o te casas con un funcionario o tienes un marido al que le encantan los niños”.¹⁵ Sus palabras han sido escándalo internacional.

¿Qué ha sucedido con el concepto y aplicación del *desarrollo*?

El derecho al desarrollo ha sido considerado síntesis de los derechos proclamados con anterioridad. El artículo 1o. de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo dice:

1. El derecho al desarrollo es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar del él.¹⁶

¿El modelo económico y social actual conduce a este desarrollo? ¿Qué pasa con la sociedad actual que cuanto más gasta y consume, menos satisfecha está? A la vez se observa un número avasallante de pobres, el PNUD dice que más de 1 000 millones de seres humanos viven con menos de un dólar al día, 448 millones de niños sufren insuficiencia ponderal, 20% de la población mundial tiene 90% de las riquezas, un niño de cada cinco no accede a la educación primaria, 80% de los refugiados son mujeres y niños.¹⁷

El desarrollo ha mermado la calidad de vida de la mayor parte de la población humana de la Tierra, así como la de otras especies; acaba los recursos naturales del planeta, daña y rompe el equilibrio de los

¹⁴ Mónica de Oriol, “La mujer tiene que tener la vida familiar resuelta para progresar”, *El País*, Sección Economía, 3 de octubre de 2014, disponible en <economía.elpais.com/economía/2014/10/03/actualidad/1412326048_724867.html>.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ ONU-Asamblea General, Declaración sobre el Derecho al Desarrollo.

¹⁷ *Cfr.* ONU-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), “Las cifras sobre la pobreza”, disponible en <http://www.teamstoendpoverty.org/wq_pages/es/visages/chiffres.php>.

ciclos naturales. Se coincide con Nicolás Ridoux cuando propone otro modelo:

La filosofía del decrecimiento trata de explicar que en muchas ocasiones “menos es más”. ¿Qué es exactamente lo que está ocurriendo en nuestros días? No estamos padeciendo una crisis sino un conjunto de ellas: crisis ecológica (energética, climática, pérdida de la biodiversidad, etcétera); crisis social (individual y colectiva, aumento de las desigualdades entre las naciones y en el seno de las mismas, etcétera); crisis cultural (inversión de valores, pérdida de referentes y de las identidades, etcétera); a lo que ahora se añade la doble crisis financiera y económica. Todas ellas no son crisis aisladas, sino más bien el resultado de un problema estructural, *sistémico*: cuyo origen está en la desmesura, en la búsqueda obsesiva del “cada vez más”.¹⁸

El desarrollo económico, social, cultural y político del que habla la Declaración está cada día más lejano, porque se ha pensado sólo en crecimiento económico.

No sólo en los países con reducidos ingresos per cápita ocurre esto, León Bendesky señala cómo: “En el Condado de los Ángeles, California, más de dos millones de personas no cuentan con seguro de salud. Hace unos días, la organización CareNow atendió gratuitamente a 5 mil personas con consultas básicas en un estadio deportivo. En ese estado la tasa de desempleo llega a 12%”.¹⁹

Ante esta situación, desde la economía también se está proponiendo otro modelo; René Passet hace un recorrido por los paradigmas culturales, científicos y económicos y muestra las teorías económicas junto a la historia de la ceguera y el dogmatismo propios de cada época. Propone la *bioeconomía*, donde el proceso económico es una extensión de la evolución biológica. Las actuales leyes del mercado no tienen nada que ver con las regularidades naturales y se han olvidado los bienes comunes como el agua y el aire ajenos a la lógica económica. Su enfoque es transdisciplinario; concibe al proceso económico como

¹⁸ Nicolás Ridoux, “Por una vida más frugal”, disponible en <http://www.elpais.com/articulo/opinion/vida/frugal/elpepiopi/20090321elpepiopi_12/Tes?print=1>.

¹⁹ León Bendesky “Riqueza y desperdicio”, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2011/10/24/economia/027a1eco>>.

el sistema abierto biológico estudiado para explicar el funcionamiento de organismos, ecosistemas y la biósfera.²⁰

Es indispensable un diálogo entre quienes defienden el desarrollo y quienes ven sus inconvenientes. Pero el movimiento por disminuir el consumo no es reciente. A inicios de la década de 1970 Nicholas Georgescu-Roegen expresó en su libro *La ley de la entropía y el proceso económico* que el crecimiento económico aumentaba la entropía: la energía utilizable se disipa y no se puede reciclar. Anunciaba que si bien hay avances tecnológicos la economía no aumenta permanentemente. De esta manera, por ejemplo, conforme se agotan las fuentes de energía fósil se debería optar por formas más simples de existencia, así el ajuste no sería catastrófico sino pausado.

En la primera mitad del siglo XX Henri Bergson incluyó el tema al final de su obra, siendo consciente de que se trataba de las últimas páginas que publicaría. Recordó cómo en otras épocas la diferencia entre un rico y un pobre era que el primero comía más, ambos carecían de cosas superfluas que hoy son consideradas necesarias. El lujo y la comodidad fueron desde el siglo XX preocupaciones fundamentales de la humanidad y tras ellos se movió la invención. En Bergson la imagen del péndulo es frecuente y en esta ocasión nuevamente la emplea: “Habría pues, oscilación y progreso, progreso por oscilación. Y después de la complicación incesantemente creciente de la vida, habría que prever una vuelta a la simplicidad”.²¹ Recuerda a Epicuro, para quien el placer supremo era no tener necesidad de placeres, así la felicidad futura podrá encontrarse no en el dominio de las cosas, sino en el dominio de sí mismo cuando se puede prescindir de cosas. En este proceso, que si bien no llama “decrecimiento”, lo es, aquí ocupa un lugar la mujer, el filósofo francés expresa:

Toda nuestra civilización es afrodisiaca. También aquí tiene que decir su palabra la ciencia, y algún día la dirá tan claramente que será necesario escucharla [la fisiología y la medicina mostrarán los peligros del consumo] no habrá ya placer en amar tanto el placer. La mujer acelerará la lle-

²⁰ Cfr. René Passet, *Las grandes representaciones del mundo de la economía a lo largo de la historia*, Madrid, Clave Intercultural, 2013.

²¹ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, México, Porrúa, 1990, p. 172.

gada de ese momento en la medida en que realmente, sinceramente, quiera llegar a ser igual que el hombre, en lugar de seguir siendo el instrumento que es todavía, en espera de vibrar bajo el arco del músico. Si la transformación se opera nuestra vida será más seria y a la vez más simple.²²

Han pasado ochenta años y el deseo de placer sigue, intensificado. Pero así como el gusto por la canela, el clavo y el jengibre condujeron a los viajes que llevaron a los descubrimientos, el autor piensa que la evolución puede conducir a la austeridad.

Serge Latouche, economista de origen francés, ha activado el movimiento conocido como *decrecimiento*, basado en las ideas del vienés Ivan Illich; se han unido a esta actitud diversos activistas e intelectuales decrecentistas de varias partes del mundo.²³

¿En qué consiste el decrecimiento? Es un movimiento que tiene dos niveles: el individual y el colectivo. El primero consiste en hacer un trabajo personal para desacostumbrarse a la voluntad de ser todopoderosos mediante la acumulación y uso de objetos. Se requiere volver a una sencillez voluntaria, a una sobriedad feliz. Consiste en cultivar la alegría de vivir y la calidad de vida.

Es necesario asumir acciones responsables que modifiquen el ya tan cuestionado ritmo de producción occidental y paralelamente su estilo de vida y, por tanto, de consumo, no sólo como actitud individual, sino también social. Lo requerido es difícil de realizar dentro de las costumbres actuales, por ello se coincide con García cuando expresa:

Una faceta importante de la discusión tiene que ver con las condiciones sociales y culturales que podrían hacer que la transición a una escala inferior ecológicamente viable resultase benigna, ordenada y pacífica. Los análisis sobre conflictos sociales en torno a recursos naturales escasos no invitan a mantener demasiadas esperanzas en ese sentido. Aunque, claro está, nadie puede saberlo, parece que un descenso relativamente ordenado requeriría dosis de capacidad anticipatoria, convicción democrática,

²² *Ibid.*, p. 174.

²³ *Cfr.* Serge Latouche, *Sobrevivir al desarrollo*, Barcelona, Icaria, 2007, p.17.

cohesión social y solidaridad internacional muy superiores a las que hoy parecen disponibles.²⁴

¿Y el nivel colectivo del decrecimiento cuál sería? Entrar en la vida política y participar en la vida asociativa. En Francia existen las llamadas asociaciones de mantenimiento de agricultura campesina, donde establecen vínculos directos entre el consumidor y el agricultor. Hay unas suscripciones anuales y cada semana el suscriptor recibe una cesta con los productos de temporada de esos agricultores. Suelen ser ecológicos y de buena calidad.

Es obvio que la atención está puesta en las economías locales. Aquí aparece el término *localización*, sólo se admite la comercialización de productos traídos desde lugares lejanos si no pueden producirse en el lugar. Ayudar al otro es, en primer lugar, respetar su situación en un tiempo y en un espacio.

Para Oviedo Freire, hasta 2006 la humanidad pensaba que existían dos modelos posibles: el capitalismo y el socialismo. Hacia 2008 aparece otra opción en el debate académico: el modo de vida de los pueblos andinos que sobreviven en áreas poco afectadas por la modernidad; es el *sumak kawsay* en kichwa; *suma qamaña* en aimara, Vivir Bien en Bolivia, Buen Vivir en Ecuador. El autor precisa tres aspectos para ubicar esta vida: *integrativa* (en su interior), *complementaria* (con las izquierdas) y *alternativa* (con la derecha capitalista).

En este sentido, concienciamos que las izquierdas, por un lado, y el vitalismo-*sumakawsay*-movimiento indígena, por el otro, deben marchar complementariamente, y no en forma integrativa ni alternativa. Lo integrativo es al interior de la propuesta indígena, dentro de sus propias formas, categorías y variables. Lo complementario es con la izquierda, porque se asemejan los ideales o propósitos, pero las concepciones, principios y epistemologías son diferentes. Lo alternativo es con la derecha, como una propuesta de rebasar al sistema capitalista y principalmente a su fuente fundacional y englobante: la civilización patriarcal antropocentrista (sistema piramidalista).²⁵

²⁴ Ernest García, “Los límites desbordados. Sustentabilidad y decrecimiento”, en *Trayectorias*, vol. IX, núm. 24, Universidad Autónoma de Nuevo León, mayo-agosto de 2007, p. 13.

²⁵ Atawalpa Oviedo Freire, *Buen vivir. Sumak kawsay. Reforma capitalista y revolución alter-nativa*, Buenos Aires, Fundación CICCUS, 2013, p. 17.

No acepta que se hable de un socialismo del *sumak kawsay*, porque parte de principios diferentes, punto básico en la reflexión que se hace en este libro, pensado desde la filosofía, donde los postulados iniciales u ocultos es lo analizable.

El Buen Vivir no es una visión romántica de los pueblos indígenas, inocente, ingenua; los pueblos originarios no eran perfectos, vivían con guerras y sistemas de privilegios. El siglo XXI puede ver el pasado y tomar lo que es propicio para el fomento de la vida, por esto se retoman saberes milenarios una vez que la ciencia disciplinar aplicada en todas las áreas ha dado frutos de muerte.

Así lo entiende la transdisciplinariedad, por eso su Carta en el artículo 12 dice: “La elaboración de una economía transdisciplinaria está fundada sobre el postulado de que la economía debe estar al servicio del ser humano y no a la inversa”.²⁶

En el pensamiento andino los debates del siglo XXI: fuentes de energía, explotación minera, transgénicos, petroleras, entre otros, son pensados desde un punto de partida donde las personas forman parte de la Naturaleza. La Constitución de Ecuador establece:

Artículo 275:

El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*.

El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente.

El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.²⁷

²⁶ Edgar Morin, Basarab Nicolescu *et al.*, *Carta de la Transdisciplinariedad*. Convento de Arrábida, noviembre de 1994, disponible en <<http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>>.

²⁷ Constitución del Ecuador.

La Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia dice: “Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”.²⁸

La propuesta andina tiene en su centro la crítica de los conceptos de desarrollo, progreso, evolución, crecimiento económico, modelo civilizatorio, junto con la conciencia del deterioro ambiental o del agotamiento ecológico y desmercantilización de la naturaleza.

Ante la situación descrita, numerosos autores han hablado: Muhammad Yunus, Thomas Scanlon, Amartya Sen, Vandana Shiva, Petra Kelly, Avishai Margalit y otros han buscado aminorar las desigualdades crecientes, han sido tomados en cuenta por quienes tienen las decisiones políticas y económicas. Es el momento en el que también los filósofos hablen y se los escuche.

Diálogo entre Rawls, Scanlon y Sen sobre bienes a repartir

Al pensar en una “sociedad decente”, en numerosas ocasiones se ha hecho referencia a la justicia, por tanto es necesario referirse a este tema.

Después de 1971 al hablar de justicia es ineludible referirse a John Rawls; se mencionará brevemente para comparar su pensamiento con otras teorías actuales. Pensó una teoría delimitada a una “sociedad bien ordenada”, no a otra, y se refirió básicamente a instituciones, no a personas, puntos de partida que otros autores no tendrán. Uno de los aportes básicos de dicho autor fue establecer el principio de la diferencia. En su concepción las libertades básicas son iguales para todas las personas, pero la situación económica se rige por la diferencia. Expresa:

Primer principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

²⁸ Bolivia, Constitución de Bolivia.

Segundo principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a) Mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo.

b) Unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.²⁹

Los principios de la justicia tienen un orden lexicográfico, y por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas a favor de la libertad.

Rawls concibe una estructura básica de la sociedad que distribuye ciertos bienes primarios, son aquellos que todo ser racional desea. Estos bienes los necesita cualquier individuo, sea cual fuere su plan de vida. Los principales bienes primarios son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza, mientras otros bienes tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son calificados como bienes naturales. Ante esto ubica sus principios: “Todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo– han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”.³⁰

Las ideas anteriores son las básicas que desencadenaron el debate. Ante ellas han hablado numerosos autores, se recurrirá al pensamiento de Scanlon y de Sen.

Scanlon, al igual que Rawls, es contractualista, su propósito es elaborar una teoría como una ampliación del contrato ya pensado, partiría de una noción de bienestar escogida de manera adecuada y también tendría una medida que permitiría comparar el bienestar. La *razonabilidad de rechazar un principio* estaría dada por la pérdida de bienestar que se experimentaría si se aceptara ese principio en comparación con otros principios alternativos, pero el incremento de bienestar en la argumentación moral no es constante, sino que depende de dos factores: la responsabilidad y la equidad. Dicho con otras palabras, una demanda moral depende de que la persona sea responsable

²⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997, p. 280.

³⁰ *Ibid.*, p. 281.

de su suerte y de que las instituciones fueran justas. Scanlon considera que es útil analizar la “posición original” de Rawls porque sigue un modelo donde se considera que las partes eligen los principios de justicia para tener “lo mejor que puedan” para con ellos mismos. “Lo mejor que puedan” son “los bienes sociales primarios”: derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riquezas, y las bases sociales del autorrespeto.

Los motivos para rechazar un principio remiten al efecto que ese principio tendría sobre los bienes primarios. Hasta aquí la teoría es muy clara, pero Scanlon entiende que hay que insistir también en otros aspectos: en las expectativas de los miembros de la sociedad. Considera que es necesario darle importancia a dos situaciones: primero, las posiciones “están abiertas a todos en justa igualdad de oportunidades” y, segundo, la elección de los bienes primarios es una “división social de la responsabilidad” entre las instituciones y también entre los individuos. Son los hombres y mujeres dentro de una estructura justa quienes eligen sus propios fines “es responsabilidad suya lo exitosos o fracasados, felices o infelices que lleguen a ser”.³¹ Pero Scanlon considera que no es posible presentar una lista de bienes primarios morales:

No parece muy probable, por ejemplo, que podamos presentar una lista de “bienes primarios morales” que pudiera constituir la base de una suficientemente general “división moral del trabajo” entre lo que nos debemos unos a otros y lo que corresponde a la responsabilidad de cada individuo. La moralidad (incluso la moralidad de la obligación) no “tiene que ver con” suministrar una lista cualquiera de bienes del mismo modo que puede sostenerse plausiblemente que la cuestión de la justicia de las instituciones sociales “tiene que ver con” distribuir los bienes sociales primarios.³²

Sin la discutida lista de bienes a proteger, la responsabilidad de un agente puede ser por una conducta incorrecta o peligrosa que ha ocasionado daños o por haber creado directamente una situación. Scan-

³¹ Thomas Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 310.

³² *Idem*.

lon analiza si hay que considerar de manera especial a los menos favorecidos, tal como lo hace Rawls o Thomas Nagel, pero él no comparte este enfoque, aunque plantea un caso especial. Se trata de la situación en la que quienes necesitan ayuda están en una situación desesperada, sus vidas están en peligro, pueden estar hambrientos o bajo el efecto de un dolor grave. Ante este caso sería incorrecto no prestar ayuda y sería irrazonable rechazar un principio contractual que exigiera ayuda. De esta manera aparece la formulación del Principio de Auxilio: “Un principio que establezca los deberes que tenemos en tales casos sostendría que si a usted se le presenta una situación en la que puede impedir que ocurra algo muy malo, o en la que puede aliviar la penosa situación de alguien con sólo un pequeño (o incluso moderado) sacrificio, entonces sería incorrecto que no lo hiciese”.³³

Aquí están los derechos económicos básicos, como la alimentación; la responsabilidad de cada persona queda planteada con este principio, que tiene una exigencia moderada, se trata de un “moderado sacrificio”, pero no acepta la indiferencia frente al serio sufrimiento del otro.

Tal como suele suceder últimamente, las palabras de Kant, dichas en el siglo XVIII, tienen vigencia: ubicar a cada hombre como un fin en sí mismo, nunca como un mero medio. No es ésta la máxima que ha guiado la acción de los sistemas financieros. Los asesores consideraban que sabían porque sus consejos daban resultados plausibles en los balances hechos en una computadora, mientras mujeres y hombres seguían con hambre y morían por causas solucionables.

Responsabilidad: principio ético del que se habla en el presente, pero no se escucha.

Han existido múltiples ideas de contrato social —el modelo de Rousseau, Locke, Kant, Gauthier y otros—, pero ningún autor había incorporado en su hipótesis la exigencia de ayudar a los otros dentro de las razones que tienen las partes que realizan el contrato original, es uno de los aportes de Scanlon.

El objetivo de este autor es presentar los juicios de “lo correcto y de lo incorrecto” como afirmaciones acerca de razones. Así, una acción es incorrecta si no puede ser justificada ante otros con argumen-

³³ *Ibid.*, p. 285.

tos que ellos aceptaran. Es una concepción basada en la existencia de justificabilidad ante otros, por tanto, en términos de Kant es heterónoma. Interesa esta actitud porque, como el autor mismo lo declara, no es una postura moral como se entiende usualmente, necesita ser pensada: “Como una concepción de un ámbito más estrecho de la moralidad, ámbito que tiene que ver con nuestros deberes hacia los demás, deberes que incluyen cosas tales como la exigencia de prestar ayuda, y las prohibiciones de hacer daño, de matar, de coaccionar y de engañar”.³⁴ Se trata de una moralidad más amplia que la justicia porque ésta se refiere a instituciones sociales; Scanlon la denomina “lo que nos debemos unos a otros”.

La idea de responsabilidad está asociada con *libertad y voluntariedad*. Responsabilidad significa acción, es decidir hacer algo u omitir una conducta; por tanto, es una acción voluntaria. La responsabilidad puede ser rechazada si significara soportar una carga demasiado pesada, por tanto está unida a la libertad, porque se puede elegir otra opción.

No es éste el único principio establecido por Scanlon. En situaciones ordinarias una información –por ejemplo– puede ayudar la vida cotidiana de alguien y quien da los datos no pierde nada compartiendo lo que sabe. “Sería irrazonable rechazar un principio que nos exigiese ayudar a otros de ese modo (aunque no se encuentren en una situación desesperada) ya que dicho principio no nos exigiría ningún sacrificio importante. Le doy el nombre de Principio de Servicio”.³⁵

Para el autor, este tipo de sacrificio es el exigible, más no; de manera específica se opone a incorporar como principio el otorgar más peso a los intereses ajenos frente a los propios.

La conducta de los individuos dedicados a la actividad financiera ha estado lejos de estos principios, el interés personal en oposición al beneficio de otros ha primado.

Por su parte, también Sen se refiere a la teoría de Rawls y recuerda que éste entiende los bienes primarios como medios para alcanzar fines, pero también han sido considerados el indicador primario para juzgar la equidad de la distribución.

Su crítica básica es:

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ *Ibid.*, p. 285.

En la exaltada posición que Rawls concede a la métrica de los bienes primarios, hay cierta propensión a restar importancia al hecho de que personas diferentes, por sus características propias o por la influencia del ambiente físico y social, o por la privación relativa (cuando las ventajas absolutas de una persona dependen de su posición relativa en comparación con otras), pueden tener muy variadas oportunidades para convertir recursos generales (como el ingreso y la riqueza) en capacidades: lo que pueden hacer realmente o no.³⁶

Ya se ha señalado que los derechos humanos en la actualidad, si bien tienen un contenido ético, son más que esto, porque son reclamables a nivel nacional, regional e internacional. Pero el planteamiento de Sen es provechoso en otros órdenes. Para él, la justicia no es solamente una especulación teórica, sino que la teoría debe estar al servicio de la vida de individuos concretos, exige pensar en las realizaciones o frustraciones de los seres humanos, más allá de las reglas de funcionamiento de instituciones justas. Simultáneamente reconoce el mérito de Rawls al considerar a la justicia desde la equidad, pero la concibe de manera diferente, dice Sen:

¿Qué es entonces la equidad? Esta idea básica puede asumir diversas formas, pero uno de sus elementos centrales es la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones.³⁷

Esto es lo opuesto al planteamiento rawlsiano, donde cada persona es considerada con “interés desinteresado”, tiene sus propios intereses y es desinteresado de los ajenos, tal como suele ocurrir en la sociedad.

Ese tener en cuenta al otro, propio de Sen, se puede apreciar en su postura respecto al desarrollo. “El desarrollo exige eliminar las principales fuentes de falta de libertad: la pobreza, la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el

³⁶ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010, p. 291.

³⁷ *Ibid.*, p. 83

abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de Estados represivos”.³⁸ El objetivo del autor es señalar la directa conexión existente entre los *medios* que permiten el desarrollo: crecimiento del PIB, de la industria, de la tecnología, de servicios de educación y salud, paralelo al respeto por los derechos civiles y políticos, y los *finés*, que, de acuerdo con sus palabras, se sintetizan en “la libertad de disfrutar una buena calidad de vida”.³⁹

Sen defiende su postura regresando al planteamiento de Smith en *La teoría de los sentimientos morales*. Smith escribió sobre las razones para oponerse a lo que llamó “amor propio”; en este proceso distinguió “simpatía”, “generosidad” y “espíritu cívico”. Recurrió a la conocida figura del “espectador imparcial”. Defendió la prudencia como la cualidad más importante en la vida personal, y la generosidad y el espíritu cívico como las básicas en la relación con los otros. Para él, la ética en la actividad empresarial tiene consecuencias en la economía, la política y la sociedad.

Si se regresa a la postura de Sen, para él, desde Smith, está clara la importancia de la acción empresarial desde un punto de vista ético. Expresa: “El papel de la ética empresarial en el desarrollo y en la sostenibilidad de un orden social puede ser central”.⁴⁰

Pero desea aclarar el sentido de la conocida expresión de Smith, citada por el mismo Rawls y por tanto: “No es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero de la que esperamos el alimento, sino de la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su amor propio”.⁴¹ En los contratos, el interés de cada parte es lo que permite que el mismo se respete. Pero, señala Sen, a pesar del interés de cada parte porque el contrato se cumpla, una de ellas puede caer en la tentación de engañar. Además de esta posibilidad, puede existir otro problema: cuando pasa el tiempo las condiciones cambian y una parte puede ya no tener interés en el cumplimiento. El “control” y la “imposición”, generalmente a cargo del Estado, pueden disminuir las consecuencias, pero son insuficien-

³⁸ A. Sen, “Ética de la empresa y desarrollo económico”, en Adela Cortina, *Construir confianza*, Madrid, Trotta, 2003, p. 40.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 43.

⁴¹ Adam Smith, *cit. en ibid.*, p. 46.

tes. Para Sen, el ejemplo del carnicero, el cervecero y el panadero, presenta la *motivación* del intercambio y no otros aspectos cuyo cumplimiento es necesario para que los contratos sobrevivan, y se realicen la producción y la distribución. En el tema es importante la última actividad, porque dentro de los beneficios y cargas a distribuir en una sociedad los valores éticos de responsabilidad ante las generaciones futuras, sostenibilidad y preservación del ambiente ocupan un lugar central.

Para Sen, la empresa tiene un amplio papel en la promoción del desarrollo, el cual incluye: 1) el fomento de la productividad y eficiencia económica, 2) el desarrollo de la cooperación en el mercado y de la confianza, 3) la prevención de la corrupción y de las irregularidades, 4) la protección del medio ambiente y la sostenibilidad, 5) el fortalecimiento de los derechos humanos junto con el intento de eliminar la pobreza, e incluso 6) la prevención contra el crimen y la violencia apoyados institucionalmente.⁴²

¿A cuánta distancia se ha estado de estas propuestas?

En 2009, ante la crisis financiera, Sen continúa recordando a Smith y el interés propio de los panaderos y cerveceros dentro del mercado:

El fracaso más inmediato del mecanismo del mercado reside en las cosas que el mercado *deja de hacer*. El análisis económico de Smith fue mucho más allá de dejarlo todo a la mano invisible del mercado. No sólo era un defensor del papel del Estado en la prestación de servicios públicos, como la educación y el alivio de la pobreza (además de exigir una mayor libertad para los indigentes de las que les daban las Leyes de Pobres de su época) también estaba muy preocupado por la desigualdad y la pobreza que podía sobrevivir en una economía de mercado por demás exitosa.⁴³

Considera que se ha mutilado el pensamiento de Smith, porque éste apoyaba a los mercados y al uso del capital, pero incluía a otras instituciones como los servicios públicos de educación y la presencia de valores –principalmente la prudencia, la justicia, la generosidad y el espíritu público. “Smith llamaba a los promotores de riesgos exce-

⁴² *Ibid.*, p. 53.

⁴³ A. Sen, “El capitalismo más allá de la crisis”, en *op. cit.*, p. 16.

sivos en busca de beneficios ‘despilfarradores y especuladores’, lo que es una buena descripción de los emisores de las hipotecas *subprime* de los últimos años”.⁴⁴

Para Sen, estas posesiones no determinan la evaluación, los bienes valen como medios para fines y lo que importa no es lo que se posea, sino el tipo de vida que se lleva. Lo que se logra con las posesiones es lo que Sen llama *realizaciones* y el conjunto de las mismas refleja la vida de una persona.

La característica primaria del bienestar cabe concebirla en términos de lo que una persona puede “realizar”, tomando ese término en un sentido muy amplio. Me referiré a varias formas de hacer y ser que entran en esta valoración como “realizaciones”. Tales realizaciones podrían consistir en actividades (como el comer o el leer o el ver) o estados de existencia o de ser, por ejemplo, estar bien nutrido, no tener malaria, no estar avergonzado por lo pobre del vestido o del calzado.⁴⁵

El economista indio analiza el ejemplo del alimento. Los alimentos son bienes con características nutricionales y sociales y permiten diversas realizaciones. La idea de Sen es que una misma cantidad de un bien puede ser convertida en realizaciones diversas, de acuerdo con la elección o falta de elección. En el caso del alimento, dos individuos pueden lograr distintos niveles con una misma cantidad de alimento debido a procesos metabólicos, edad, sexo, actividad, educación sobre la preparación de los alimentos o por condiciones climáticas. Por tanto, en el conjunto de los bienes y en el modo de utilizarlos las personas realizan elecciones sujetas a limitaciones. La simple posesión de bienes no es indicador de bienestar, porque los bienes son medios y hay que tomar en cuenta las realizaciones.

En Sen no sólo la cantidad de bienes no determina el bienestar, sino que la calidad de vida lograda depende de la *capacidad* para haber elegido ese estilo de vida. Éste es el punto central del autor, si las realizaciones representan el modo de ser y estar de una persona, sus capacidades reflejan las posibles combinaciones de realizaciones sobre las que se tiene oportunidad de elegir. El conjunto de capacidades

⁴⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁵ A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 77.

refleja la *libertad* que ésta tiene para llevar a cabo el tipo de vida que valora. En palabras de Sen:

El pluralismo de información de la concepción sobre el bienestar de las realizaciones ha de extenderse aún más, si de prestar atención a las realizaciones reales de las personas pasamos a atender a su *capacidad* de realización. El *conjunto de capacidades* de una persona se puede definir como el conjunto de vectores de realización a su alcance. Al examinar la faceta de bienestar de una persona y no sólo al vector de realización que ha elegido. Esto tiene el efecto de permitir tener en cuenta las libertades positivas que una persona tiene en un sentido general (la libertad “para hacer esto” o “ser aquello”).⁴⁶

Interesan, pues, no sólo las realizaciones alcanzadas, sino el conjunto de realizaciones entre las que se ha elegido, la totalidad de capacidades de elección, a esto lo llama libertad de bienestar. Para Sen, centrarse en los bienes primarios engaña respecto a la libertad de bienestar. La diferente capacidad para transformar bienes en realizaciones queda oculta. Igualdad en la posesión de bienes puede ir acompañada de desigualdad injusta en la libertad real de que gozan los individuos, el criterio de justicia ha de ser en igualdad de capacidades, porque éstas representan la libertad real de elegir modos de vida.

Otro punto donde Sen aporta nuevos criterios es la agencia. Ésta es importante en evaluaciones cuidadosas como en el caso de menores, enfermos mentales o enfermos físicos que no puedan desarrollar sus actividades. Ser agente implica ser responsable. Para adultos responsables la agencia es central para evaluar el bienestar, porque incluye los propósitos y elecciones, Sen expresa:

La libertad de ser agente es la libertad para conseguir cualquier cosa que la persona, como agente responsable, decida qué haría de conseguir. Esa condicionalidad abierta hace que la naturaleza de la libertad de ser agente sea bastante diferente de la libertad de bienestar, la cual se centra en un tipo particular de propósito y juzga las oportunidades en consecuencia.⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, p. 81

⁴⁷ *Ibid.*, p. 86.

Hernández realiza una síntesis del pensamiento de Sen:

Sen elabora un enfoque de valoración ética según el cual el espacio valorativo fundamental para juzgar el bienestar y la libertad real de las personas es el espacio de los funcionamientos y las capacidades. La dimensión de los funcionamientos hace referencia a logros, a [estados de cosas alcanzados por personas a partir de los bienes y servicios que poseen o reciben]; y la dimensión de las capacidades se refiere a las habilidades de alcanzar varias combinaciones de funcionamientos, al conjunto de opciones de las personas [sus oportunidades reales]. Las capacidades reflejan la libertad real de una persona para llevar un tipo de vida u otro.⁴⁸

Como puede observarse, hay un enfoque distinto entre Rawls, Scanlon y Sen, los tres se respondieron unos a otros, pero permanecieron dentro de su propia concepción, y desde el punto de vista teórico, los derechos económicos se ubican en diferente lugar.

La investigación respondía a la pregunta: ¿cuáles son los límites éticos, propios de una sociedad deseable, donde se respetaran los derechos culturales de los pueblos?

El debate se ha enriquecido con el aporte de Margalit y su concepto de sociedad decente.

Respuestas de Margalit y Yunus

La expresión “sociedad decente” tiene su origen en los trabajos de Margalit, no corresponde con la misma expresión empleada por Rawls en *Derecho de gentes*. “Una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas. Y distingo entre una sociedad decente y una sociedad civilizada. Una sociedad civilizada es aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, mientras que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas”.⁴⁹ La sociedad civilizada es un concepto microético, porque se refiere a relaciones entre individuos, la sociedad decente es una

⁴⁸ Andrés Hernández, *La teoría ética de Amartya Sen*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2006 p. 136.

⁴⁹ Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 15.

idea macroética porque califica a la organización social en su conjunto. Dentro de este marco conceptual la humillación es idea central, es una conducta donde se le falta el respeto a las personas, como en la usura o en el desalojo de una vivienda familiar, a Margalit le interesa más la humillación normativa que la psicológica.

En un mundo plural es difícil encontrar un concepto defendible, porque lo válido en una cultura no es aceptable por otra. La jerarquía de valores a los que tender es diferente en cada pueblo, aquí radica la dificultad para señalar las características de una sociedad deseable. Ante este obstáculo la idea de rechazar la humillación parece válida, aplicable en un grupo cristiano, islámico o indígena, por ello se la ha elegido como uno de los ejes de este texto.

Una segunda caracterización de sociedad decente establece que es “aquella que combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren humillados. Una sociedad es decente si sus instituciones no actúan de manera que las personas sujetas a su autoridad crean tener razones para sentirse humilladas”.⁵⁰ En esta definición interesa la palabra “condiciones”; los derechos económicos ya han sido establecidos en declaraciones y convenciones, lo que falta es que las *condiciones* para su eficacia se den en la sociedad. Esta idea ha sido subrayada por Rabossi.⁵¹ Pensamiento similar han tenido diversos autores quienes han planteado los obstáculos para la eficacia de los derechos económicos.⁵² También es de señalar que es la autoridad quien no humilla. Los derechos humanos, como ya se ha dicho, son prerrogativas de personas y pueblos ante el ejercicio de la autoridad, sea del Estado, de sus representantes o de un particular en situación privilegiada, como los empleadores ante los empleados o una escuela privada ante los alumnos.

Este concepto de derechos humanos implica una ampliación de las facultades del amparo, como puede verse en un caso promovido ante

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁵¹ Eduardo Rabossi, “El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico”, en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo Veintiuno, 1991, p. 208.

⁵² Roberto Garretón “Los obstáculos para la eficacia de los DESC en América Latina y el derecho internacional”, en Gonzalo Abad-Ortiz, *Los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) en América Latina: obstáculos para su eficacia y principales instrumentos internacionales*, México, Unesco, 2003, pp. 1-6.

el Primer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa en Toluca, Estado de México, donde se ordenó a un juzgado admitir a trámite un amparo promovido contra la Universidad Anáhuac por un alumno al que se le advirtió que sería excluido de una maestría en derecho privado por supuesta falta de pago de colegiatura.

Los magistrados de ese tribunal determinaron que las universidades privadas pueden ser consideradas como autoridades, pues la nueva Ley de Amparo señala que los particulares tendrán la calidad de autoridad responsable cuando realicen actos equivalentes a los de autoridad, que afecten derechos y cuyas funciones estén determinadas por una norma general.⁵³

Eliminar a un alumno de un posgrado por falta de pago, no por rendimiento académico insuficiente, es un caso de humillación.

La expresión “sociedad decente” es similar al equívoco del concepto *justicia*, del cual se puede hablar como virtud personal, como las resoluciones emanadas del Poder Judicial o como un predicado para las instituciones de una sociedad. Para enfocar los derechos humanos sólo interesa el tercer sentido.

Respecto a la humillación, el análisis hecho por el filósofo israelí presenta dos extremos: en uno el anarquismo considera que cualquier institución gubernamental es humillante; en el punto opuesto, el estoicismo pensaría que el individuo se deja humillar, pero no hay ningún estímulo exterior capaz de provocar esa reacción si el interior del individuo es indiferente. Argumentación similar plantea Margalit en repetidas ocasiones respecto a diferentes términos, las mismas quedarán fuera de este texto porque sólo se tomará el concepto “sociedad decente” para aplicarlo al tema, sin acudir a todas las opciones posibles de los vocablos.

Desde un tercer punto de vista, “una sociedad decente se puede definir como aquella que no transgrede los derechos de las personas que dependen de ella. La idea es que sólo una sociedad que posea un concepto de derecho puede tener las nociones de respeto hacia sí misma y de humillación que toda sociedad decente necesita”.⁵⁴

⁵³ Cfr. Alfredo Méndez, “Determina juzgado que los hospitales privados sean considerados autoridad”, *La Jornada*, año 30, núm. 10461, México, jueves 19 de septiembre de 2013, p. 47.

⁵⁴ A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 35.

La primera razón para que alguien se sienta humillado es la violación de sus derechos, especialmente si protegen su dignidad, como ocurre con las normas que garantizan los derechos económicos.

Así como Martha Nussbaum subrayó la situación de las mujeres que no se quejan frente al no reconocimiento de sus derechos, porque lo consideran parte de la vida cotidiana y a esto le llamó “preferencias adaptativas”,⁵⁵ así Margalit muestra los casos en los que hombres y mujeres tienen ausencia de la noción de derechos o la incapacidad de exigir su respeto. De manera clara lo ejemplifica con la historia del tío Tom, fiel a su amo e infiel a sí mismo, servil al extremo.

La pregunta es: ¿cuáles son los derechos cuya violación causa humillación? La primera respuesta sería: los derechos humanos. Hasta este punto del razonamiento es fácil coincidir con Margalit, pero agrega: “Son derechos morales; derechos cuya justificación tiene un carácter moral. Los derechos son intereses, y cuando esos intereses son buenos, en y por sí mismos, los derechos son morales. Los derechos humanos son aquellos que poseen por igual todas las personas en virtud, exclusivamente de su humanidad”.⁵⁶ Esta idea es discutible. En primer lugar, los derechos humanos son no sólo morales, sino también son normas jurídicas nacionales, regionales e internacionales, como ya se ha dicho. Por ejemplo, dentro de los derechos económicos están los derechos del trabajo y éstos están protegidos por la legislación nacional, a nivel regional por la Convención Americana sobre Derechos Humanos o “Pacto de San José de Costa Rica” y específicamente por el protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales “Protocolo de San Salvador” (artículos 6 y 7), y a nivel internacional por los convenios emanados de la OIT, cuando han sido suscritos por el Estado. No se trata de una protección por una conducta considerada buena, moralmente deseable y no reclamable, los derechos humanos están protegidos para ser exigidos mediante mecanismos especiales. Con el paso de los años el carácter jurídico de los derechos humanos se ha fortalecido, aunque también se han perdido derechos vía modificaciones en las leyes sobre seguridad so-

⁵⁵ Martha C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002, p. 161.

⁵⁶ A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 43.

cial. En México, la reforma constitucional de junio de 2011 estableció que “las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia”.

El 3 de septiembre de 2013, la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación al resolver la contradicción de Tesis 293/2011 determinó que los tratados internacionales suscritos por México tienen el mismo nivel que la Constitución mexicana, pero cuando la Carta Magna establezca un límite o restricción a los derechos de las personas, los jueces deberán observar lo dicho en la Constitución.⁵⁷ Por tanto, en 2011 la protección suministrada por los derechos humanos fue más amplia que la restringida en 2013, esta situación es un ejemplo que indica que no siempre los derechos se han ampliado, en numerosas ocasiones el paso del tiempo y la evolución política, junto con los intereses partidarios y empresariales, han limitado derechos existentes. Claro ejemplo de esto han sido las reformas laborales aprobadas en España y en México.⁵⁸ A pesar de todo esto, los derechos humanos son más que derechos morales.

El fundamento de los derechos humanos que se acepta en este texto no es ético ni iuspositivista, sino que se considera el *acuerdo* como base de los mismos. Dicho acuerdo ha sido obtenido en los parlamentos, en las conferencias internacionales o especializadas de los sistemas regionales de protección de derechos humanos o en la Asamblea General de la ONU. Son mecanismos imperfectos, pero son también aquellos con los que cuenta la humanidad para el respeto de la dignidad humana.

A pesar de todo lo expresado en este texto, se coincide con Margalit al afirmar que la violación de los derechos humanos significa un serio caso de humillación.

Dentro de una sociedad decente se puede hablar de no humillación o del “respeto hacia sí mismo”, es el concepto de *honor*: “La idea es

⁵⁷ México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Contenido de la versión taquigráfica de la sesión pública ordinaria del pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, celebrada el lunes 2 de septiembre de 2013*, en <www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/02092013PO.pdf>.

⁵⁸ Néstor de Buen, “La reforma laboral en visión empresarial”, *La Jornada*, año 29, núm. 10195, México, 23 de diciembre de 2012, p. 31.

que una sociedad decente es aquella que otorga a cada persona el honor que se le debe. Y puesto que limito el concepto de sociedad decente a la conducta de sus instituciones, una sociedad decente sería, en este caso, aquella cuyas instituciones otorgan a todas las personas el honor que merecen”.⁵⁹ Se trata del honor en el trato y discusiones públicas.

Del respeto a sí mismo había hablado ampliamente Rawls, para él es el bien más importante a custodiar dentro de una sociedad justa:

En varias ocasiones he señalado que tal vez el bien primario más importante sea el del respeto propio [...] Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación) en dos aspectos, En primer lugar [...] incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio poder, de realizar las propias intenciones.⁶⁰

Como es clásico en el pensamiento occidental, en este punto se hace casi imprescindible recurrir al pensamiento de Kant. Para este filósofo, cada ser humano merece un trato especial dada su dignidad, por diversas razones: primero, por ser una criatura que determina los fines, que da valor a las cosas, segundo, por su capacidad de autonomía, tercero, por tener la capacidad de perfeccionarse, cuarto, por ser agente moral, quinto, por ser racional y sexto, por ser la única criatura capaz de trascender la causalidad natural.⁶¹

Otro caso de humillación que interesa en el tema es el rechazo de grupos, éstos pueden tener rasgos como nacionalidad, religión, raza, género u otros similares y por una de esas causas ser rechazados. La burla, el odio o la discriminación dirigidas a grupos incluyentes en una sociedad son causa de humillación, “una sociedad decente es aquella que no rechaza a los grupos incluyentes legítimos”,⁶² quedan fuera de grupos delictivos.

⁵⁹ A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 45.

⁶⁰ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 398.

⁶¹ Cfr. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.

⁶² A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 118

Grupos incluyentes moralmente legítimos son los integrados por pueblos originarios tratados específicamente por la OIT, donde es básico el Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales.

Otro tema básico que relaciona derechos económicos y sociedad decente es el análisis de la sociedad del bienestar. Margalit analiza la tradición inglesa donde los pobres son socorridos y simultáneamente humillados. El punto a pensar no es si los individuos pobres se sienten humillados, sino si tienen razones para sentirse así. Hay aspectos de la pobreza degradante que se oponen a la dignidad humana, como la falta de cobijo y refugio, la vulnerabilidad, el desamparo total, la incapacidad de alimentar a los propios hijos. El filósofo israelí no olvida los casos excepcionales de pobreza elegida, como monjes y monjas en el cristianismo y el budismo, éstos quedan excluidos porque no afectan la autoestima ni el automerrecimiento.

La sociedad del bienestar se refiere a otros aspectos; por ejemplo, mejorar la situación de las personas con discapacidad, los desempleados, los pobres, siendo menos humillante que la sociedad caritativa. Aquí tiene su lugar la sociedad civil para que las demandas contra la pobreza sean escuchadas, Dieterlen lo dice así: “También es necesario perfeccionar los mecanismos para que las demandas sean escuchadas. [Es] al deber de los ciudadanos exigir que los fondos destinados a los programas cuyo objetivo es que el combate a la pobreza y la satisfacción de las necesidades básicas no se vean afectados por las crisis económicas que enfrenta el país”.⁶³

El desempleo podría ser causa de humillación, hay que analizar si el problema es la falta de trabajo o la falta de ingresos. Se deben garantizar los ingresos para evitar condiciones degradantes de pobreza. La Declaración Universal de los Derechos Humanos establece para todos el derecho al trabajo en sus artículos 23 y 24, ya citados.

También lo hace el PIDESC en su artículo 6:

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho a trabajar, que comprende el derecho de toda persona a tener la oportunidad de

⁶³ Paulette Dieterlen, “Los derechos humanos en el ámbito de las teorías de la justicia distributiva”, Luis Orcí y Víctor Manuel Martínez (coords.), *Los derechos humanos económicos, sociales y culturales*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007, p. 61.

ganarse la vida mediante un trabajo libremente escogido o aceptado, y tomarán medidas adecuadas para garantizar este derecho.

Entre las medidas que habrá de adoptar cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto para lograr la plena efectividad de este derecho deberá figurar la orientación y formación técnico-profesional, la preparación de programas, normas y técnicas encaminadas a conseguir un desarrollo económico, social y cultural constante y la ocupación plena y productiva, en condiciones que garanticen las libertades políticas y económicas fundamentales de la persona humana.⁶⁴

Por tanto, el trabajo no es una herramienta, sino un derecho. A Margalit le interesa averiguar si el trabajo es una condición para la dignidad. Se pregunta si una sociedad decente puede aceptar la situación humillante de la falta de empleo tal como la define la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Margalit considera que para los trabajadores el trabajo no siempre es positivo. Los trabajadores manuales no quieren que sus hijos los imiten, expresa:

En mi opinión, las personas consideran que su trabajo es válido cuando éste permite ganarse la vida sin tener que depender de la buena voluntad de los demás. El trabajo confiere a las personas la autonomía y la ciudadanía económica que protege su dignidad humana. Por supuesto, esta forma de ver las cosas depende de la cultura y de la época. En la Grecia y la Roma antiguas se consideraba que los trabajadores por cuenta ajena no merecían la ciudadanía porque dependían de su salario.⁶⁵

Kwant ha hablado ampliamente del tema, distingue el valor del trabajo de su provecho económico, “está claro, pues, que el provecho económico que se obtiene con el trabajo no es norma para distinguir el valor real del trabajo, ya que muchas funciones no producen provecho económico inmediato”.⁶⁶

Lo que en la actualidad interesa analizar es el valor del trabajo en las sociedades industriales desarrolladas, en este caso la dependencia

⁶⁴ ONU-Asamblea General, Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC).

⁶⁵ A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 194.

⁶⁶ Remy C. Kwant, *Filosofía del trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1967, p. 154

que crea el trabajo es mediante el salario, excepcionalmente existe el concepto calvinista del trabajo como un modo de servir a Dios. Un argumento en favor de que es el trabajo y no el ingreso la condición a cubrir en la sociedad decente consiste en entender a la persona como *homo faber*; la naturaleza humana no sólo radica en la racionalidad, sino también en el trabajo productivo. Así, una sociedad que permite el desempleo involuntario es humillante. Para Margalit se hace necesaria una distinción. No es lo mismo empleo que una ocupación que confiere sentido a la vida. El empleo asegura ingresos, pero no garantiza sentido.

No hace falta ninguna justificación metafísica que defina la esencia de la naturaleza humana para demandar que una sociedad decente satisfaga la difícil pero justa exigencia de asegurar a todos los adultos una ocupación que tenga sentido para ellos o, como mínimo, de ayudarles a conseguirla [...] Una sociedad decente no está obligada a dar empleo para que la gente se gane la vida si tiene otros medios de asegurar unos ingresos mínimos, pero está obligada a proporcionar a cada uno de sus miembros una ocupación con sentido, como la posibilidad de estudiar.⁶⁷

Es difícil satisfacer esta condición de la sociedad decente en un mundo de producción automatizada, en un mercado regido por la ley de la oferta y la demanda, independiente de pensar y sentir la producción de bienes como realización de la creatividad humana. Hasta las profesiones artísticas están contaminadas por esta realidad y la investigación suele ser financiada por empresas con intereses competitivos.

Esta postura se opone a la idea “renta básica” defendida por Van Parijs, donde interesa el ingreso, no el trabajo. “Una renta básica es un ingreso conferido por una comunidad política a todos sus miembros, sobre una base individual, sin control de recursos ni exigencia de contrapartida”.⁶⁸

Otra forma de humillación es la explotación y coacción en el lugar de trabajo, temas a los que se ha dedicado ampliamente la OIT. El in-

⁶⁷ A. Margalit, *La sociedad decente*, p. 197

⁶⁸ Philippe Van Parijs, *La renta básica, una medida eficaz para luchar contra la pobreza*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 49.

greso obtenido con el trabajo es la manera mediante la cual se obtiene una vida no humillante, por ello, junto a lo ya analizado es necesario incluir las prestaciones económicas de la seguridad social: incapacidad temporal, maternidad, incapacidad permanente, jubilación, muerte y supervivencia.⁶⁹

Un economista que puso en práctica esta idea es Yunus.

Reflexiones a discutir para acercar un mundo incluyente

Yunus señala cómo los economistas no buscan las causas de la pobreza de un sector específico de la sociedad, sino que estudian la pobreza de los países; piensan que cuando aumente la prosperidad económica, como consecuencia habrá menos pobres. Desde este punto de vista lo que se necesita hacer es obtener procesos de desarrollo, no se analiza el hambre que sienten las personas ni la vivienda digna de la que carecen, y para este autor el problema sigue.

Las ONG y los consultores internacionales sobre desarrollo dicen que se dedican a ayudar; dentro de su esquema mental han creído que pensar en la población pobre significa acercarse a ella para enseñarle habilidades, aun cuando sus miembros no reciben educación. Yunus expresa: “Creo que todos los seres humanos tienen una habilidad innata. Yo la llamo la habilidad de la supervivencia. El hecho de que las personas pobres estén vivas es prueba más que suficiente de su capacidad. No necesitan que les enseñemos a sobrevivir: es algo que ya saben hacer”.⁷⁰

En 1974 a Yunus lo asustaban sus elegantes teorías económicas frente al hambre que vivía Bangladesh, así comenzó a conectarse con la realidad vecina al campus universitario, a aprender de las personas pobres y a responder con la creación de préstamos para autoempleo.

El contexto en el que inicialmente trabajó fue una población mayoritariamente islámica, aunque algunos —como él— no centraban su vida en el culto, pero no se oponían a orar y a respetar las tradiciones.

⁶⁹ Cfr. José Luis Tortuero, “Prestaciones económicas de la seguridad social: incapacidad temporal, maternidad, incapacidad permanente, jubilación, muerte y supervivencia”, en Néstor de Buen Lozano y Emilio Morgado (coords.), *Instituciones de derecho del trabajo y de la seguridad social*, México, UNAM, 1997.

⁷⁰ M. Yunus, *El banquero de los pobres*, p. 131.

Esta puntualización es importante porque el islamismo es exigente respecto a que el creyente debe cumplir sus obligaciones, incluso les preocupa si no se ha pagado y los sorprende la muerte, el alma no podrá descansar en paz. En Jobra, lugar donde se inició el estudio, había un sector musulmán, otro hindú y otro budista. Han pasado los años y el banco fundado para permitir el autoempleo tiene sucursales en alrededor de cien países donde se practican múltiples religiones, por lo que el cumplimiento en el pago no depende de las creencias de los prestatarios.

En México ha operado desde 1997, actualmente tiene veinte sucursales, ofrece créditos en las zonas rurales desde cien pesos, mientras que en la zona urbana hasta de 40 mil pesos.

Estos pobres no tienen qué hipotecar. Hacia 1980 Yunus comenzó a pensar cómo crear un programa de préstamos a largo plazo para la construcción o restauración de viviendas, para prestatarios fiables. En 1984 el Banco Central de Bangladesh presentaba un nuevo plan de refinación de préstamos; Banco Grameen solicitó introducir un programa de préstamos para las zonas rurales y fue rechazado, porque entendió que lo que se podía construir con 125 dólares no correspondía a la definición estructural de una casa. Lo que podían pagar y necesitaban los pobres eran tejados a prueba de goteras, solamente. No interesaron las necesidades y posibilidades sino los conceptos establecidos en los planes crediticios. La solicitud siguiente fue para reparar o construir “lugares donde cobijarse”, también fue rechazada porque los préstamos no iban destinados a la generación de ingresos que les ayudaran a pagar la deuda contraída. Una nueva solicitud: “préstamos para fábricas”. Las personas que necesitaban los préstamos eran en su mayoría mujeres y ellas trabajaban en sus casas, mientras cuidaban a sus hijos. Los monzones soplan cinco meses del año y destruyen las viviendas. Los asesores rechazaron la solicitud, Yunus se entrevistó con el gobernador del Banco Central para pedirle que revocara la decisión. La gran duda para el directivo era la posibilidad de pago del préstamo: “¿Está usted seguro de que los pobres pagarán la deuda contraída? –me preguntó el gobernador. –Sí que lo harán. Ya lo hacen. De hecho, a diferencia de los ricos, los pobres no pueden arriesgarse a un impago, porque ésa es la única oportunidad que tienen”.⁷¹ El programa fue aprobado.

⁷¹ *Ibid.*, p. 123.

Hacia 2005 se han concedido 199 millones de dólares en préstamos para construir 616 mil casas, con un índice de pago del 98% en cuotas semanales.

Otro enfoque es el propuesto por el fundador del banco Grameen. Consiste en asegurar servicios financieros para los individuos pobres. Originalmente el esfuerzo fue centrarse en las mujeres y hombres no propietarios de tierras, quienes no tenían acceso al sistema financiero. Estudiantes de la universidad elaboraron una lista de quienes dependían de los comerciantes prestamistas. “Allí aparecían los nombres de cuarenta y dos personas que habían pedido prestados, en total, 856 takas, menos de 27 dólares”.⁷² Se necesitaba una respuesta institucional, así surgió el microcrédito. Hoy los préstamos se pagan semanalmente, cada prestatario pertenece a un grupo, la solidaridad es mayor si los grupos se forman por sí mismos. La pertenencia a una colectividad genera apoyo, protección y logra que cada prestatario sea más fiable. El grupo aprueba las solicitudes de préstamo, y así es parte de la responsabilidad moral por el pago. En los grupos de cinco personas tienen la posibilidad de obtener préstamo dos, si éstos pagan con regularidad durante seis semanas otros dos reciben préstamo, el último que lo obtiene es el presidente.

Grameen fomenta el ahorro, 5% del préstamo va a un fondo compartido dentro de cada grupo. Todo prestatario puede obtener un préstamo sin interés de dicho fondo, siempre que se mantenga la mitad del total depositado.

La liquidación del préstamo se realiza de acuerdo con las siguientes reglas: los préstamos duran un año. Las cuotas se pagan semanalmente. Los pagos de devolución del préstamo comienzan una semana después de la entrega del mismo. La tasa de interés es del 20%. La cantidad de préstamo reintegrada semanalmente equivale al 2% del capital prestado y el total se devuelve en cincuenta semanas. Los intereses que se abonan equivalen a 2 takas semanales por cada 1 000 takas del importe total del préstamo.⁷³

El índice de recuperación es del 98%, mientras los bancos convencionales, en épocas con ausencia de crisis, recobran menos del 70%.

⁷² *Ibid.*, p. 53.

⁷³ *Ibid.*, p. 70.

La crisis financiera ha causado una variación de los precios de los activos y los tipos de cambio en todo el mundo. Las variaciones han afectado considerablemente los activos y pasivos externos de los países acreedores y deudores. Será necesario pensar en la legitimidad del pago de intereses de los préstamos para desarrollo.

Es necesario pensar en la forma en la que se ha enfocado el derecho al desarrollo y contemplar otras nociones, como ésta:

Deberíamos considerar el desarrollo como una cuestión de derechos humanos y no reducirlo a un aumento sin más del producto nacional bruto. Cuando la economía nacional se recupera, no mejora necesariamente la situación de las personas pobres. Por tanto deberíamos redefinir el concepto de desarrollo para que se refiera específicamente a cualquier variación positiva mensurable en la renta *per cápita* del 50% más pobre de la población.⁷⁴

Este autor, como universitario dedicado a la economía, no está de acuerdo con las ideas básicas usuales sobre microcréditos, porque éstas consideran que reducirán la pobreza si dan crédito a pequeñas empresas que a su vez darán empleo a personas pobres. El problema radica en que reconocen como empleo al empleo asalariado. Para Yunus, los economistas mantienen en sus teorías ideas sobre las antiguas potencias coloniales, así estudian el origen de la riqueza, luego analizan la economía del desarrollo como surgió después de la Segunda Guerra Mundial y dejan fuera de la realidad de la vida cotidiana de las personas pobres del Tercer Mundo.

Otra idea del mismo autor que merece ser incluida en esta reflexión es lo que ha llamado “el poder social del crédito”. Los economistas consideran al crédito como un mecanismo que colabora con el comercio y la industria, mientras que para él genera poder económico y de ahí surge poder social. Los bancos excluyen a un sector de la población y con esto dejan fuera a los pobres, muchos etiquetados como “sector informal”, sin tener en cuenta que realmente trabajan, en lo que Kart Osner ha llamado “economía popular”, el autoempleo.

Yunus define “libre de pobreza” sin establecer un ingreso que permita acceder a bienes mínimos, sino que toma en cuenta poseer los

⁷⁴ *Ibid.*, p. 137.

bienes. Son diez indicadores que incluyen: disponer de una casa con tejado de cinc y mosquiteras, camas para cada miembro de la familia, agua potable, ropa abrigada en invierno, letrina, huerto, alimentos todo del año, todos los niños que van a la escuela y todos los adultos tienen posibilidad de trabajar.⁷⁵

Yunus no se opone al sistema capitalista, lo dice puntualmente; le parece adecuada la competencia porque es motriz de innovación; sólo entiende que se ha exagerado el carácter especial de los empresarios, para él toda persona puede serlo; el problema aparece con la idea de “maximizar los beneficios” lo que indica tener un uso óptimo de recursos escasos. Existen legislaciones –como la de Estados Unidos– que obligan a la maximización de los beneficios y como resultado de esto se ha dejado de lado el carácter social del trabajo empresarial. Generar recursos económicos es compatible con generar recursos sociales. El autor citado propone que se continúen maximizando los beneficios, pero que también se tengan en cuenta los aspectos sociales, siempre que los beneficios no sean negativos:

Todas las decisiones de inversión podrían tomarse entonces dentro de un ámbito de opciones limitado por dos extremos: uno de ellos sería el caso del capitalista que se guía puramente por las ganancias, y el otro, el del emprendedor social que continúa en el mercado mientras su empresa socialmente beneficiosa cuadre su balance de resultados sin ganancias ni pérdidas.⁷⁶ Según este principio, un empresario social podría, por ejemplo, gestionar un servicio de atención sanitaria para personas pobres siempre que éste resultase financieramente viable.⁷⁷

Un punto básico incluido en el sistema consiste en pensar que este emprendedor social necesitará un mercado bursátil independiente, con otras agencias de valoración de riesgo y con instituciones financieras diseñadas para este tipo de acción. Se necesitará crear otra metodología para trabajar, donde aparezca cómo realizar las auditorías,

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 183.

⁷⁶ Posteriormente incluye la rentabilidad económica personal del empresario social, pero ésta es un factor de interés secundario, no es el principal.

⁷⁷ M. Yunus, *El banquero de los pobres*, p. 198.

cómo hacer el estudio de impacto, bajo qué marco regulador operar, etcétera.

Dentro del marco anterior, las “Dieciséis decisiones” del Banco Grameen incluyen cuatro principios: disciplina, unidad, valor y trabajo, forma que asume la responsabilidad consigo mismo. El estilo de vida propuesto allí puede ser una guía universal: no vivir en una casa deteriorada, comer verduras y hortalizas todo el año, minimizar los gastos, tener a los hijos limpios y darles educación, cuidar la salud y oponerse a la injusticia. Pocas palabras, muchas exigencias.

En Banco Grameen, las actividades de los 12 000 trabajadoras y trabajadores consisten en levantarse al amanecer, recoger su bicicleta, documentos y bolsa de transporte de la sucursal y llegar pedaleando a su centro. Allí recaudan las cuotas de préstamos y recogen los ingresos por ahorros, luego visitan a las prestatarias y a los prestatarios en sus propios hogares y los aconsejan, regresan a la sucursal y hacen los informes, almuerzan, posteriormente analizan los préstamos solicitados, visitan un centro con dificultades u organizan una campaña educativa para niñas y niños. Abnegación, responsabilidad con el otro.

En oposición a la descripción anterior, piénsese en el estilo de vida de funcionarios gubernamentales y también de las empresas privadas con sus gastos de representación, viajes al extranjero justificados como talleres o congresos o investigación, sumas de dinero que aumentan los gastos, compensaciones que hoy se intentan impedir.

El derecho a comer, pospuesto por quienes tiran alimentos. Yunus se propone enseñar a sembrar un arroz de alto rendimiento, a utilizar una cuerda para plantar los brotes de arroz en línea recta, a solucionar el problema del regadío para tener una cosecha adicional en invierno. El principio de servicio de Scanlon puesto en práctica. Había un pozo inutilizado.

Quando pregunté por qué nadie lo usaba, me dijeron que los agricultores tendrían agua si la pagaban, pero que no habían podido recaudar el dinero necesario porque el tema había generado muchas peleas durante la anterior estación seca. Desde entonces ya no quisieron saber nada del pozo. Aquello me produjo una honda vergüenza [...] Debido a su elevado coste de explotación, resultaban extremadamente ineficientes y atraían las

corruptelas descontroladas de quienes comerciaban con el gasoil, los lubricantes y las piezas de repuesto para el motor.⁷⁸

Relato en Bangladesh, que podría ser casi en cualquier parte del mundo.

Reflexiones a discutir para acercar un mundo incluyente

Frente a estas ideas y esta práctica, Yunus considera que el derecho al crédito debe ser parte de los derechos humanos fundamentales, junto con los derechos civiles y políticos, porque permite hacer realidad el autoempleo, una vivienda y algún sistema de seguridad social frente a la enfermedad y la vejez.

En este texto no se dan soluciones, se mira desde otra visión, donde se considera a las mujeres, los hombres, los seres vivos y el planeta.

Se habla de crisis y se piensa en el calor económico de activos, mientras múltiples crisis son dejadas de lado, al extremo de no contar las personas muertas por inanición cada día, o los niños que fallecen por deshidratación, lo que interesa es el bajo precio de las acciones de corporaciones transnacionales y en especial las diferentes empresas de la industria automotriz susceptibles de ser declaradas en quiebra.

La responsabilidad es de todos, incluso de los pequeños ahorradores o de los prestatarios, pero, dentro de la enumeración de tareas a realizar, los medios de comunicación tienen una importante labor, porque influyen en la toma de decisiones. Es claro que la noticia necesita cubrir los diferentes aspectos de los eventos, pero se necesitan voces comprometidas con la vida de la gente. Fue adecuado informar, alrededor del junio de 2009, que cada acción de General Motors valía 75 centavos —número que empeoró—, luego mostrar cómo se acogió al capítulo 11 de la ley de quiebras y su posterior reestructuración; pero también hay que señalar cómo cambia la vida de mujeres y hombres que ya no tienen trabajo en la automotriz, en vivo, con entrevistas, despertando la solidaridad de los semejantes. Asimismo, es deseable mostrar los generosos esfuerzos de quienes comparten lo que tienen en momentos de emergencia.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 43.

Es posible plantear la esperanza de otra actitud internacional donde:

- La vida estuviera por encima de valores financieros, la de todos: humanos, animales no humanos, plantas y la misma Tierra.
- Se protegiera el ingreso de cada persona, su estilo de trabajo, su creatividad, lo que implica limitar la operación de productoras trasnacionales con precios imposibles de competir e incluso la venta de artículos producidos en serie, en los lugares donde ha primado el trabajo artesanal.
- La diversidad fuera lo cotidiano: distintas razas, religiones, costumbres, lenguas convivieran, con objetos individuales, producidos por una mujer o un hombre identificables.⁷⁹
- Se protegiera a determinadas empresas ya fuera por el objeto de su acción: salud de los más pobres, educación a quienes no tienen propiedades inmuebles, combate a las adicciones, microcrédito, etc., o porque fueran empresas sociales tales como se las ha definido en el texto.
- La propiedad intelectual estimulara la investigación y también permitiera la difusión del conocimiento, se pudieran copiar los textos sin fines comerciales, reconociendo al autor y sin modificar la obra.
- Existiera otra bolsa de valores con las ventajas de la actual, principalmente por la posibilidad de captar el ahorro del público inversionista y sin los riesgos presentes, con supervisión para evitar el exceso de especulación.
- Las épocas de emergencia económica –no sólo financiera– surgidas por causas naturales o humanas hubieran sido previstas, porque se vive en el corto y largo plazo.
- Fuera real el derecho al trabajo y a un salario justo, donde el desempleo fuera combatido por el sector público y privado.
- Se sintiera responsabilidad para con las generaciones futuras, dejándoles un planeta donde vivir en paz e incluso se fomentara el ahorro que permitiera hacer frente al futuro inmediato.

⁷⁹ Cfr: María del Rosario Guerra González, *Iguales y diferentes*, México, Torres y Asociados, 2008.

- Las instituciones educativas asumieran su rol de impedir que se borrara la memoria histórica, donde los errores cometidos por especulación, abuso y egoísmo desmedido fueran recordados.

No se está pidiendo la sola regulación del Estado para lograr lo enumerado, existe la sociedad civil organizada, y además, todos los actores tienen su responsabilidad para llegar a una sociedad más justa, donde las cargas y beneficios estén bajo principios de equidad.

En el ámbito internacional los derechos económicos están incluidos en los pactos ya citados. Los obstáculos para su eficacia no son básicamente legales, ni de las teorías filosóficas que los incluyen, sino que provienen de las estructuras sociales. Ha habido falta de voluntad política para desarrollar los DESC, junto al bajo desarrollo de instrumentos jurídicos que permiten su exigibilidad y poca supervisión internacional.

Son obstáculos a la eficacia del derecho a la alimentación, su inexistencia en la formulación legal en algunos países, la expansión de la pobreza, la reducción del gasto público en el área social, los conflictos bélicos, la deuda externa, los desastres naturales y la concentración de la riqueza. El derecho a la alimentación es un ejemplo, la gente pobre no tiene ingresos para comprar alimentos en épocas de sequía o inundaciones y son los primeros en sufrir las consecuencias de la escasez y la elevación de los precios. Cada uno de los derechos podría ser analizado de manera particular, pero no es el objetivo de este texto.

Respecto a las necesidades humanas y su relación con los derechos humanos, es frecuente la discusión sobre la relación de los “derechos cívico-políticos” y los “económicos, sociales y culturales”. Los segundos satisfacen necesidades de los actores y los primeros se refieren a las estructuras socioeconómicas.

Han existido propuestas alternativas para satisfacer los derechos económicos, con diferentes actores, como por ejemplo:

- Que *autoridades locales* satisfagan las necesidades básicas, reduciendo la contaminación provocada por el transporte en largas distancias, usando monedas locales y rindiendo cuentas a una democracia local.

- Que las *empresas* asuman responsabilidades ecológicas y sociales, recompensadas o castigadas por consumidores bien informados
- Que una *sociedad civil* sea algo más que grupos de presión, que tome en sus manos la solución de problemas.
- Que *medios de comunicación* actúen libres de intereses corporativos o estatales y sin censura directa o indirecta.

La existencia de nuevos derechos humanos permitiría hacer efectivos los derechos económicos, como la protección del derecho de elegir la forma en la que se obtiene el ingreso, así es el caso de la pesca artesanal, no industrial, o cualquier otra manera personal de realizar bienes.

El derecho al crédito necesita también estar garantizado, del tema ilustró Yunus.⁸⁰ El sistema financiero necesita estar limitado de acuerdo con los derechos económicos de personas y pueblos. Modificar sustancialmente la regulación de las instituciones financieras, nacionales e internacionales, con el objetivo de que fueran un *medio* para una vida armónica. Houtart presenta la sustitución del “valor de cambio” actual por el “valor de uso”.⁸¹

La reflexión queda abierta. En el presente falta incluir derechos y hay numerosos obstáculos en la estructura social para hacer reales los derechos que ya forman parte en declaraciones, convenciones o pactos.

Si se piensa hacia el futuro la incertidumbre es total, teoría y realidad pueden modificarse en perjuicio o en beneficio de mujeres y hombres. La dirección de los cambios depende de personas e instituciones, dentro de éstas la docencia y la investigación universitaria tienen su lugar.

Es oportuno que la universidad piense críticamente el modelo aquí descrito como una opción de auténtico desarrollo tal como aparece en el artículo 1o. de la Declaración. Una vez realizado el proceso reflexivo es necesario incorporar prácticas de decrecimiento en las distintas áreas universitarias. Entre éstas se sugiere: difundir el decrecimiento,

⁸⁰ M. Yunus, *El banquero de los pobres*.

⁸¹ Francois Houtart, *El bien común de la humanidad*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2013, “Se habla de valor de uso cuando un bien o un servicio adquiere una utilidad para satisfacer las necesidades de la vida. Ellos adquieren un valor de cambio cuando son objeto de una transacción”, p. 51.

establecer programas para la defensa del ocio, crear espacios de encuentro personal dentro de la jornada laboral, disminuir el consumo de papelería, luz, agua, gasolina, gas –entre otros–, fomentar el uso de energía renovable, presentar la responsabilidad de cada universitario en el cuidado de áreas verdes, abastecer las cafeterías y tiendas universitarias con productos locales, sin platos o vasos desechables, capacitar en consumo responsable y elegir a los proveedores con base en el criterio de comercio justo o responsable. Todas estas ideas son sugerencias, en unos campus universitarios serán viables unas, en otras universidades se necesitarán soluciones diferentes, pero en todas es necesario un debate sobre el tema.

Las soluciones para acercar los derechos económicos a cada mujer y hombre son diversas, diferentes para cada espacio, pero es común a todas la necesidad de incrementar el compromiso de las personas, organizaciones y Estados para que lo escrito, resultado de un consenso, esté más cerca de la realidad. Personas y grupos consientes y responsables sabrán cómo realizarlo, de algunos movimientos se hablará en el capítulo siguiente.

V

REFLEXIONES FINALES: HACIA LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA Y LOS DERECHOS HUMANOS

Desde el punto de vista filosófico, los derechos humanos son incluidos en las teorías sobre la justicia, ésta es una distribución de bienes y cargas, lo que significa repartir derechos y deberes. Fuera de una teoría ideal, en las sociedades democráticas la distribución se decide por el voto de las mayorías, pero las minorías tienen su legítima voz y es necesario escucharla. Además, las decisiones tomadas por los gobiernos pueden perjudicar los derechos básicos, tal como ha sucedido con la primacía del capital, cuando los rescates bancarios han ingresado efectivo a las organizaciones financieras, mientras éstas han realizado los trámites jurisdiccionales para desalojar a los deudores que no han pagado el crédito hipotecario de su vivienda, por estar desempleados. Diversos movimientos han reaccionado ante estos hechos, de los mismos se hablará en este capítulo.

Mayorías y minorías

No sólo los filósofos, también las personas, los grupos y los Estados son los actores responsables de hacer eficaces los derechos humanos en el siglo XXI, aunque el único agente que puede establecer obligaciones coactivas es el Estado, los otros influyen, luchan, se oponen y pueden lograr sus metas de manera indirecta. Desde la Antigüedad existió la oposición a la injusticia, movimientos presentes hoy de manera lícita, en los llamados métodos de la “no violencia activa”.

Al comienzo de la República romana la plebe no constituía una organización política ni social completa. Los ricos aspiraban a la igualdad civil y política con el patriciado, mientras los pobres buscaban mejorar su situación material. Desde mediados del siglo V hasta mediados del IV a. de C. los jefes de la plebe necesitaron unir metas diversas. Se hicieron necesarias, pues, dos tácticas: primero una actitud separatista y luego buscar la igualdad de derechos.

Los jefes de la plebe usaron la situación interna y la exterior en su beneficio. Un problema serio que enfrentaron fue la mínima legislación escrita existente; tenía primacía la costumbre, la cual era conocida mediante la tradición e interpretada por los patricios. Es oportuno recordar algo de la lucha. En el 451 a. de C. el tribuno Terentilio Arsa propuso se nombrara una comisión de diez miembros para redactar un código escrito y publicarlo. Los patricios se opusieron enérgicamente. El Senado deseaba que se acabara el conflicto, para terminarlo designó tres comisarios encargados del análisis de los códigos de las ciudades griegas establecidas al sur de Italia. Los comisarios hicieron su trabajo y el mismo año fueron nombrados los diez decenviros, quienes tenían poderes ilimitados para redactar el nuevo código. Así se llega a la célebre ley de las Doce Tablas.

Es pertinente recordar que el deseo de poder está presente no sólo hoy, sino también en aquel momento. Uno de los decenviros –Apio Claudio– convenció a sus colegas de no abdicar una vez cumplida la misión encomendada, consiguió establecer la dictadura. Luego de un levantamiento, los decenviros tuvieron que abdicar. Se restableció la Constitución y las Doce Tablas fueron aprobadas por voto de los comicios de centurias. El código era común a todos, primera situación para lograr la justicia, pero faltaba otro punto por conquistar. Las fórmulas del procedimiento, las *legis acciones*, la lista de los días fastos –únicas fechas en las que se podía administrar justicia– continuaban siendo secretas. Esto se modificó a fines del siglo IV, durante la censura de Apio Claudio. El escriba de los ediles curules, Apio Claudio, las divulgó.

La igualdad civil fue posible con los matrimonios mixtos entre patricios y plebeyos en el 445 a. de C. según la tradición.

La participación política debía lograrse en los diferentes organismos. Los comicios por curias, integrados por los patricios y sus clientes, excluían a los plebeyos. En los comicios por centurias tenían una

participación restringida. La asamblea de las tribus de naturaleza plebeya no tenía los privilegios de asamblea de Estado, pero los cambios necesarios para igualar la situación de los dos grupos opuestos fueron logrados.

El primer objetivo fue conseguir la unidad de la plebe y que ésta apareciera como un bloque de oposición frente al partido gubernamental. Esta situación es similar a lo que ocurre en el presente: aunque una mayoría tenga el poder en un sistema democrático, existe una minoría integrada por diversos sectores que, en un sistema justo, debe tener herramientas legítimas de oposición.

Otro punto esencial para justificar las acciones no violentas consiste en recordar que en la sociedad domina una mayoría, no hay unanimidad. Los ciudadanos pueden tener discrepancias, pero éstas no impedirán que existan juicios políticos similares, varias personas pueden partir de premisas diferentes y llegar a la misma conclusión,¹ a esto Rawls le llama “consenso traslapado”. Esta situación puede mantenerse indefinidamente o puede llegar a un punto en el que se rompa el acuerdo y la sociedad se divida en el enfoque de temas básicos, se trata del “consenso dividido”.

En este caso de consenso estrictamente dividido, ya no se da una base para la desobediencia civil [...] tanto en una sociedad fragmentada como en una dominada por egoísmo de grupo, no se dan las condiciones necesarias para la desobediencia civil. El estricto consenso no es necesario, ya que, a menudo, cierto grado de consenso traslapado cumple con la condición de reciprocidad.²

La idea de “consenso traslapado” es analizada ampliamente en *Liberalismo político*; es oportuno recordar que este texto apareció veintidós años después que *Teoría de la justicia*. En el nuevo documento se describe a la sociedad bien ordenada y se ubica como esencial la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Pensar de manera diferente es un fenómeno permanente, no es una contingencia

¹ Esta situación ha sido analizada por Copi y es tomada en cuenta por otros autores contractualistas como Scanlon.

² John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1997, p. 352.

de una realidad histórica, y además, es parte de la libertad humana y de su reflejo en instituciones libres.³

Rawls distingue “pluralismo” y “pluralismo razonable”; el primero incluye doctrinas irracionales, insensatas y agresivas, mientras que el segundo es el resultado del libre ejercicio de la razón humana, dentro de un sistema también libre. Cuando se habla de una mayoría en un sistema democrático, también existen otros grupos de disenso, los que pretenderán hacerse oír vía la desobediencia.

Dora García ha comentado la actitud de Rawls en las dos obras⁴ y considera que hay dos periodos en el enfoque del tema, correspondientes a las dos obras citadas. Para ella, en *Teoría de la justicia* se considera una “doctrina rigurosa y cerrada con una serie de normas rígidas a seguir”, mientras que en *Liberalismo político* se busca el pluralismo. En este análisis no se comparte ese enfoque, se piensa que no hay oposición entre los dos planteamientos, en la primera obra hay referencia a “consenso traslapado” como lo indica la cita; el tema es tratado ampliamente en el segundo libro, sin contradicción con el primero, es una ampliación de la postura.

Rawls es claro respecto a indicar que una teoría de la justicia no indica cuáles son las estrategias adecuadas, pero sí dice cuándo hay que pensar en este aspecto. La solución teórica es recurrir al principio de imparcialidad, no citado en este tema específico, pero esencial en el planteamiento rawlsiano, este punto merece un análisis especial.

En una sociedad bien ordenada hay miembros más favorecidos, quienes ocupan cargos públicos y se benefician del sistema, ellos tienen una “clara obligación política en oposición a un deber político”. Para el autor, todas las obligaciones se derivan del principio de imparcialidad. Según este principio, cada individuo está obligado a cumplir su parte cuando ha aceptado voluntariamente los beneficios del esquema institucional que satisface los principios de justicia. Cuando un grupo de personas están en un sistema cooperativo mutuamente beneficioso y por esto restringen su libertad, los que se han sometido a restricciones tienen derecho a un trato similar por parte de los que se

³ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1996, p. 57.

⁴ Cfr. Dora Elvira García González, “La desobediencia civil como recurso de la sociedad civil para el alcance de la justicia”, *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 15, México, Universidad Autónoma Metropolitana, enero-julio de 2006, p. 38.

han beneficiado. Las obligaciones surgen si se cumplen las condiciones básicas de justicia.⁵ Los miembros de las minorías sometidas, los que usarán la desobediencia civil, no tienen una obligación política similar, pero tienen otras.

Así como adquirimos obligaciones para aquellos con quienes nos hemos unido en asociaciones privadas, los que participan en la acción política aceptan nexos obligatorios con los demás. Por tanto, aunque la obligación política de los disidentes para con los ciudadanos generalmente es problemática, aún se desarrollan entre ellos vínculos de fidelidad y de lealtad, mientras tratan de hacer progresar su causa. En general, la libre asociación, con una constitución justa, da lugar a obligaciones, suponiendo que los fines del grupo sean legítimos y sus acuerdos justos.⁶

Las minorías tienen voz y responsabilidad dentro de una sociedad justa y también en una injusta. Si la oposición es por motivos personales se habla de objeción de conciencia, si la acción es para modificar una norma injusta se trata de desobediencia civil y si la sociedad es injusta procede la acción militante.

Responsabilidad ciudadana en una sociedad “bien ordenada”

¿Cuál es la responsabilidad del ciudadano dentro de una sociedad justa? Tolstoi, en *Guerra y paz*, pone en boca de Pierre el compromiso necesario para cambiar la administración: “Todos ven que las cosas van tan mal que no se pueden dejar así y que cualquier hombre honrado tiene el deber de oponerse en la medida de sus fuerzas”.⁷

También para Rawls cada ciudadano tiene el deber de obedecer y participar en instituciones justas si las mismas existen, y simultáneamente, debe facilitar el establecimiento de acuerdos justos si no existen. Por tanto, en una sociedad justa los ciudadanos tienen el deber natural de seguir a sus instituciones, pero hay dos tendencias que lle-

⁵ Cfr. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 314.

⁶ *Ibid*, p. 342.

⁷ León Nikolaievich Tolstoi, *Guerra y paz*, en *Obras completas*, t. I, Madrid, Aguilar, 2003, p. 1050.

van a la inestabilidad si se adopta una postura utilitarista,⁸ corriente a la que Rawls se opone. En primer lugar, una persona se ve tentada a eludir su responsabilidad cuando sólo una pequeña parte de lo que aporta redonda en su beneficio y, en segundo término, cuando sospecha que los otros también evitan sus obligaciones. El autor considera que estas dos dificultades no existen si en lugar de los principios utilitaristas se adoptan los suyos.

Dentro de este marco conceptual se ubica el tema. Como en toda su teoría el planteamiento de Rawls es para una sociedad bien ordenada. “Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen”.⁹

El tema está delimitado a esta forma de sociedad que es democrática, por tanto, es desobediencia civil a una autoridad democrática bien instaurada. Para el autor se trata de un conflicto entre dos deberes: el de obedecer a las leyes promulgadas legítimamente y el de oponerse a la injusticia.

¿Qué lugar ocupan las acciones no violentas –desobediencia civil, acción militante, objeción de conciencia– dentro de un régimen constitucional democrático?

La objeción de conciencia: se puede plantear ante un problema personal.

El filósofo norteamericano la llama *rechazo de conciencia*, en ocasiones mimetizada dentro de la desobediencia.

Consiste en desobedecer un mandato legislativo más o menos directo, o una orden administrativa. Es rechazo ya que se nos da una orden, y, dada la naturaleza de la situación, su aceptación por nuestra parte es conocida por las autoridades. Un ejemplo típico es la negativa de los primeros cristianos a cumplir ciertos actos de piedad prescritos por el Estado pagano o la de los testigos de Jehová a saludar la bandera.¹⁰

⁸ El utilitarismo es la postura filosófica donde las acciones son valoradas por las consecuencias que producen, en general defiende que el mayor bien es lo que otorga mayor felicidad al mayor número posible de personas. Pertenecen a esta corriente J. Bentham, James Mill y J Stuart Mill. Rawls analiza la obra de Henry Sidgwick.

⁹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 336.

Thoreau señala cómo la resolución de las mayorías puede estar en oposición a las conciencias de las personas: “¿Debe el ciudadano someter su conciencia, aunque sea por un solo instante y en mínima medida, al legislador? ¿Por qué, entonces, todos los hombres tienen conciencia? Creo que deberíamos ser hombres primero y después súbditos”.¹¹

También es rechazo de conciencia la actitud de un pacifista que no acepte ingresar al ejército o la del soldado que no obedece una orden que va contra la ley moral que él profesa o el ejemplo de Thoreau donde no se paga un impuesto porque pagarlo significaría ser agente de una grave injusticia.

Roca considera que:

Si bien la objeción de conciencia puede considerarse como una postura ético-moral frente a un determinado fenómeno (servicio militar, ejército, militarismo, etc.) y, por tanto, su punto de vista no expresa ningún argumento lógico-positivo sobre el derecho y el concepto racional de “justicia” (es un hecho fruto de una reflexión, una opción personal), sí se puede, y se debe, analizar la objeción de conciencia en relación con lo que se opone o niega, es decir, la objeción como fenómeno político-social.¹²

Para Rawls, el rechazo de conciencia es conocido por las autoridades, si es un acto secreto le llama *evasión*, como la conducta de esclavos fugitivos.

Hay diferencias entre el rechazo de conciencia y la desobediencia civil, la oposición más clara consiste en que en la primera no se apela a la opinión de la mayoría con el objetivo de que cambie la ley o la decisión de las instituciones. No hay batalla que librar, la situación ya está decidida en contra del que recurre al rechazo de conciencia. Un ejemplo de esto es la postura de un pacifista si es reclutado en una “guerra justa”, cuando la integridad del país está alterada por una invasión; la sociedad ha declarado la guerra en defensa propia, pero el pacifista considera que ningún caso justifica la guerra y resuelve no formar parte del ejército. En la desobediencia civil rawlsiana se recla-

¹¹ Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, México, Tumbona, 2012, p. 20.

¹² Juan Roca, *Qué son los objetores de conciencia*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977, p. 58.

ma a la comunidad, se le recuerdan los principios de justicia, en el ejemplo la “guerra justa” está permitida dentro de los principios de justicia.

Otra diferencia entre estas dos conductas no violentas consiste en que el rechazo de conciencia en la mayoría de los casos no es por motivos políticos, generalmente son causas religiosas o de moral personal. Sin embargo, Rawls considera que hay dificultades en el enfoque del tema: por un lado, toda persona tiene derecho a su libertad religiosa, pero, simultáneamente, en una sociedad bien ordenada no pueden violentarse los principios de justicia y pueden existir prácticas religiosas que lo hagan, por ejemplo, si incluyeran sacrificios humanos. No ocurre lo mismo con el pacifista:

El pacifismo ha de ser tratado con respeto y no simplemente tolerado, la explicación consiste en que concuerda razonablemente bien con los principios de justicia, y la principal excepción resulta de su actitud respecto de su participación en una guerra justa (suponiendo que en algunos casos las guerras de autodefensa estén justificadas). Los principios políticos reconocidos por la comunidad tienen cierta afinidad con la doctrina que profesa el pacifista. Hay una aversión común a la guerra y al uso de la fuerza y una creencia en el *status* igual de los hombres como personas morales.¹³

Es importante la actitud de Rawls ante este tema porque con frecuencia se puede leer, equivocadamente, que su postura acepta la intervención norteamericana en numerosos lugares. El autor recuerda cómo las grandes potencias participan en guerras injustificables y suprimen la disidencia de sus ciudadanos, considera que el pacifismo compensa la “debilidad de las personas que no viven a la altura de lo que profesan”.

Al leer *Teoría de la justicia* es indispensable tener presente que se trata, como su nombre lo indica, de una teoría, no es la solución a las injusticias de la sociedad actual, el mismo autor recuerda, en el tema que nos ocupa, que en la realidad es difícil separar desobediencia civil de rechazo de conciencia, en algunos casos la situaciones son híbridas, más complejas que un planteamiento conceptual.

¹³ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 337.

Rawls distingue desobediencia civil y *acción militante*. Esta última se opone más profundamente al sistema, considera que el mismo no es justo o razonable, entiende que no respeta los principios de justicia declarados. En la acción militante no se le muestra a la mayoría que ha dejado atrás la justicia, porque ya es un hecho que así ha sido, se realizan actos de perturbación y resistencia para atacar la concepción de justicia prevaleciente. Dentro de esta dinámica el militante evade las sanciones, no está dispuesto a aceptar las consecuencias de su no cumplimiento de la ley, porque no confía en sus oponentes, es una conducta que no tiene fidelidad a la ley. Se actúa así cuando el orden imperante es injusto, por tanto, es válido emplear métodos más radicales, incluso revolucionarios, porque hay que hacer reformas fundamentales. Éste no es el tema tratado por Rawls, en la delimitación de su investigación queda excluido, porque él se refiere a sociedades bien ordenadas.

Desobediencia civil dentro de la sociedad justa

Cada acción no violenta tiene una justificación diferente, Patella entiende que:

La desobediencia civil no es entonces un acto destructivo, sino, por el contrario, se trata de un acto profundamente creativo, innovador y activo que recupera el propio grado de libertad al permitirnos romper con una dependencia que no nos permite *ser* en la plenitud de nuestra identidad; también es original al máximo pues plantea una nueva relación social impugnadora del orden preexistente.¹⁴

El enfoque de este tema corresponde a la delimitación de la investigación, se refiere a una sociedad casi justa, esto exige que el sistema sea democrático, pero en su interior pueden existir injusticias, la desobediencia apela a convencer a la mayoría de que existe un grupo que entiende no se cumplen los principios de la justicia. Es indispensable que esta sociedad considere que es una unión entre iguales, porque si

¹⁴ Pietro Patella, *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 131.

entiende lo contrario no es posible la desobediencia. Además, si se considera que la Constitución es el reflejo de la ley natural y el gobernante ocupa este lugar por derecho divino, no es posible la oposición, sólo se puede suplicar, es posible defender una causa pero no desobedecer.

La desobediencia civil (lo mismo que la objeción de conciencia) es uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea, por definición, un recurso ilegal. Junto con acciones tales como elecciones libres y regulares, y un Poder Judicial independiente, facultado para interpretar la Constitución (no necesariamente escrita), la desobediencia civil, utilizada con la debida moderación y sano juicio, ayuda a mantener y reforzar instituciones justas.¹⁵

Rawls justifica sus palabras recordando la situación en la posición original. En ese momento se establece la regla de las mayorías, pero también hay que pensar cómo solucionar las posibles situaciones injustas, esto significa incluir la desobediencia. En una doctrina contractual el pacto es entre iguales; si a alguien se le niega la justicia ya no se le reconoce como igual o se estaría usando la fortuna natural en beneficio de otra persona. Frente a esta injusticia caben dos actitudes: la sumisión o la resistencia. La sumisión confirma la injusticia y la resistencia rompe la comunidad, por ello es saludable aceptar la desobediencia –para mantener la Constitución. El autor subraya que todo el razonamiento está dentro del ámbito político, no se recurre a ideas religiosas o morales que pueden no ser aceptadas por todos, rasgo permanente del modelo rawlsiano.

Existe la posibilidad de argumentar contra esta teoría diciendo que es irreal, porque los humanos están motivados por poder y riqueza y no por un afán de justicia, pero es parte esencial de las suposiciones previas a la teoría estar delimitada a una sociedad casi justa, pero sin caer en el otro extremo: los ciudadanos no se desvelan unos por los otros, Rawls no incluye en su modelo a individuos que están dispuestos al autosacrificio.

Queda un punto todavía no aclarado, ¿quién dice que las circunstancias justifican la desobediencia civil? En primer lugar, cada ciuda-

¹⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 346.

dano ha de buscar los principios políticos que guían la interpretación de la Constitución y debe aplicarlos a la situación que se vive en el momento y ahí evaluará si aplica la desobediencia. En esta teoría no hay una interpretación legal o socialmente adecuada, ni siquiera un tribunal o la legislatura. “El último tribunal de apelación no es un tribunal, ni el Ejecutivo, ni la Asamblea legislativa, sino el electorado en su totalidad”.¹⁶ Como puede apreciarse, las obligaciones en primer término las tiene cada persona; este aspecto lo subraya Hernández Valdez.¹⁷

Una vez establecidas las condiciones del gobierno democrático donde se puede desobedecer, es oportuno definir esta conducta. Rawls se pliega a enfoques similares como los de H. A. Bedau y Marshall Cohen al dar la definición: “Comenzaré definiendo la desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno”.¹⁸

Como puede observarse, en la definición no se requiere que el acto de desobediencia viole la ley contra la que se protesta, se aceptan las desobediencias indirectas, pero tiene que ser contrario a una ley imperante, quienes así actúan están dispuestos a oponerse a la ley aunque sea mantenida. Esta conducta ha sido asumida en diversas ocasiones. En Tumbalá, Chiapas, en julio de 2014, pequeños comerciantes se declararon en desobediencia civil y resolvieron no pagar impuestos a la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. Es un municipio indígena que ha cumplido las obligaciones fiscales mediante el sistema de pago único. Con la reforma hacendaria, cada contribuyente necesita contar con línea telefónica e internet, porque las facturas son electrónicas. Los miembros de la comunidad realizaron trámites para mantener el sistema anterior de pago, pero no lo lograron; no se oponen a pagar impuestos —siempre los han pagado—, sino a la forma cómo se recaban, inaccesible para ellos. Los pequeños comercios: tiendas de aba-

¹⁶ *Ibid.*, p. 354.

¹⁷ Cfr. Alfonso Hernández Valdez, “La acción grupal como una forma de justificar la desobediencia civil: una relectura de Rawls, Walzer y Kymlicka”, *Espiral*, vol. 8, núm. 23, Universidad de Guadalajara, enero-abril de 2002, p. 33.

¹⁸ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 332.

rrotos, de ropa, zapaterías y farmacias, no pagarán impuestos.¹⁹ Los tribunales pueden emitir una sentencia a favor de los desobedientes y declarar que la ley es inconstitucional, pero esto no es esencial a la desobediencia, si los jueces resolvieran contra los disidentes, éstos seguirían en su desobediencia.

Rawls se esmera en señalar que la desobediencia es un *acto político*, a causa de que está dirigido contra la mayoría que ejerce el poder político y, además, porque es un acto guiado por los principios políticos de la justicia. Como en toda la teoría rawlsiana, se omiten principios morales específicos o ideas religiosas, porque no todos los ciudadanos están de acuerdo con valores de este tipo. Es de destacar que la desobediencia no responde a intereses individuales o de grupo, sólo es válida cuando se protesta por violación a los principios políticos de la justicia.

En el régimen democrático razonablemente justo hay una convicción común de justicia, si ésta es ignorada se justifica la desobediencia civil.

En el sistema hipotético rawlsiano las decisiones son tomadas por la mayoría; por tanto, quien se revela es una minoría, la cual con su conducta señala la injusticia.

Punto esencial de la desobediencia civil es su carácter público, no se trata de conductas privadas, se realiza en un foro público; por tanto, es una conducta no violenta por dos razones. En primer lugar no se emplea la violencia contra persona alguna, no se violan los derechos civiles de los otros, denominados por el autor “libertades civiles”. Si este método fracasa Rawls no se opone a considerar el empleo de la fuerza, pero ya no es desobediencia. En segundo término es una conducta no violenta porque:

Expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite interno de la misma. Se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta. Esta fidelidad a la ley ayuda a probar a la mayoría que el acto

¹⁹ Cfr. Elio Henríquez, “Comerciantes de Chiapas se declaran en desobediencia civil contra impuestos”, *La Jornada*, jueves 3 de julio de 2014, p. 10.

es políticamente consciente y sincero, y que va dirigido al sentido de la justicia y de la colectividad.²⁰

Este “aceptar las consecuencias legales de la propia conducta” Thoreau lo expresa así: “Bajo un gobierno que encarcela injustamente, el verdadero lugar para un hombre justo es también la prisión. El lugar apropiado hoy, el único que Massachusetts ofrece a sus espíritus más libres y menos sumisos, son sus prisiones”.²¹

En este último punto entra el carácter subjetivo de las afirmaciones; una persona lucha por lo que considera violación de los principios políticos de la justicia, pero en numerosas ocasiones es difícil que los demás crean que lo hace de manera desinteresada o, dentro del vocabulario rawlsiano, con “interés desinteresado”; incluso el mismo autor muestra cómo el luchador social no puede a veces saber si está actuando por el interés de las instituciones —es necesario recordar que la Constitución es la institución máxima.

Rawls subraya lo difícil que es mostrar a los otros que se actúa en conciencia, generalmente se paga un precio para lograrlo. La meta de la teoría es que estas acciones sean entre “hombres de gran probidad, con plena confianza unos en otros”.

Rawls es cuidadoso en la delimitación del tema, para tratar las circunstancias en las que se justifica la desobediencia civil se limita a las injusticias internas en una sociedad, lo que él llama “instituciones domésticas”.

¿Qué conductas pueden tener como respuesta la desobediencia civil? El autor plantea varias condiciones. En primer lugar se trata de situaciones que violan gravemente los principios de justicia y en especial aquellos casos que impiden suprimir otras injusticias. Si la sociedad tiene una Constitución o leyes que violan la igualdad de libertades básicas o que impiden la igualdad de oportunidades —primer y segundo principio— se justifica la desobediencia civil, con el objetivo de que la sociedad modifique estas situaciones.

Los ejemplos propuestos por el autor son aquellos en los que se les niega a algunas minorías el derecho a votar o a ser electos, cuando se restringe el derecho de propiedad a un sector de los ciudadanos o los

²⁰ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 334.

²¹ H. D. Thoreau, *Desobediencia civil*, p. 33.

casos en los que grupos religiosos son reprimidos. Las situaciones anteriores van claramente en contra de los principios de justicia, pero el equivocado enfoque de las desigualdades –segundo principio– es algo difuso. El justo manejo de las desigualdades económicas y sociales es un problema complejo, exige la opinión de especialistas en la mayoría de las situaciones, incluye la información estadística, por ello es muy difícil establecer si la detectada injusticia es un ataque al propio interés o no, y, en el mejor de los casos, si se está en pro del interés de toda la sociedad es difícil convencer a los demás que se está actuando de buena fe. Por lo anterior, la desobediencia civil no se justifica por razones de injusticia económica, con excepción de casos muy claros, como podría serlo una ley fiscal que atacara las libertades básicas.

La segunda condición señalada por Rawls consiste en que la desobediencia civil sea la última solución posible. Se trata de una cuestión peculiar: se ha actuado de buena fe y se ha fracasado. El ejemplo propuesto por el autor consiste en una situación en la cual los partidos políticos han sido indiferentes a las demandas de una minoría, no se han escuchado las protestas y manifestaciones, las leyes no se han derogado, en ese momento la desobediencia civil es necesaria. Rawls deja claro que no se han agotado todos los medios legales de lucha, porque la libertad de palabra siempre es posible al ser una de las libertades básicas. Si la mayoría ha permanecido indiferente se puede suponer que seguirá así, la desobediencia está justificada. Un ejemplo de esta conducta es la realizada por la Asamblea Nacional de Usuarios de Energía Eléctrica (ANUEE). Esta asamblea, en mayo de 2014, organizó una campaña de desobediencia civil para abrigar las reformas constitucionales en materia energética. El 12 de septiembre de 2012 expusieron ante el Congreso una propuesta ciudadana para incluir la electricidad como derecho humano, establecer tasa cero al IVA en el cobro de la energía eléctrica y fijar una tarifa social justa. No lograron ningún objetivo, por tanto, llamaron a la desobediencia civil mediante dos acciones: no pagar la luz suministrada por la Comisión Federal de Electricidad (CFE) e impedir la instalación de medidores digitales. Este movimiento se ha extendido por el Distrito Federal, Estado de México, Chiapas, Campeche, Veracruz y Oaxaca.²²

²² Cfr. Fernando Camacho Servín, “Asamblea de usuario de electricidad hará campaña de desobediencia civil”, *La Jornada*, sábado 3 de mayo de 2014, p.10.

En casos urgentes no es necesario esperar a que se agote el recurso legal, si un grupo religioso es reprimido éste no esperará oponerse con métodos políticos normales.

Por último, la tercera condición para aplicar la desobediencia civil consiste en la *moderación*, que en algunos casos es necesaria, no es válido rebasar límites en acciones no violentas simultáneas, pero esta situación es un caso peculiar. Si una minoría no es oída al ser violado un derecho básico tiene la opción de la desobediencia civil –ya ha cumplido con las dos condiciones previas–, lo mismo puede suceder con otra minoría que viviera la mismas condiciones, o con una tercera. Si muchas minorías desobedecen simultáneamente se viviría un caos social; por tanto, se requiere moderación para no socavar la eficacia de una Constitución justa. Hay un límite real de los tribunales públicos para tratar todos los temas de disenso, ya no estará claro ni preciso el sentido de justicia de la mayoría. Este límite de los tribunales se refleja en un límite a la desobediencia, porque pierde su posible eficacia. Hay otra opción para lograr éxito: una alianza entre las minorías.

Quando hay muchas demandas igualmente fundamentadas, que en conjunto exceden de límites permitidos, ha de adoptarse algún plan justo, de modo que todas sean consideradas equitativamente. En los casos sencillos de demandas de bienes indivisibles y fijados en número, la solución justa sería una rotación o sorteo cuando el número de demandas igualmente válidas sea demasiado grande. Pero esta clase de recurso es completamente irreal en este caso. Lo que parece indicado es un entendimiento político entre las minorías que sufren injusticia.²³

La aparente extraña solución de la rotación proviene del enfoque de David Lyons, quien establece un esquema para que los procedimientos sean eficientes. Rawls propone una coordinación de esfuerzos para no exceder los límites de la desobediencia. Lo que interesa en el tema es que el derecho a disentir de un grupo también lo tienen otros y es necesario buscar una solución.

Los límites no terminan acá, hay otro punto a considerar: es necesario pensar en los daños a terceros. Además, a pesar de tener el dere-

²³ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 340.

cho de desobedecer es prudente pensar si esa conducta no generará represalias de la mayoría, hay que analizar si la acción será eficaz, no se trata de actuar por actuar, sino de conseguir los fines previstos: eliminar una injusticia.

Las puntualizaciones realizadas en este texto coinciden con la importancia que Antonio Lastra da al pensamiento de Rawls:

Criticado por quienes han visto en su *Teoría de la justicia* sólo una coherencia procedimental al margen de la tradición filosófica de la verdad, Rawls no era ajeno a la trascendencia que la “Desobediencia civil” prestaba a la *Teoría de la justicia*, aun cuando se limitara a una “teoría constitucional”. En sus escritos sobre la religión, recientemente publicados, es posible descubrir las raíces de una escritura constitucional incuestionablemente basada en la decencia última de las cosas.²⁴

Hay injusticias que ocurren en las relaciones internacionales de los Estados, por ejemplo, durante la guerra.

Responsabilidad ciudadana ante injusticias en la relación entre Estados

El esquema presentado para resolver el conflicto –entre la obligación de obedecer a la legislación y el de luchar por la justicia– dentro del Estado, no es aplicable directamente ante la situación internacional.

Para hablar de desobediencia civil o de otra acción no violenta se hacen necesarias dos condiciones previas: en primer lugar ya se han deducido los principios de la justicia en la sociedad doméstica –en el interior de los Estados–, en segundo término, anteriormente se han adoptado los principios del deber natural de las personas. Una vez cubiertos estos dos requisitos se puede considerar que los grupos son representativos de las diversas naciones que han de elegir los principios que rijan las reivindicaciones entre los Estados.

²⁴ Antonio Lastra, *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 36.

Rawls recurre al mismo recurso previo al establecimiento de los dos principios en la sociedad bien ordenada, el “velo de la ignorancia”; en paralelo, los grupos representativos están privados de cierta información: no saben las circunstancias de su propia sociedad, su poder, ni el lugar que el grupo tiene dentro de la sociedad. Las partes que representan a los Estados sólo conocen lo necesario para proteger sus intereses. Esta posición original anula las predisposiciones del destino histórico, equivalente a la “lotería de la vida” de la sociedad doméstica nacional.

Rawls considera que en tales circunstancias se adoptarían una serie de principios, mientras que, si se violan es legítimo el rechazo de conciencia, no ubica acá a la desobediencia. Por tanto, es oportuno enumerar tales principios. En primer lugar se establecería la igualdad: “El principio básico de la ley de las naciones es un principio de igualdad. Los pueblos independientes, organizados en Estados, tienen ciertos derechos fundamentales iguales”.²⁵ De esta idea se deriva el principio de autodeterminación: cada pueblo tiene el derecho de decidir sus asuntos sin la intervención de otros pueblos. También emana de acá el derecho a la propia defensa para contrarrestar un ataque, así como el derecho a formar alianzas defensivas. Surge también el principio de respetar los tratados siempre que éstos tengan un contenido congruente con los principios que regulan las relaciones entre los Estados. Además de las ideas anteriores existirían principios a seguir en el desarrollo de la guerra, no todos los medios son válidos, en una lid justa hay formas de violencia rechazables.

El objetivo de la guerra es una paz justa; por tanto, no son aceptables situaciones que destruyan la posibilidad de paz o un desprecio de la vida humana que ponga en peligro la propia vida o la de los otros. Una nación se comportará de tal manera que mantenga sus instituciones justas, no busque el poder mundial ni la gloria nacional, no inicie una guerra para obtener beneficio económico ni para adquirir otros territorios.

Si una persona tiene la obligación de participar en una guerra que no toma en cuenta los principios anteriores, tiene la posibilidad de presentar un rechazo de conciencia, y en este caso, no lo hace por causas religiosas sino por motivos políticos.

²⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 344.

Por tanto, si a un soldado se le ordena participar en ciertos actos de guerra ilícitos, puede negarse a ello si razonable y conscientemente cree que se violan los principios que se aplican a la conducta en la guerra. Puede objetar que su deber natural de no hacerse agente de una injusticia grave y maligna para otro pesa más que su deber de obediencia.²⁶

“Pesa más” es la expresión clave en el tema que nos ocupa, en estas conductas, es esencial el conflicto de deberes con la justicia.

¿Un ciudadano tiene la obligación de incorporarse al ejército durante la guerra? Los criterios a tener en cuenta para dar la respuesta son: el objeto de la guerra y cómo se lleva a cabo la misma. Si se trata de un Estado donde hay conscripción el ciudadano debe evaluar su situación al cumplir con el deber del servicio militar. Sería obligatorio por motivos de seguridad nacional, que, en la teoría de Rawls, significa mantener instituciones justas. “La conscripción sólo es permisible si se hace necesaria para la defensa de la libertad misma, incluyendo aquí no sólo las libertades de los ciudadanos de la sociedad en cuestión, sino también las de las otras personas de otras sociedades”.²⁷

La conscripción va contra las libertades de los ciudadanos, pero es válida en el caso citado, siempre que no sea instrumento de invasiones injustificadas; es un momento en el que los ciudadanos comparten las cargas de la defensa nacional, necesaria por ataques externos injustificados. Rawls tiene claro que incluso en una sociedad justa la exigencia anterior es una adversidad impuesta, inevitable; lo que sí se puede evitar es que este deber lo cumpla una clase social o un sector social desfavorecido, debe ser un perjuicio para todos.

Pero ¿puede el objetivo de una guerra justificar que un ciudadano se niegue a formar parte del ejército en un país donde hay conscripción? En Rawls sí; entiende que si el objetivo de la guerra es obtener un beneficio económico o mayor poder nacional el ciudadano puede presentar objeción.

Otra causa hace legítima la resistencia del ciudadano: los medios empleados al hacer la guerra. Si la ley moral de la guerra no se cumple, el ciudadano puede negarse al servicio militar obligatorio; inclu-

²⁶ *Ibid.*, p. 345.

²⁷ *Idem.*

so si ya forma parte del ejército y se le indica que realice actos contrarios a la citada moral, puede negarse. Más aún:

En realidad, si los objetivos del conflicto son lo bastante dudosos y la posibilidad de recibir órdenes injustas lo bastante grande, tenemos no sólo el derecho sino también el deber de negarnos. Desde luego, la conducta y los objetivos de los Estados al emprender la guerra, en especial los Estados grandes y poderosos, en algunas circunstancias probablemente serán tan injustos que nos veremos obligados a deducir que en el futuro previsible deberemos rechazar por completo el servicio militar.²⁸

Así ha sucedido en el ejército israelí; la 8200 unidad israelí, especializada en ciberdefensas y escuchas, es similar a la Agencia Nacional de Seguridad de Estados Unidos. En septiembre de 2014, soldados y 43 oficiales pertenecientes a ese organismo escribieron una carta al ministro Benjamin Netanyahu y al jefe de Estado Mayor israelí, Benny Gantz, en la que explicaron que no volverán a vestir el uniforme para evitar participar en las injusticias que se cometen contra los palestinos. Se oponen a las conductas militares que rigen la vida de millones de palestinos, a la colonización y a la hipocresía política que habla de necesidad de seguridad cuando lo deseado es mantener la ocupación.²⁹

Rawls acepta la guerra justa por legítima defensa, pero no por los motivos ya expuestos, ni por cualquier medio, como el empleo de armas nucleares. En *El derecho de gentes* establece los principios para la conducción de la guerra,³⁰ su análisis escapa al objetivo de este capítulo. En *Teoría de la justicia* llama a una actitud ciudadana crítica, donde se cuestionen las decisiones de los Estados: “Se hace tanto más necesaria una voluntad general de resistir a las exigencias de los Estados” –aplicación sagaz del vocabulario de Rousseau.

El tema está abierto, incluso partiendo de Rawls, tal como lo muestra el trabajo de Daniel Markovits, quien privilegia el concepto

²⁸ *Ibid.*, p. 346.

²⁹ Cfr. Agence France Presse, “Se rebelan 43 soldados israelíes contra ofensiva de Tel Aviv en Gaza”, *La Jornada*, sábado 13 de septiembre de 2014, p. 20.

³⁰ Cfr. John Rawls, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 112.

“democrático” dentro de la postura rawlsiana y pospone el adjetivo “liberal”.³¹ Invitación a seguir pensando.

Desde el presente hacia un futuro más justo

Walzer expresa de manera sintética la tarea por realizar si se desea un mundo más justo:

Si hay que proteger a los hombres y las mujeres de todo el mundo frente a las catástrofes de origen humano de la vida colectiva, frente a las matanzas y las muertes en las que están involucrados Estados, empresas e individuos, necesitamos poner nombre a todos los agentes: a quienes no deberían haber hecho lo que hicieron, a quienes deberían haber hecho lo que no hicieron y a quienes deben actuar ahora por culpa de lo que los otros hicieron y no hicieron. Y tenemos que intentar definir con la mayor concreción posible lo que significa “actuar ahora”: ¿cuál es el rango posible de acciones legítimas?³²

El siglo XXI se ha caracterizado por diversos movimientos no violentos. El libro *¡Indignaos!*, publicado en 2010 por Stéphane Hessel, sirvió de inspiración para dar nombre a la acción de marchas, ocupaciones y acampadas urbanas. En octubre de 2011 la protesta mundial de los indignados se realizó en mil ciudades de ochenta países. En ese momento los jóvenes tuvieron que hacer frente a su presente y se sintieron víctimas de una sociedad donde no había trabajo o era precario, con dificultades en el acceso a los estudios y a la vivienda, con el pronóstico de vivir en peores condiciones que sus padres, a pesar de tener una preparación académica superior. No fue un movimiento de ayuda a pobres, huérfanos o damnificados por desastres naturales, sino una lucha para denunciar una vida con pocas expectativas.

El 15-M reclamó la separación de la Iglesia del Estado, el cierre de las centrales nucleares y de las fábricas de armamento, la aplicación

³¹ Cfr. Daniel Markovits, “Democratic Disobedience”, *The Yale Law Journal*, vol. 114, núm. 8, 2005, pp. 1847-1952.

³² Michael Walzer, *Pensar políticamente*, Madrid, Espasa, 2010, p. 365.

de la tasa Tobin,³³ reforma fiscal favorable para las rentas básicas y la moralización de la actividad política.

En la plaza Syntagma de Atenas y en muchos otros lugares se ejerció democracia directa al hacer que la palabra pasara de una persona a otra, sin tener en cuenta quien era. En Zuccotti Park las decisiones no se tomaron por mayoría, sino por consenso.

Cambio de época, ausencia de fuertes liderazgos, otros métodos; la violencia fue mínima y si bien no hubo amplios resultados concretos, se observó un sector de la población joven con crítica y propuestas. Si se llevan sus ideas a las categorías de los derechos humanos, lucharon por los mismos: derecho a la educación, a la vivienda, a un salario justo, a seguridad social, entre muchos.

Los derechos económicos ocupan un lugar central en el presente y determinan el estilo de vida futuro

Si las metas están alrededor de la calidad de vida donde sean realidad los derechos humanos, el crecimiento no es la opción porque tal como está el modelo, no hay trabajo para todos y el deterioro del planeta es creciente. Una economía al servicio de las personas y de la Tierra necesita estar conducida por los representantes de los ciudadanos, los políticos, actuando mediante los mecanismos del Estado; esto exige regresar a controles abandonados, dejados en manos del mercado.

En este libro se ha hablado poco del decrecimiento como opción para hacer realidad los derechos económicos, pero es una actitud asumida por diversos intelectuales. El crecimiento no ha disminuido el hambre ni ha brindado vivienda digna, por el contrario, ha aumentado la desigualdad, consumiendo recursos y llenado de residuos. Las ideas básicas de este movimiento son:

- *Redefinir* las ideas de riqueza y pobreza, donde la “vida buena” el “buen vivir”, el “florecimiento” ocupen un lugar más importante que el ingreso, porque no todos los bienes necesarios tendrían un costo.
- *Reestructurar* el aparato productivo, lo que implica sustituir los recursos no renovables por renovables, regular las diversas

³³ La tasa Tobin o impuesto a las transacciones financieras propuesto por James Tobin en la Universidad de Princeton, en 1971, fue creado con el objetivo de limitar la volatilidad de los mercados cambiarios internacionales.

etapas de la producción y la distribución con empleo de menos transporte, lo que conduce a la relocalización.

- *Localizar*: devolver el anclaje local a la economía y la política.
- *Reducir* el consumo excesivo personal y grupal, ya sea público o privado, lo que exige reutilizar e impedir la “obsolescencia programada”.
- *Buscar* menos bienes, más relaciones, más tiempo libre.

Las respuestas a los desafíos pueden ser sencillas, como la resolución individual de adoptar un estilo de vida más sobrio, participar en asociaciones comunitarias como aquellas que cuidan jardines de barrio o sostienen comedores, que no tienen por qué ser gratuitos, pero necesitan ser realizados para cubrir una carencia, mediante el apoyo de unos a otros.

Paul Ariès propone la gratuidad del agua, el transporte público, la comida en las escuelas, los servicios funerarios, la electricidad y la educación. Los bienes podrían adquirirse con monedas locales, nacionales, regionales o por servicios gratuitos.³⁴

Una moneda local o complementaria permite satisfacer las necesidades de un grupo que no está sujeto a la inestabilidad económica. Son producidas y gestionadas en una localidad, lo que favorece la cooperación, la confianza y la solidaridad, suelen perder valor con el tiempo, se “oxidan” para evitar la acumulación, favorecen que el dinero circule, aumentan el desarrollo e intercambio, pueden combatir crisis financieras y monetarias, permiten el acceso al crédito, evitan que la riqueza abandone el lugar. Son ejemplos de monedas locales: el Wir de Suiza, el Wörgl en Austria, el Bristol Pound, de la localidad de Bristol, el Eco de Cataluña con su red Ecoarxa, la cual sufre la oxidación de 5% al año si no es utilizable y el Puma de Sevilla con sus 5 “R”: relocalizar, redistribuir, reducir, reutilizar, reciclar. Son opciones, posibles soluciones aplicables junto con medidas nacionales y regionales a las que no hay que renunciar.

La información, la toma de conciencia sobre la responsabilidad individual y social puede mitigar el hambre. Para la FAO, 50% de la pro-

³⁴ Cfr. Paul Ariès, “Transición hacia el decrecimiento”, disponible en <www.decrecimiento.info/2011/10/transicion-hacia-el-decrecimiento-paul.html>.

ducción alimentaria no se ingiere; ante esto se necesitan políticas de control de producción, almacenamiento, distribución y calidad nutricional, junto a campesinos informados con capacidad de elegir qué semillas mantendrán o dejarán que se modifiquen, como hicieron sus ancestros; mientras la industria incluya entre sus objetivos pensar a corto y largo plazo con responsabilidad social.

Los derechos humanos pueden ser pensados desde dos puntos de vista: en primer lugar, son una *orientación ético política* donde se protege la dignidad humana, la perspectiva de género y las diferencias culturales, entre otros tópicos; en segundo término, son *ideas ignoradas*, porque se puede constatar cada día cómo la realidad social, política y económica, prescinde de ellos; ambos aspectos han sido incluidos en un libro. Una tercera noción se hizo necesaria: la legalidad es indispensable para insertar las ideas en la práctica cotidiana, así el *derecho* aparece como un puente entre las abstracciones teóricas reclamadas por los filósofos y los atropellos de quienes ignoran el respeto que merece cada hombre y cada mujer; las normas nacionales e internacionales sobre derechos humanos permiten exigir que la justicia esté encarnada.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Agence France Presse, “Se rebelan 43 soldados israelíes contra ofensiva de Tel Aviv en Gaza”, *La Jornada*, sábado 13 de septiembre de 2014.
- Acosta, Alberto, *Buen vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Quito, Abya-Yala, 2012.
- _____, *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala, 2009.
- Álvarez, José Luis *et al.*, “El conflicto cultural y religioso. Aproximación etiológica”, en José Luis Álvarez Castillo y Miquel Àngel Es-somba Gelabert (coords.), *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*, Barcelona, Graó, 2012, pp. 29-30.
- Ariès, Paul, “Transición hacia el decrecimiento”, disponible en <www.decrecimiento.info/2011/10/transicion-hacia-el-decrecimiento-paul.html>.
- Ayala, Juan Carlos, *Tres caras de la identidad. Criterios para una filosofía aplicada*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- Ballinas, Víctor y Andrea Becerril, “El *ombudsman* nacional recibió varias críticas al comparecer ayer en el Senado”, *La Jornada*, 21 de mayo de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/05/21/politica/003n1pol>>.
- Baumann, Gerd, *El enigma multicultural*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Bellinghausen, Hermann, “El trabajo estúpido”, *La Jornada*, 6 de octubre de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/10/06/opinion/a10a1cul>>.

- _____, “Oran esta noche en El Quemado wixaritari y coras contra la destrucción de Wirikuta”, *La Jornada*, 7 de febrero de 2012.
- _____, “Wirikuta no se vende; se ama y se defiende”, *La Jornada*, 8 de febrero de 2012, p. 42.
- Bendesky, León “Riqueza y desperdicio” en <<http://www.jornada.unam.mx/2011/10/24/economía/027a1eco>>.
- Bergson, Henri, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963.
- _____, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, México, Porrúa, 1990.
- Biblia, trad. Agustín Magaña Méndez, México, Ediciones Paulinas, 2004.
- Beuchot, Mauricio, “La educación en derechos humanos: sus bases filosóficas”, en Virginia Aspe (coord.) *Filosofía política y derechos humanos en el México contemporáneo*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2005, pp. 177-190.
- Bush, George W., “Último aviso a Saddam Hussein”, disponible en <<http://www.retoricas.com/2009/06/ultimo-discurso-bush-antes-ataque-irak.html>>.
- Camacho Servín, Fernando, “Asamblea de usuario de electricidad hará campaña de desobediencia civil”, *La Jornada*, sábado 3 de mayo de 2014, p.10.
- Castellanos, Belén, “Heidegger y la ecología profunda”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 30, Universidad Complutense de Madrid, 2011, disponible en <<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/belencastellanos.pdf>>.
- Castro, Roberto, *La vida en la adversidad: el significado de la salud y la reproducción en la pobreza*, Cuernavaca, UNAM, 2002.
- Cátedra Unesco / UNAM, *Proyecto de Carta de Derechos Humanos Emergentes*, México, UNAM, 2004.
- De Buen, Néstor, “La reforma laboral en visión empresarial”, *La Jornada*, año 29, núm. 10195, México, 23 de diciembre de 2012, p. 31.
- De Oriol, Mónica “La mujer tiene que tener la vida familiar resuelta para progresar”, *El País*, Sección Economía, 3 de octubre de 2014, disponible en <economía.elpais.com/economía/2014/10/03/actualidad/1412326048_724867.html>.

- Dieterlen, Paulette, “Los derechos humanos en el ámbito de las teorías de la justicia distributiva”, Luis Orcí y Víctor Manuel Martínez (coords.), *Los derechos humanos económicos, sociales y culturales*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2007.
- Douglas, Mary, *Estilos de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- Dussel, Enrique, “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad: historias, experiencias y utopías*, México, Plaza y Valdés, 2010, pp. 39-70.
- Enciso, Angélica, “El pueblo wixárika pidió amparo contra FirstMajestic y la filial mexicana Real Bonanza”, *La Jornada*, 4 de octubre de 2012.
- Enríquez, José, “El derecho internacional económico bajo crítica”, *Vniversitas*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, núm. 110, 2005, p. 322, disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82511008>>.
- Esquirol, Josep, *Uno mismo y los otros*, Barcelona, Herder, 2005.
- Ferrer, Urbano, “El élan vital como acción creadora y como conocimiento, en Bergson”, *Estudios Filosóficos*, vol. XXXVIII, núm. 108, Valladolid, mayo-agosto de 1989, pp. 359-374.
- Fisas, Vicenç, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria / Unesco, 2006.
- Galtung, Johan, *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*, México, Trascend University Press, 2004.
- _____, *La meta es el camino. Gandhi hoy*, México, Trascend Peace University, 2008.
- _____, *Juan sin tierra*, México, Trascend Peace University, 2008.
- _____, *50 años, 25 paisajes intelectuales explorados*, México, Trascend University Press, 2009.
- _____, *La caída del Imperio de los EE.UU. ¿Y luego qué?* México, Trascend Peace University, 2010.
- García González, Dora Elvira, “La desobediencia civil como recurso de la sociedad civil para el alcance de la justicia”, *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 15, México, Universidad Autónoma Metropolitana, enero-julio de 2006, pp. 25-64.

- García Ramírez, Sergio, *México y la Corte Iberoamericana de Derechos Humanos. Veinticinco años de jurisprudencia*, México, UNAM, 2008.
- García, Ernest, “Los límites desbordados. Sustentabilidad y decrecimiento”, en *Trayectorias*, vol. IX, núm. 24, Universidad Autónoma de Nuevo León, mayo-agosto 2007.
- Garretón, Roberto, “Los obstáculos para la eficacia de los DESC en América Latina y el derecho internacional”, en Gonzalo Abad-Ortiz, *Los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) en América Latina: obstáculos para su eficacia y principales instrumentos internacionales*, México, Unesco, 2003, pp. 1-6.
- Garzón Valdés, Ernesto, *Instituciones suicidas*, México, Paidós, 2000.
- Goleman, Daniel, *Inteligencia ecológica*, México, Vergara, 2009.
- Gómez Mena, Carolina, “Con *Las Cruces* se cometerá no sólo *ecocidio*, también *etnocidio*, advierten”, *La Jornada*, miércoles 26 de marzo de 2014, p. 36, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/03/26/sociedad/036n2soc>>.
- Gros Espiell, Héctor, “Universalidad de los derechos humanos y diversidades culturales”, 2011, disponible en <<http://www.Unesco.org/issj/rics/158/grosespiellspa.html>>.
- Gudynas, Eduardo, “Desarrollo, derechos de la Naturaleza y buen vivir después de Montecristi”, en Gabriela Weber (ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, Quito, Centro de Investigaciones CIUDAD / Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, 2011, pp. 83-102.
- Guerra González, María del Rosario, *Iguales y diferentes: derechos humanos y diversidad*, México, Torres y Asociados, 2008.
- _____, “Evolución de las teorías de la justicia respecto a los derechos humanos ya formulados y con los futuros derechos”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, núm. 21, enero junio 2011.
- Hanicotte, Robert, *Devoirs de l’homme et constitutions - Contribution à une théorie générale du devoir*, París, L’Harmattan, 2007.
- Henríquez, Alfonso, “Peter Singer y la Ecología Profunda”, *Nómas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, núm. 32, Universidad Complutense de Madrid, 2011.

- Henríquez, Elio, “Comerciantes de Chiapas se declaran en desobediencia civil contra impuestos”, *La Jornada*, jueves 3 de julio de 2014.
- Hernández Valdez, Alfonso, “La acción grupal como una forma de justificar la desobediencia civil: una relectura de Rawls, Walzer y Kymlicka”, *Espiral*, vol. 8, núm. 23, Universidad de Guadalajara, enero-abril de 2002, pp. 33-74.
- Hernández, Andrés, *La teoría ética de Amartya Sen*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2006.
- Houtart, Francois, *El bien común de la humanidad*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2013.
- Inagaki, Ryosuke, “Los derechos humanos en Japón”, en Paul Ricoeur (comp.), *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Unesco, 1985, pp. 201-216.
- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.
- Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Kelly, Petra, *Por un futuro alternativo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Kramer, Ann, *Derechos humanos ¿quién decide?*, Madrid, Morata, 2010.
- Krippner, Stanley, “La tierra viviente y las tradiciones de los chamanes”, en James Swan, *El poder de los lugares*, México, Tomo, 2004, pp. 51-58.
- Kwant, Remy C. *Filosofía del trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1967.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós (Estado y Sociedad), 1996.
- Lastra, Antonio, *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, Madrid, Tecnos, 2012.
- Latouche, Serge, *Sobrevivir al desarrollo*, Barcelona, Icaria, 2007.
- Lazo, Pablo, “Crítica de la fetichización de la cultura única y la identidad universal”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Epistemología de las identidades. Reflexione en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010, pp. 147-175.
- Locke, John, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- Lovelock, James, *A New Look at Life on Earth*, 1979.

- _____, *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está revelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Barcelona, Planeta, 2007.
- _____, *Whats is Gaia?*, Oxford University Press, 1988.
- Luna, Florencia, *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Margalit, Avishai, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 2010.
- Markovits, Daniel, “Democratic Disobedience”, *The Yale Law Journal*, vol. 114, núm. 8, 2005, pp. 1847-1952.
- Méndez, Alfredo, “Determina juzgado que los hospitales privados sean considerados autoridad”, *La Jornada*, año 30, núm. 10461, México, jueves 19 de septiembre de 2013, p. 47.
- Moheno, César, “Los beneficios del sueño”, en *La Jornada*, México, 10 de febrero de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/02/10/opinion/a11a1cul>>.
- Monge, Yolanda, “¿Se han proporcionado fármacos suficientes para causarle la muerte?”, *El País*, año XXXIX, núm. 13.454, sábado 3 de mayo de 2014, p. 8.
- Morin, Edgar, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Unesco, 1999.
- Morin, Edgar, Nicolescu Basarab *et al.*, *Carta de la Transdisciplinariedad*. Convento de Arrábida, noviembre de 1994, disponible en <<http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>>.
- Moyano Bonilla, César, “El derecho a un medio ambiente sano”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado de la UNAM*, núm. 82, 2011, disponible en <www.juridicas.unam.mx/publica/rev/boletin/cont/82/art/art9.htm>.
- Museo Mesoamericano de Jade, San Cristóbal de las Casas, disponible en <<http://www.eljade.com/>>.
- Nicolescu, Basarab, *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, París, Du Rocher, 1998.
- Nussbaum, Martha, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002.
- _____, *La terapia del deseo*, Barcelona, Paidós, 2003.
- _____, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- _____, *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, México, Tusquets, 2010.

- _____, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós, 2012.
- Olivares Alonso, Emir, “Víctimas y ONG lanzan campaña para combatir la impunidad y evitar más casos”, *La Jornada*, 6 de mayo de 2014, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/05/06/sociedad/035nlsoc>>.
- Olivé, León “Las identidades en la globalización”, en Rafael Loyola, Tomás Calvillo y Abdelghani Chehbouni (coords.), *Diálogo entre civilizaciones*, México, UNAM, 2010, pp. 123-132.
- Oviedo Freire, Atawalpa, *Buen vivir. Sumak kawsay. Reforma capitalista y revolución alter-nativa*, Buenos Aires, Fundación CICCUS, 2013.
- Pandeya, Ram Chandra “Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindú”, en Paul Ricoeur (comp.), *Fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Barcelona, Unesco, 1985, pp. 295-307.
- Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997.
- _____, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Herder, 2006.
- _____, *La puerta estrecha del conocimiento*, Barcelona, Herder, 2009.
- Passet, René, *Las grandes representaciones del mundo de la economía a lo largo de la historia*, Madrid, Clave Intercultural, 2013.
- Patella, Pietro, *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México, Plaza y Valdés, 2002.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1999.
- Pérez Alfonso, Jorge, “Acata Coyotepec orden de respetar derechos electorales de las mujeres”, *La Jornada*, México, miércoles 19 de marzo de 2014, p. 31, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/03/19/estados/031n1est>>.
- Pérez de la Cruz, Rosa Elena, “Filosofía, interculturalidad y ciudadanía”, en Jaime Labastida y Violeta Aréchiga (coords.), *Identidad y diferencia. El pasado y el presente*, t. 2, México, Siglo XXI / Asociación Filosófica de México, 2010, pp. 399-409.
- Poniatowska, Elena, “Alas de maguey: la batalla de Eufrosina Cruz Mendoza”, *La Jornada*, año 29, núm. 10146, México, 4 de noviembre de 2012.

- Pulido Herráez, Begoña y Carlos Huamán (coords.), *Mito, utopía y memoria en las literaturas bolivianas*, México, UNAM, 2013.
- Rabossi, Eduardo, “El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico”, en David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo Veintiuno, 1991, pp. 198-221.
- Rawls, John, *Liberalismo político*, México, FCE, 1996.
- _____, “El derecho de gentes”, *Isegoría*, Madrid, mayo, 1997, pp. 5-36.
- _____, *Una teoría de la justicia*, México, FCE, 1997.
- _____, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- _____, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2002.
- Ridoux, Nicolás, “Por una vida más frugal”, disponible en <http://www.elpais.com/articulo/opinion/vida/frugal/elpepiopi/20090321elpepiopi_12/Tes?print=1>.
- Roca, Juan, *Qué son los objetores de conciencia*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977.
- Rorty, Richard, “Derechos humanos racionalidad y sentimentalismo”, *Praxis Filosófica, Ética y Política*, núm. 5 de octubre de 1995, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, disponible en <<http://cesareslava.files.wordpress.com/2008/07/rorty-derechos-humanos-6.pdf>>.
- _____, *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Sánchez Vega, Miguel, “Estudio comparado de la concepción mecánica del animal y su fundamento, en Gómez Pereira y Renato Descartes”, disponible en <<http://www.filosofia.org/cla/per/1954vega5.htm>>.
- Sánchez, Alejandro, “Basarab Nicolescu en Xalapa. Un sentimiento de cercanía”, en Cristina Núñez, Irmgard Rehaag *et al.* (comps.), *Transdisciplinariedad y sostenibilidad. Encuentro con Basarab Nicolescu*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, Editores de la Nada, 2011, pp.73-74.
- Santos Rego, Miguel Anxo, “La educación intercultural en una era global. ¿Podemos reconstruir una nueva ciudadanía?”, en José Luis Álvarez Castillo y Miquel Àngel Essomba Gelabert (coords.), *Dioses en las aulas. Educación y diálogo interreligioso*, Barcelona, Graó, 2012, pp. 109-122.

- Scanlon, Thomas, *Lo que nos debemos unos a otros*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 2012.
- Sen, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós ibérica, 1997.
- _____, “Ética de la empresa y desarrollo económico”, en Adela Cortina, *Construir confianza*, Madrid, Trotta, 2003.
- _____, *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Capellades, Katz, 2007.
- _____, “El capitalismo más allá de la crisis”, en *Letras Libres*, año XI, núm. 125, México, mayo de 2009.
- _____, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2010.
- Shiva, Vandana, *¿Proteger o expoliar?: los derechos de propiedad intelectual*, Barcelona, Intermón Oxfam, 2003.
- _____, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999.
- Spencer, Herbert, *La justicia*, Madrid, La España Moderna, s. a.
- Thoreau, Henry, *Desobediencia civil*, México, Tumbon, 2012.
- Tolstoi, León Nikolaievich, *Guerra y paz*, en *Obras completas*, t. 1, Madrid, Aguilar, 2003.
- Tortuero, José Luis, “Prestaciones económicas de la seguridad social: incapacidad temporal, maternidad, incapacidad permanente, jubilación, muerte y supervivencia”, en Néstor de Buen Lozano y Emilio Morgado (coords.), *Instituciones de derecho del trabajo y de la seguridad social*, México, UNAM, 1997.
- Van Parijs, Philippe, *La renta básica, una medida eficaz para luchar contra la pobreza*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Varela, Francisco y Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.
- Walzer, Michael, *Pensar políticamente*, Madrid, Espasa, 2010.
- Yunus, Muhammad, *El banquero de los pobres*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl, *La Pachamama y el humano*, Buenos Aires, Colihué / Asociación Madres de Plaza de Mayo, 2011.

Documentos jurídicos

Bolivia, Constitución de Bolivia, disponible en <<http://pdba.georgetown.edu/constitutions/bolivia/bolivia09.html>>.

Bolivia, Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, disponible en <http://somossur.net/documentos/ley_madretierra_aprobado_senado2012.pdf>.

Chile, Santiago de, Londres 38, Espacio de memorias, Acta del Proceso judicial y los secuestros y desaparición forzada, disponible en <www.londres38.cl/1937/articulos-94230_recurso_1.pdf>.

Ecuador, Constitución del Ecuador, disponible en <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>.

México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, “Recomendación No. 56/2012 Sobre la violación de los derechos humanos colectivos a la consulta, uso y disfrute de los territorios indígenas, identidad cultural, medio ambiente sano, agua potable y saneamiento y protección de la salud del pueblo wixárika en Wirikuta”, México, D.F., septiembre de 2012, disponible en <http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Recomendaciones/2012_056.pdf>.

México, *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, disponible en <www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/html/1.htm>.

México, Gobierno Federal-Sedesol, Primera encuesta nacional sobre discriminación en México, disponible en <www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminacion.htm>.

México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Contenido de la versión taquigráfica de la sesión pública ordinaria del pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, celebrada el lunes 2 de septiembre de 2013*, en <www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/02092013PO.pdf>.

OEA, Convención Americana sobre Derechos Humanos, disponible en <www.oas.org/dil/esp/tratados_B32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf>.

OEA-Corte Interamericana de Derechos Humanos, “Caso Cabrera García y Montiel Flores vs. México”, disponible en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_220_esp.pdf>.

- OEA, Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre, disponible en <www.oas.org/es/cidh/mandato/Basicos/declaracion.asp>.
- ONU-Asamblea General, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, disponible en <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf>.
- ONU-Asamblea General, Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/desarrollo.htm>>.
- ONU-Asamblea General, Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/minorias.htm>>.
- ONU-Asamblea General, Declaración Universal de Derechos Humanos, disponible en <www.un.org/es/documents/udhr/>.
- ONU-Asamblea General, *Día Internacional de la Madre Tierra*, disponible en <<http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/63/278>>.
- ONU-Asamblea General, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), disponible en <<http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>>.
- ONU-Consejo de Seguridad S/RES/1973 (2011), 17 de marzo de 2011 disponible en <http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/sede/dv/sede_240511unscres1973/_sede_240511unscres1973_es.pdf>.
- ONU-OIT, Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países independientes, disponible en <http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>.
- ONU-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), “Las cifras sobre la pobreza”, disponible en <http://www.teamstoendpoverty.org/wq_pages/es/visages/chiffres.php>.
- ONU-Unesco, Convención sobre la protección y promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, disponible en <<http://www.Unesco.org/new/es/culture/themes/cultural-diversity/cultural-expressions/theconvencion/convention-text/>>.

ONU-Unesco, Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos, disponible en <<http://www.valenciatercermilenio.org/ingles/activi/activi2e.html>>.

ONU-Unesco, Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural, disponible en <<http://www.cdi.gob.mx/lenguamaterna/declaracionuniv.pdf>>.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. REFLEXIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DERECHOS HUMANOS	17
Necesidad de señalar conceptos equívocos	17
Los derechos humanos como exigencias ante el poder de la autoridad: la utopía como faro nacional e internacional	21
Derechos y deberes humanos como exigencias globales . . .	31
Derechos y deberes humanos en el planteamiento de Sen: la herencia kantiana	34
Hacia la caracterización de un concepto de derechos humanos, su base epistémica	42
II. DERECHOS CULTURALES: INEVITABLE ANCLAJE EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO	55
Oscilación entre lo global y lo local	55
Soportes inconscientes de cada cultura	66
Defensa de la diversidad cultural	76
Límites a prácticas culturales	85
III. DERECHOS DE LOS ANIMALES Y DE LA NATURALEZA PARALELOS A LOS DERECHOS HUMANOS	95
Exclusión de los animales, actual inclusión en teorías de la justicia	96
	211

Seres vivos como conscientes en el evolucionismo vitalista de Bergson	105
Derechos de la Naturaleza	112
Propuestas como parte de las obligaciones humanas para respetar la Naturaleza	126
 IV. DERECHOS ECONÓMICOS	 129
Concepto de derechos económicos empleado	130
Situación económica desigual injusta y depredadora: posible cambio	136
Diálogo entre Rawls, Scanlon y Sen sobre bienes a repartir	145
Respuestas de Margalit y Yunus	155
Reflexiones a discutir para acercar un mundo incluyente . .	164
Reflexiones a discutir para acercar un mundo incluyente . .	170
 V. REFLEXIONES FINALES: HACIA LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA Y LOS DERECHOS HUMANOS	 175
Mayorías y minorías	175
Responsabilidad ciudadana en una sociedad “bien ordenada”	179
Desobediencia civil dentro de la sociedad justa	183
Responsabilidad ciudadana ante injusticias en la relación entre Estados	190
Desde el presente hacia un futuro más justo	194
BIBLIOHEMEROGRAFÍA	199

En esta obra se analizan los derechos humanos de las personas y de los pueblos. Se defiende la diversidad cultural y a su vez se establecen límites éticos a las prácticas culturales. Se reflexiona sobre los derechos de los animales excluidos de las teorías de la justicia clásicas e incluidos en la actualidad. La explotación de los animales y de la Naturaleza es propia de un modelo económico depredador,

por ello en este libro se habla, desde otro punto de vista, de los derechos económicos a partir del pensamiento de Rawls, Scanlon, Yunus y Sen.



Colección
rgumentos