

MURMULLOS

Filosofía que descubre la voz de la verdad | Filosóficos

El dar a través
del objeto



¿Cómo educar
para la paz?



Educación
en derechos
humanos
en Colombia



De la violencia
a la cultura
de la paz:
Un camino
sinuoso

Año 4
Número 9
Julio-Diciembre
2015



MURMULLOS

Filosofía que descubre la voz de la verdad Filosóficos



DIRECTOR
Ángel Alonso Salas

EDITORA
María Isabel Gracida Juárez

SECRETARIO TÉCNICO
Mario Alfredo Hernández Sánchez

CONSEJO DE REDACCIÓN
(en orden alfabético)
Marco Antonio Camacho Crispín
Paola María del Consuelo Cruz Sánchez
Jorge Luis Gardea Pichardo
Norma Hortensia Hernández García
Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Mónica Adriana Mendoza González
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél

COMITÉ DICTAMINADOR
(en orden alfabético)
Ángel Alonso Salas (CCH, UNAM)
Aldana Arroyo (UNS, Argentina)
Roberto Arteaga Mac Kinney (CCH, UNAM)
Javier Balladares Gómez (UAM-I)
José Francisco Barrón Tovar (FFyL, UNAM)
Margarita Belandria (ULA, Venezuela)
Jonathan Caudillo Lozano (CCH, UNAM)
Vanessa Caballero de Carranza Ayala (UAH)
Marco Antonio Camacho Crispín (CCH, UNAM)
Marilú Cervantes Badillo (CCH, UNAM)
Francisco Javier Concha Leal
(Colegio de Bachilleres)
Ilyasú Cosío Ramírez (UAM-I)
Maximiliano Gerardo Crespi (UNLP, Argentina)
Paola María del Consuelo Cruz Sánchez
(CCH, UNAM)
Israel de Cuesta Zavala (CCH, UNAM)
Josefina Díaz Guerrero (CCH, UNAM)
Gisela Noelia Fabbian (UNSM, Argentina)
Abel Nicolás Fernández Herrera (CCH, UNAM)
Blanca Estela Figueroa Torres (CCH, UNAM)
Roberto Gandarilla Sánchez (CCH, UNAM)
Jorge Luis Gardea Pichardo (CCH, UNAM)
María del Carmen Gómez Martínez
(FES Acatlán, UNAM)
Maharba Annel González García (CCH, UNAM)
Montserrat Lizeth González García (CCH, UNAM)
Norma Hortensia Hernández García (UAM-I)
Mario Alfredo Hernández Sánchez (UAM-I)
Joel Hernández Otañez (CCH, UNAM)
Oscar David Herrán Salvatti (CCH, UNAM)
Renato Huarte Cuéllar (FFyL, UNAM)
Víctor Carlos Hurtado Estrada (CCH, UNAM)

Contenido

EDITORIAL	4
DOSSIER (Coordinadora del Dossier: Mónica Adriana Mendoza González)	
INTRODUCCIÓN Mendoza González, Mónica Adriana	5
Dalzell Baca, Mariana CON NUESTRO AMOR PODRÍAMOS SALVAR AL MUNDO: GEORGE HARRISON COMO PRECURSOR DE LA CULTURA DE PAZ DESDE LA MÚSICA.	10
Díaz Guerrero, Josefina LA ÉTICA, LUZ INTERIOR EN TIEMPOS DE OSCURIDAD.	27
Galindo Ulloa, Javier ¿CÓMO EDUCAR PARA LA PAZ?	37
Pagliai, Paolo LA EMPRESA, EL BANCO Y LOS DERECHOS HUMANOS. ENTRE CULPA Y RESPONSABILIDAD, LOS MUNDOS DIFÍCILES DE LAS TRANSNACIONALES.	45
Rodríguez, Mc Keon, Lucía Elena LAS VÍAS DE LO ESCOLAR EN TIEMPOS VIOLENTOS. UNA REFLEXIÓN DESDE LA ALTERIDAD	63

Sádaba, Javier
ÉTICA DE LA NO VIOLENCIA 79

DE POLÍTICA Y COTIDIANEIDAD

Núñez Rodríguez, Carlos Juan
DERECHOS COLECTIVOS VS DERECHOS
HUMANOS ¿UNA APORÍA ANTE EL LIBERALISMO? 93

POIESIS

Medinilla Morejón, Norbelis Ernesto
POESÍAS. 109

MURMULLOS LITERARIOS

Barrera Sánchez, Óscar
DON, REGALO Y OBSEQUIO.
LO TRADICIONAL ANTE LO MODERNO
EN EL DAR(SE) A TRAVÉS DEL OBJETO 115

DE REBUS PHILOSOPHIAE

RESEÑA.
Cruz Sánchez, Paola María del Consuelo
INTERPRETACIONES DE LO
METAFÍSICO A LO HISTÓRICO 129

RESEÑA.
Hernández García, Norma Hortensia
EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS
EN COLOMBIA. APROXIMACIÓN DESDE
SUS PRÁCTICAS Y DISCURSOS 132

Rogelio Alonso Laguna (FFyL, UNAM)
Adriana Lamoso (UNS, Argentina)
Sebastián Lomelí Bravo (FFyL, UNAM)
Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa (CCH, UNAM)
Marco Antonio López Ávila (CCH, UNAM)
José Luis López Velázquez (CCH, UNAM)
Alberto Luis López (FES Acatlán, UNAM)
Karina Elizabeth Luna Islas (FFyL, UNAM)
Clara Martínez Molina (UAM-I)
María Laura Medina (UNQ, Argentina)
Mónica Adriana Mendoza González (CCH, UNAM)
Pedro Javier Meza Hernández (UACM)
Neftalí Miranda Pineda (CCH, UNAM)
Víctor Andrés Montero Cam (TELESUP, Perú)
Andrea Mora Martínez (FFyL, UNAM)
Fausto Antonio Moysén Lechuga (CCH, UNAM)
Jesús Nolasco Nájera (CCH, UNAM)
Nancy Núñez (UCV, Venezuela)
Francisco José Ochoa Cabrera (CCH, UNAM)
Agustina Ortiz Soriano
(Universidad de la Ciénega del
Estado de Michoacán de Ocampo)
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguél
(FFyL, UNAM)
Elia Soledad Pérez Neri (CCH, UNAM)
Ausencio Pérez Olvera (IEMS, DF, CCH UNAM)
Arturo Ramos Argott (FES Acatlán, UNAM)
Sonia Rangel Espinosa (CCH, UNAM)
Jorge Armando Reyes Escobar (FFyL, UNAM)
Virginia Sánchez Rivera (CCH, UNAM)
Laura Severa Román Palacios (CCH, UNAM)
María Teresa Alicia Silva y Ortiz
(FES Acatlán, UNAM)
José Gerardo Valero Cano (CCH, UNAM)
Ana María Valle Vázquez (FFyL, UNAM)
Gabriel Vargas Lozano (UAM-I)
Alfonso Vázquez Salazar (UPN)
Luis Antonio Velasco Guzmán (FES Acatlán, UNAM)
Fabiola Vethencourt (UCV, Venezuela)
Carlos David Zafra Reyes (CECyT, IPN)
Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge
(CCH, UNAM)

DISEÑO Y FORMACIÓN
Jorge Flores Figueroa

CORRECCIÓN DE ESTILO
María Isabel Gracida Juárez
Carlos Guerrero Ávila
Jorge Flores Figueroa

Murmillos Filosóficos, año 4, número 9, julio-diciembre de 2015, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, CP 04510, en México, DF, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México, DF, teléfono 5622-0025. Correo electrónico: murmullos.cch@gmail.com

Editora responsable: María Isabel Gracida Juárez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2011-120910301100-102, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

ISSN: 2007-7823. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931,

otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Impresa en la Imprenta de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia 1002, Col. Portales, CP 3300, Delegación Benito Juárez, México, DF, teléfono 5605-2357. Se utilizó papel bond de 90 g para los interiores y de 110 g para los forros. Distribución realizada por la Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 1er. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México, DF, teléfono 5622-0025.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2015 con un tiraje de 500 ejemplares.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
RECTOR

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
SECRETARIO GENERAL

Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa
SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dr. César Iván Astudillo Reyes
SECRETARIO DE SERVICIOS A LA COMUNIDAD

Dra. Mónica González Contró
ABOGADO GENERAL

Lic. Renato Dávalos López
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL



COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Jesús Salinas Herrera
DIRECTOR GENERAL

Ing. Miguel Ángel Rodríguez Chávez
SECRETARIO GENERAL

Dr. Rina Martínez Romero
SECRETARIA ACADÉMICA

Lic. Aurora Araceli Torres Escalera
SECRETARIA ADMINISTRATIVA

Lic. José Ruiz Reynoso
**SECRETARIO DE SERVICIOS
DE APOYO AL APRENDIZAJE**

Mtra. Beatriz A. Almanza Huesca
SECRETARIA DE PLANEACIÓN

C.D. Alejandro Falcon Vilchis
SECRETARIO ESTUDIANTIL

Dr. José Alberto Monzoy Vásquez
SECRETARIO DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES

Lic. María Isabel Gracida Juárez
SECRETARIA DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

M. en I. Juventino Ávila Ramos
SECRETARIO DE INFORMÁTICA

EDITORIAL

EDUCACIÓN PARA LA PAZ

Una educación integral implica la consideración de diversos aspectos en la convivencia de los seres humanos en los que, tanto la escuela como la familia y la sociedad tienen responsabilidades compartidas que se relacionan con una mirada más amplia e integradora que requiere educar para la vida.

Desde hace años, tanto la UNESCO como diferentes currículos escolares han puesto el acento en la importancia de difundir los derechos humanos a través de diversos canales y propuestas. De entre todos los derechos, uno esencial se relaciona con una educación para la paz que vaya más allá de la formación en valores para convertirse en una educación más amplia que responda a la necesidad de que, tanto el alumnado como el profesorado, reflexionen cotidianamente en las aulas, y fuera de ellas, sobre la convivencia en la paz y en los derechos humanos.

En nuestro país, la educación para la paz no ha pasado, lamentablemente, de ser un contenido vacío en distintos documentos. Siendo México un territorio en el que la ausencia de paz es permanente, este rubro no puede ser sólo un contenido más en los programas oficiales; hace falta que el fomento a la igualdad, la justicia, la ética se conviertan en conductas que involucren a la familia, a la cultura, a los medios masivos de comunicación, específicamente a la televisión, la publicidad y la omnipresente comunicación digital.

Educar para la convivencia democrática, con todo lo que implica de respeto a los derechos humanos y a la justicia social, no tiene sentido si sólo permanece como un contenido curricular para que sea atendido por la buena voluntad de un núcleo de docentes; la transmisión de modelos éticos, culturales y sociales, entre otros, no debe ser pasiva sino una invitación permanente a la vida en sociedad donde tanto la familia como los diversos recursos sociales sean inherentes a las actividades educativas en su conjunto.

Es fundamental que el profesorado se pregunte para qué y con qué valores debe formar al alumnado, si éste debe actuar solidariamente en la sociedad; si debe participar en comunidad desde la no-violencia, la aceptación de la diversidad, del laicismo, del respeto al otro; en síntesis, educar para la esperanza y para el desarrollo tanto de la paz personal como de la común incluyendo la educación de las emociones que permitan erradicar cualquier manifestación violenta a través de la prevención.

Dr. Jesús Salinas Herrera

Director General del Colegio de Ciencias y Humanidades

DE LA VIOLENCIA A LA CULTURA DE LA PAZ: UN CAMINO SINUOSO

Por: Mónica Adriana Mendoza González

Las palabras son como monedas que con el uso pierden su troquel, sostenía Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, analogía que bien se puede aplicar a los términos de violencia y paz (como a muchos otros) que han pasado por este camino de ires, venires, usos y abusos; por ello se hace necesario tomar postura al respecto y delimitar sus fronteras. El presente *Dossier de Murmullos Filosóficos* abre la posibilidad de repensar ambos términos en un contexto en el que parecen no alcanzarnos las palabras para describirnos y habitar un mundo preso de acontecimientos cotidianos de derramamiento de sangre y sufrimiento; hechos habituales que se elevan por momentos, como un inexorable de la humanidad, pero que vienen acompañados también del imperativo de tratar de entender los porqués para encontrar los cómo de una vida mejor.

Si bien la paz se ha entendido fundamentalmente como ausencia de guerra, es hasta 1989 en una reunión de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), que se adopta la idea de pronunciarse por una “Cultura de paz”, necesidad surgida de la convicción acerca de que el fomento de la paz no debe limitarse a las relaciones y acuerdos entre naciones, pues el cuestionable “derecho a hacer la guerra” al que algunos gobiernos se niegan a renunciar, no posibilitará integrar a un mayor número de personas fuera de las filas del poder político. Es también en 1989 que David Adams, uno de los más icónicos representantes de la promoción de la cultura de paz, sintetiza en la presentación del *Manifiesto de Sevilla sobre la violencia*, que ésta no es nuestro destino biológico, apoyado en las investigaciones de la antropóloga Margaret Mead, el Manifiesto proclama que “...no existe ningún obstáculo de naturaleza biológica que se oponga inevitablemente a la abolición de la guerra o de cualquier otra forma de violencia institucionalizada... la guerra es una invención social, y .., en su lugar, se puede inventar la paz.” Colocarse bajo esta premisa y expulsar las “pulsiones o tendencias violentas” (que no agresivas), del ADN humano, dota de sentido la lucha por una vida buena que, nos merecemos todas y todos; por ello la noción de cultura de paz



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

adquiere un sentido de construcción histórica y social que debe “mirar globalmente y actuar localmente”. Diez años después *La Declaración y Programa de Acción por una Cultura de Paz*, adoptada por la Asamblea General de la ONU en la Resolución A/53/243 define a esta última como:

“El conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en el respeto a la vida, el fin de la violencia y la promoción y práctica de la no violencia por medio de la educación, el diálogo y la cooperación; el respeto pleno de los principios de soberanía, integridad territorial e independencia política de los Estados y de no injerencia en los asuntos internos; el respeto pleno y la promoción de los derechos humanos y las libertades fundamentales que incluye la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres, el derecho a la libertad de expresión, opinión e información; el compromiso con el arreglo pacífico de los conflictos; los esfuerzos para satisfacer las necesidades de desarrollo y protección del medio ambiente de las generaciones presentes y futuras; la adhesión a los principios de libertad, justicia, democracia, tolerancia, solidaridad, cooperación, pluralismo, diversidad cultural, diálogo y entendimiento a todos los niveles de la sociedad y entre naciones”.

Como vemos, el ideario de la Cultura de paz se puede presentar como un horizonte tan lejano, cuyo camino fatigoso puede impedirnos siquiera el intento, sin embargo son estos mismos ideales los que nos impelen a construir las condiciones de posibilidad de transitar, aunque sea paso a paso, por el camino que impida que la violencia y sus múltiples formas y manifestaciones que van de lo sutil a lo extremo, se haga cada día más costumbre (que ya lo es). El imperio del más fuerte, la cultura de la venganza, la pobreza, así como el poderío militar que ahoga y extermina a miles de civiles en invasiones carentes de sentido para los más, constituyen un flagelo que se debe combatir; ejemplo de acciones contundentes fue la institución del Año Internacional de la Cultura de Paz (2000), que con su lema “La paz está en nuestras manos” fue el inicio de una invitación multitudinaria a participar como agentes de cambio en esta construcción, evitando la instalación de la desesperanza a la que nos

conduce la incompatibilidad gobiernos-cultura de paz. Pensar y repensar para actuar en las microesferas, resulta indispensable en todos los ámbitos, pues violencia y paz constituyen un entramado en el que lo difuso se hace presente, ya que por momentos se unen, en otros se bifurcan, se confunden y se separan; ante esto, la capacidad de crítica, de análisis riguroso posibilita clarificar estos límites imprecisos. Es así que la filosofía, la música, la educación, la política y tantos otros saberes, pueden dar cuenta y arrojar luz sobre estos temas, que se han topado con el ser humano, siempre, con urgente necesidad. Entre variadas tomas de postura al respecto, en el presente número de *Murmullos Filosóficos* nos presentan su análisis varios pensadores-activistas-defensores-educadores de un mundo para todos.

Javier Sádaba nos comparte en *Ética de la no violencia* y bajo un punto de vista de la filosofía moral, la idea de la violencia como “sofisticación de la agresividad, es la hipertrofia de la cultura”, en ella habitamos y se ha hecho cotidiana en nuestras vidas, deviniendo en un sinfín de hechos ignominiosos; ante esto, Sádaba nos invita a analizar las posibilidades de una ética de la no violencia que proponga y promueva el combate a la violencia de distintos tipos que menoscaban la vida de los seres humanos a lo largo y ancho del planeta, y a lo largo de nuestra historia. La Ética que nos propone, parte de mirar la “paz como una manifestación de las potencias humanas”, es decir podemos causar mucho sufrimiento, pero también podemos actuar mejor y dejar de alimentar el dolor humano; partir del principio de no hacer daño a nadie, es uno de los fundamentos que nos ofrece.

Lucía E. Rodríguez Mac Keon en *Las vías de lo escolar en tiempos violentos. Una reflexión desde la alteridad* nos ofrece aportaciones para mirar la alteridad en una escuela hecha para otro tiempo, que conserva sus tintes autoritarios que la hacen mirar a los alumnos como “carentes de algo” que el *ego magíster* debe completar, enfoque que expresa la violencia simbólica que pervive en las aulas y que conlleva a múltiples actos de exclusión que hacen pervivir la cultura de la violencia y la descalificación. Para ello se nutre de pensadores como Dussel y Levinas que le permiten pensar la relación educativa renunciando a la racionalidad pedagógica centrada en la carencia, para reconocer la alteridad en los procesos

formativos. Reconocer al alumno como un sujeto de derechos es imprescindible en la escuela para resignificar el sentido de la misma.

El artículo *Con nuestro amor podríamos salvar el mundo: George Harrison como precursor de la Cultura de Paz desde la música*, Mariana Dalzell nos presenta a un Harrison activista musical de la cultura de paz a través de un enorme listado de canciones que refieren al amor, la búsqueda de paz interior y la armonización con el entorno. Dalzell plantea que el repertorio de la estrella de rock es un compendio de causas ecologistas y “referencias amorosas” que lo condujeron a la recreación alternativa de un mundo que miraba en extremo hostil y violento, debido al contexto de guerra en el que nació (1943). Entorno mismo que constituyó la fuerza para promover la cultura de la paz sin dejar de cuestionarse por la existencia humana. Harrison fue precursor de los eventos musicales que promueven causas altruistas, tal fue el caso de *The concert for Bangladesh*, que dio pauta a este tipo de eventos que hoy día ya son cotidianos.

Javier Galindo Ulloa se pregunta en *¿Cómo educar para la paz?* acerca de las cualidades que debe contener una educación en valores que promueva la paz. Tomando algunas de las nociones que sobre la paz han realizado filósofos, escritores o sociólogos, plantea como imperativo abordar el tema en contraste con los medios de comunicación que han permeado de manera más intensa los efectos de la violencia. En el aula la violencia simbólica se puede manifestar en actos discriminatorios, por ejemplo en la evaluación que se hace del alumno, en razón de su apariencia o género. Reconocer las habilidades de cada estudiante evitando el aislamiento o la discriminación, permite una relación docente-alumno que contempla no sólo la dimensión del conocimiento, sino la afectiva-emocional, entre otras.

En *La Ética, luz interior en tiempos de oscuridad*, Josefina Díaz Guerrero se hace algunos cuestionamientos tales como ¿Estamos determinados a ser violentos?, ¿Hay posibilidad de que el hombre pueda cambiar su actuar violento?, ¿Violencia es destino? Ubicándose en un análisis desde la filosofía moral, se apoya de los filósofos Baruj Spinoza y Xabier Etxeberría para plantear con el primero, la relación de las pasiones con la violencia, y con el segundo, cómo la actitud indiferente alimenta la violencia;



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

en ambos planteamientos está presente el tema de la libertad y con ella la posibilidad dubitativa y cuestionadora del ser humano que le conduce a considerar el papel de las normas y los deberes como importantes pautas de la relación interpersonal para promover la cultura de paz. De este modo para Díaz Guerrero “la violencia no es connatural a los actos humanos” y la ética puede ser esa luz que permita mirar mejor.

Paolo Pagliai en *La empresa, el banco y los derechos humanos. Entre culpa y responsabilidad, los mundos difíciles de las transnacionales*, nos presenta un mapa de algunos de los horrores ocasionados por empresas (principalmente transnacionales) en nombre de la ganancia y la generación de empleo. Reflexiona acerca del juego perverso de la libre competencia en el mercado enarbolando la bandera de la construcción de un “mundo mejor” pero al mismo tiempo violando sistemáticamente los derechos humanos; perversión que no les ha impedido ser algunas de ellas consideradas empresas socialmente responsables. Pagliai se pronuncia en contra de la empresa que dice “si quieren empleo no exijan justicia” demandando sí la responsabilidad de la empresa, pero enfatizando la responsabilidad individual de hombres y mujeres al preguntarse sobre sí mismos, para “saber de su propio estar en el mundo”.

CON NUESTRO AMOR PODRÍAMOS SALVAR AL MUNDO: GEORGE HARRISON COMO PRECURSOR DE LA CULTURA DE PAZ DESDE LA MÚSICA

Texto recibido: 15 de abril de 2015
 Texto aprobado: 26 de junio de 2015

Por Mariana Dalzell Baca*
 FFYL, UNAM



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

Resumen

En este texto se lleva a cabo una reflexión sobre la cultura de la paz a partir de la producción artística de George Harrison, como un precursor de éste tema a partir de la música.

Palabras clave: Mundo, Música, Paz, Amor, Harrison.

Abstract:

This text carries out a reflection on the culture of peace from the artistic production of George Harrison, as precursor this item from music.

Key words: World, music, peace, love, Harrison.

*“Music gives us something we hunger deeply for
 Something we pursue for thousands of years
 We wire our very brains for.
 We need music
 It awakens in us our most profound safety
 The safety of living in concert with each other
 and our own sounds...”
 ‘Alive Inside: A Story Of Music And Memory’*

* Ha participado en el PUEG, UNAM. Correo electrónico: <marianadb@yahoo.com> La traducción de las notas que aparecen en el texto son de la autora, a excepción de las pertenecientes al documental *The Concert for Bangladesh Revisited* que pertenecen a los subtítulos en español del material.

El pasado 7 de febrero 2015 Dhani Harrison aceptó, en representación de su padre, el premio Grammy al logro por su trayectoria (*Lifetime Achievement Award*) que otorga la *National Academy of Recording Arts and Sciences* de Estados Unidos. Durante el discurso de aceptación dijo sobre George Harrison: “Él fue una de las personas más extraordinariamente complicadas e intensas que podrías conocer, y sin embargo fue una de las personas más perfectamente sencillas e inocentes que podrías conocer.”¹ Palabras que fueron seguidas por un mensaje que conecta con aquello que caracterizó su carrera y que sus fans hemos sabido encontrar en su música desde nuestras más tempranas aproximaciones: “Él hizo todo con gran corazón abierto (y) con mucho amor. Yo pienso que la mejor lección que él me enseñó es: Cualquier cosa puede lograrse, mientras te dispongas a hacerlo con amor”.² Como fue expresado por su hijo en aquel momento, para quienes tenemos el corazón ligado a su música, hablar sobre George Harrison es vivir amor profundo.

El acercamiento a sus melodías significa la inmersión en las profundidades de un catálogo inagotable de referencias amorosas. Muchas de sus canciones exhalan conciliación, inclusión, conexión humana y comunicación con lo divino. George Harrison se sitúa perpetuamente desde la sensibilidad espiritual y desde la práctica mística que vivenciara a partir de 1965, cuyo punto de partida —o gran

llave catalizadora— fueran sus primeras experiencias con LSD, así como el conocimiento de la música india, el estudio de religiones orientales y el ejercicio de la meditación trascendental.

Sus álbumes, canciones y colaboraciones tienen como característica una actitud reservada por parte de Harrison, quien nunca fue un asiduo buscador de los reflectores ya que, por el contrario, a medida que avanzaba su vida, encontraba mayor placer entre flores y árboles, en retiro y creación desde la distancia del público; ya fuera como parte de *Los Beatles* o a partir de la separación de la banda, con la independencia creativa que le permitió sacar a la luz sus composiciones bajo nuevos esquemas de producción. Siempre tuvo la intención de comunicar su propia búsqueda interior a aquellos públicos que quisieran prestar su oído o su alma.

Para ese objetivo, George Harrison encontró como su mayor aliada a la música a la que acompañó con letras. Como apunta Alba Sanfeliu Bardia de la *Escola de Cultura de Pau* en Barcelona: “La música es una forma de comunicación diferente a las palabras, aunque evidentemente hay muchas canciones que hacen uso de éstas, reforzando el mensaje que se quiere transmitir y subrayando el significado”.³ Harrison logró amalgamar ambos elementos para declarar su intención. Aunque el origen de esta necesidad expresiva en Harrison tuviera claramente un enfoque místico,

1 The GRAMMYS. (2015, Febrero 7). 2015 Special Merit Awards Ceremony Highlights (Archivo de video) Recuperado desde <<http://youtu.be/CSJ9JZJAVdw>>

2 Varga, George. (2015), “Lifetime Achievement Grammys too late for some” 20 de febrero de 2015, de *UT San Diego* Sitio web: <<http://www.utsandiego.com/news/2015/feb/07/special-merit-grammys-given-at-saturday-ceremony/>>

3 Sanfeliu, Alba (2005), “La música y la paz” 7 de marzo de 2015, de *Escola de Cultura de Pau* Sitio web: <http://escolapau.uab.cat/img/programas/musica/la_musica_la_paz.pdf>, pág 1.

refleja también la introspección sobre la realidad en la que él se situaba. No se debe perder de vista que él nació en el año de 1943, en plena Segunda Guerra Mundial, en el puerto de Liverpool, que fuera intensamente bombardeado por la Fuerza Aérea Alemana. Sin embargo, desde su nacimiento fue acogido en una familia que a pesar de contar con reducidos recursos económicos en una ciudad de por sí golpeada por los efectos directos de la guerra, le brindó un círculo afectivo de seguridad y motivación —particularmente proveniente de su madre, su eterna fan— que impulsó, no sin algunos tropiezos, su desarrollo artístico, comprándole su primera guitarra a la edad de trece años. Dos años después se uniría a John Lennon y a Paul McCartney en la banda Quarrymen, colocando los cimientos de la agrupación más representativa de la música popular y estableciendo así el terreno propicio para que Harrison entrara en contacto con aquellos elementos que cambiaron su percepción del mundo, en los que él comenzaría a incidir, proponer y repercutir.

Dice Sanfeilu Bardia: “Las artes pueden ser el vehículo para resistir ante la crueldad del mundo, generando valores de solidaridad, de no violencia y de diálogo. Es un proceso vivo de creación y dinamismo, de sueño, de utopía, de emociones, convirtiéndose a veces en el único idioma posible. No sólo describe el mundo, sino que lo reinventa, lo transforma, invitando a la reflexión y generando preguntas para la vida”.⁴ Y eso es justamente lo que encontraremos en la música de George Harrison: la reinención continua de su forma de interpretar el universo, una reelaboración de su entendimiento de la música, el amor, lo divino, la existencia humana. ¿Qué es lo que hizo Harrison con esa semilla? La sembró en el mundo para potenciarla, para encontrar ecos que reverberaran en todas direcciones posibles.

La música es también un medio de comunicación y de sensibilización del público ante los retos del mundo. Las obras y canciones se convierten en testimonio de los hechos vividos o imaginados, y como fuente de conocimiento que nos permite construir la realidad social, permitiéndonos también la reflexión de nuestro entorno.⁵

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

El concepto de Cultura de Paz, fue establecido como se conoce hoy en día en la década de los ochenta, aunque encuentra sus referencias más próximas a finales de la Segunda Guerra Mundial. La UNESCO declaró que era necesario construir “una nueva visión de paz por medio del desarrollo de una cultura de paz basada en valores universales de respeto a la vida, la libertad, la justicia, la solidaridad, la tolerancia, los derechos humanos y la equidad entre mujeres y hombres.”⁶ *El Manifiesto de Sevilla sobre la Violencia* (1986) estableció que la violencia no es biológica, no está ligada a los genes o a los instintos, por lo tanto no es inherente al ser humano, sino que es el resultado de una construcción social. Enuncia que “la misma especie que ha inventado la guerra también es capaz de inventar la paz”,⁷ o como cantara Harrison en ‘This Is Love’ (1987) *If our problems have been our own creation, they also can be overcome*. Es un proceso que implica modificar la forma en que se nos ha enseñado a sentir y a relacionarnos; no es un proceso pasivo sino creativo. Harrison lo practicó y nos hizo saber que desde la música era posible llevarlo a la vida cotidiana.

En *La música como instrumento de educación para la paz* Sanfeliu y Caireta enuncian que

...La música se configura también como un instrumento de acción no violenta. No violencia es un intento de traducción del término gandhiano *ahimsa* que rechaza la violencia y la pasividad y pone el énfasis en la acción transformadora decidida, pero desde el respeto a todas las personas. La música puede ser un instrumento poderoso por promover acciones no violentas a favor de la paz y del cambio de situaciones injustas y de sufrimiento.⁸

Harrison ha dejado para el mundo un fértil testamento de ello con música que fomenta relaciones interculturales e intergeneracionales desde la no violencia y resistencia pacífica, pero también de transformación de la

6 UNESCO. (2000), *Brief History of the Concept of a Culture of Peace*, 12 de abril de 2015, de UNESCO Sitio web: <http://www3.unesco.org/iycp/kits/uk_concept.pdf>

7 UNESCO. (1992), *El manifiesto de Sevilla sobre la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz*, 12 de abril de 2015, de UNESCO Sitio web: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000943/094314so.pdf>>

8 Sanfeliu Bardia, Alba y Marina Caireta Sampere, 2005, “La música como instrumento de educación para la paz”, 2 de marzo de 2015, de *Escola de Cultura de Pau* Sitio web: <<http://escolapau.uab.cat/img/programas/educacion/publicacion010e.pdf>>, pág. 6.

er
e
i
s
s
o
d

realidad y de incidencia directa para un cambio. Sin asumirse como un Santo, nos alerta de un camino que a él le funciona en la práctica, como una posibilidad potenciadora de nuevas formas de interiorizar lo que nos es dado.

Sin pretender una revisión exhaustiva, mencionaré algunas de las canciones esenciales del catálogo de Harrison que muestran lo que aquí se presenta. Harrison fue un precursor de lo que se conoce como *World Music*, trabajó intensamente en la fusión de métricas e instrumentos de la música tradicional de la India y aquellos del *skiffle*, *rock and roll*, *rock* y *pop* principalmente. Al integrar a la música, conceptos y líricas que no habían sido tema en la música popular, George logra estrechar brechas de consciencia, de gusto y de disfrute artístico o recreativo.

En la época en la que colaboró con *Los Beatles*, fue responsable de la inclusión de instrumentos indios en los álbumes del grupo. *Norwegian Wood (This Bird Has Flown)* (1965) —composición de Lennon— fue el primer experimento o “accidente” como lo describiera Harrison. Logró incorporar algunos temas que daban cuenta de la incipiente pero muy comprometida visión de Harrison, la ruta hacia la que él quería llevar su música. *Love You To* (1966) es un hito, puesto que es la primera canción en la que George utiliza conscientemente sitar y tabla como base melódica y los adornos o acompañamientos los deja para las guitarras. Además, a sus veintitrés años, Harrison sorprende por el viraje radical que implica el mensaje que transmite aquí en comparación con las canciones que cantaba tan sólo uno o dos años antes. ...*Love You To* prueba su transformación casi de la noche a la mañana del guitarrista que cantaba *I'm Happy Just To Dance With You* al líder de la moda musical internacional. El liderazgo musical y cultural de Harrison en *Los Beatles*, y una generación entera, se enfocó en dirección hacia el Este.⁹ “*Make love all day long, make love singing songs... I'll make love to you, if you want me to* es la exhortación a vivir en el amor cotidiano que se ejercita en todo momento. La canción *Within You Without You* (1967), es todavía



Composición fotográfica: “El discípulo” Jorge Flores, fotografía original, David Hume Kennerly [Dominio Público], via Wikimedia Commons

⁹ Leng, Simon. (2006). *While my guitar gently weeps: the music of George Harrison*. New York: Hal Leonard. pág. 23.

más sofisticada. “El efecto general es de varias corrientes de la música india tejidas juntas para crear una nueva forma. Se trata de la fusión por excelencia del Pop y la música India.”¹⁰ (10) Esta canción contiene una de las frases que logra capturar la esencia de la búsqueda Harrisoniana: *With our love, we could save the world, if they only knew...*, la invitación directa a ser responsables de nuestro amor para así cambiar al mundo de manera lúcida. Hay otros ejemplos muy evidentes, como *The Inner Light* (1968) que utiliza como letra una traducción de un fragmento del *Tao Te Ching* (XLVII), cortesía de Juan Mascaró. Sin embargo me gustaría resaltar dos de las piezas más poderosas de la etapa Beatle de George Harrison. La primera permanece semioculta en el amplio repertorio del grupo, *It's All Too Much* (1969), que fuera escrita “de una forma infantil” y se refiere a esas revelaciones que tuvieron efecto en él por el uso de LSD y que después confirmó por medio de la meditación:¹¹ *As I look into your eyes your love is there for me, and the more I go inside the more there is to see*, ver en la otredad el amor, sentirlo al ser irradiado, reflejarlo, vivir en él. Esta pieza recapitula todo lo que la psicodelia representa y la energiza al proyectar un rock penetrante y vivo que comprende una de las mejores interpretaciones vocales de George Harrison. La segunda es una de las irremplazables, *Here Comes The Sun* (1969), que naciera en los jardines de Eric Clapton durante los días de la disolución de *Los Beatles*. Es el resultado de un ejercicio de buen trato personal que George Harrison se regalara y que surgiera ante la belleza inmediata de la naturaleza en su entorno, así como del inminente cambio que se avistaba en su vida. Es una canción de esperanza, de luz, de alegría, de amor. No es azaroso que Ringo Starr cantara en *Never Without You* (2003), la canción que compusiera para Harrison después de su muerte, *Here comes the sun is about you...*

Las canciones de George Harrison, no son un intento por adoctrinar. Es lo que Harrison identificaba como recordatorios a sí mismo. Lejos de presentarse ante el público como *más santo que el resto*, lo que él hizo fue incluirse entre las personas receptoras del mensaje que le

10 *Ibid.*, pág. 31.

11 Harrison, George. (1980). *I me mine*. New York: Simon and Schuster. pág. 106

interesaba difundir. Para él su música era el medio por el cual podía compartir con la gente su búsqueda individual de paz interior y de armonización con el entorno. En palabras de Martin Scorsese, quien estuvo a cargo de la dirección del documental *George Harrison: Living In The Material World* (2011): "... la gracia de George Harrison es que nunca consiguió ser un santo, pero logró, con todo en contra, ser un hombre decente".¹²

Su carrera como solista¹³ es el perfecto compendio de ese ejercicio propositivo a través de la música. Un ejemplo preciso del sincretismo musical es *Wonderwall Music* (1968) que comprende una amplia gama de sonidos integrados como banda sonora para la película *Wonderwall*; *Electronic Sound* (1969) es el extremo experimental de George con un sintetizador Moog. Y si nos referimos al sincretismo religioso del que Harrison echa mano se puede mencionar su canción solista más conocida (y la más exitosa en las listas de popularidad) *My Sweet Lord* e incluyó una mutación auditiva que va de *Halleluja* asociado al cristianismo y lo convierte en el mantra Hare Krishna y continúa Hare Hare,

Gurur Brahma, Gurur Vishnu, Gurur Devo, Maheshwara, Gurur Sakshaat, Parabrahma, Tasmayi Shree, Guruve Namah, introduciéndonos a una plegaria prácticamente desconocida en Occidente.

My Sweet Lord es tan sólo una de la numerosa lista de canciones que Harrison incluyó en su primer álbum como solista después de la separación del cuarteto, debido a que fue la ocasión perfecta para incluir una colección de piezas que fueron rechazadas durante su paso por *Los Beatles*. No es extraño que *All Things Must Pass* (1970) sea un álbum triple y

Su carrera como solista es el perfecto compendio de ese ejercicio propositivo a través de la música.

¹² Semana. (2011). *El espíritu de George Harrison*. 4 de marzo de 2015, de Semana Sitio <web: <http://www.semana.com/cultura/articulo/el-espiritu-george-harrison/247928-3>>

¹³ La lista de álbumes de estudio que conforman la discografía solista de George Harrison está conformada por: *Wonderwall* (1968), *Electronic Sound* (1969), *All Things Must Pass* (1971), *Living In The Material World* (1973), *Dark Horse* (1974), *Extra Texture (Read All About It)* (1975), *33 1/3* (1976), *George Harrison* (1979), *Somewhere In England* (1981), *Gone Troppo* (1982), *Cloud Nine* (1987) y *Brainwashed* (2002, póstumo); además de dos álbumes en vivo, cuatro compilaciones (dos póstumas) y tres cajas recopilatorias (todas ellas póstumas). Como podemos ver, no fue el artista más prolífico de su tiempo, sin embargo lo que sí es palpable es que cada uno de los productos musicales que publicó es que no persiguió el éxito comercial, sino que sus esfuerzos residían en un deseo personal de comunicar mensajes específicos; incluso los álbumes que surgieron para cumplir un plazo contractual no carecieron del espíritu creativo que impulsaba a Harrison a transmitir lo que deseaba

enmarque canciones tan significativas. Joshua M. Greene llama a esta obra “un relato íntimamente detallado de un viaje espiritual”¹⁴ y desarrolla sobre Harrison a través de algunas de estas canciones: “Él fue un observador de la condición humana quien en un momento penaba por el sufrimiento de otros (*Isn't It A Pity*), y luego celebraba la victoria del amor sobre el dolor (*Behind That Locked Door*)... [quien] recordaba a los escuchas que tienen libre albedrío y el derecho de decidir por ellos mismos cómo vivir” en *Run Of The Mill*.¹⁵

Íntima y personal, *Isn't It A Pity* es una reflexión sobre la empatía y la responsabilidad, canta sobre el dolor que se genera con las relaciones fallidas al olvidar regresar el amor que recibimos. *Isn't it a pity, now, isn't it a shame how we break each other's hearts and cause each other pain, how we take each other's love, without thinking anymore forgetting to give back, isn't it a pity.* En el álbum, hay dos hermosas versiones de esta obra central en su repertorio.

Al asociar el nombre de George Harrison con la construcción de Cultura de Paz, la referencia más constante es *The Concert for Bangladesh*, por su relevancia histórica, ya que es el primer evento de rock en la historia con causas altruistas. Este acontecimiento se compone de un par de conciertos llevados a cabo el 1° de agosto de 1971 en el Madison Square Garden de Nueva York. Un evento que puso a Bangladesh en el centro de atención.

El documental que acompaña la reedición de *The Concert for Bangladesh* para su lanzamiento en DVD (2005) se titula *The Concert for Bangladesh Revisited* e inicia con las siguientes palabras: “Durante la lucha por independizarse de Pakistán millones de refugiados de Bangladesh huyeron a la India para escapar del hambre, la guerra y la enfermedad. La crisis se agravó con las inundaciones de la región. Alertado de la catástrofe por su amigo Ravi Shankar,

“Al asociar el nombre de George Harrison con la construcción de Cultura de Paz, la referencia más constante es The Concert for Bangladesh, por su relevancia histórica, ya que es el primer evento de rock en la historia con causas altruistas...”

¹⁴ Greene, Joshua M. (2006). *Here comes the sun: the spiritual and musical journey of George Harrison*. New Jersey: John Wiley & Sons. pág. 181

¹⁵ *Ibidem*.

George organizó *El concierto para Bangladesh* en Nueva York el 1 de agosto de 1971. Fue el primer concierto benéfico.¹⁶ Representativo de lo que fue la esencia y motivo para este acontecimiento histórico para la música popular y para el rock puesto a la labor por la generación de consciencia y la recaudación de fondos, es la pregunta de la conferencia de prensa que da pie al documental mismo: “Sr. Harrison, con los enormes problemas que hay en el mundo, ¿por qué escogió éste para hacer algo al respecto?” a lo que responde “Porque un amigo me pidió que les ayudara, eso es todo.”¹⁷ No había una búsqueda de estrellato, era la respuesta a una solicitud de ayuda y la consciencia misma de Harrison sobre una problemática que él desconocía.” *Ravi Shankar* Me enseñó recortes de revistas y periódicos con artículos sobre la guerra y sobre la pobreza y empecé a concienciarme sobre qué estaba pasando realmente... la guerra había estallado hacía tiempo y yo prácticamente ni me había enterado”.¹⁸ En la conferencia de prensa Harrison dijo que la consciencia misma sobre el problema era más valiosa que la recaudación monetaria ya que esa era realmente pequeña en comparación con la tragedia vivida por la gente en aquella región del mundo. Ravi Shankar comentó en entrevistas que el ambiente que se vivía en el *Madison Square Garden* era muy especial y que el hecho de que de un día a otro el mundo supiera el nombre de Bangladesh gracias tanto a los desplegados en los periódicos como a consecuencia de los conciertos había sido el gran valor humanitario y social de los recitales. De la venta de boletos para los dos conciertos se recaudaron un total de 250.000 dólares, sin embargo la idea general contemplaba la venta del disco, la película y la exhibición de la misma. Los recursos que se recaudaron fueron dirigidos a UNICEF quien lo utilizó para la compra de alimentos, así como para la aplicación de un tratamiento pionero contra el cólera, soluciones de rehidratación oral, azúcar y sal. Para Harrison, al ser el primer evento en su tipo en la historia, representó encontrarse con muchas problemáticas que impidieron que la recaudación de dinero fuera

16 *The concert for Bangladesh revisited*. (2005) [DVD] Claire Ferguson.

17 *Ibidem*

18 Tarazona, Javier y Ricardo Gil. (2010). *George Harrison: de Beatle a jardinero*. Lleida: Milenio. pág. 99-100.

mayor y más eficiente, además de encontrarse con actitudes negativas en la industria discográfica que obstaculizaron la publicación expedita del álbum, así como todas las dificultades técnicas que sucedieron para la grabación del audio y del video de los dos recitales, puesto que nunca antes se había hecho a esa escala ni con esa proyección. Una vez salvadas las dificultades, los efectos fueron muy poderosos.

Al recordar el Concierto, la valoración de lo que ahí se generó es lo que sobresale en la mente y corazón de todas las personas que se vieron involucradas en alguna de las etapas del proceso. Billy Preston dijo que este evento "... demostró que los músicos pueden cambiar las cosas, trabajando juntos. Antes, cada uno iba por su lado, actuaban y luego se marchaban. Pero verlos actuar juntos fue decisivo." Desde entonces, muchos conciertos y eventos benéficos masivos y globales han sucedido; muchos de ellos bajo las enseñanzas que tuviera a bien comunicar Harrison desde su experiencia. Bob Geldof, impulsor y organizador de *Band Aid* (1984), *Live Aid* (1985) y *Live 8* (2005), fue uno de los principales receptores directos de esa primera gran experiencia de 1971. En sus palabras "Fue un éxito impresionante artísticamente, y uso el término espiritualmente porque él decidió utilizar su gran talento para una noble causa."¹⁹

Harrison refiere que "Los músicos estuvieron geniales. Dejaron a un lado su ego para tocar juntos y hacer algo, porque las vibraciones del concierto demostraban que era algo que nos sobrepasaba a todos."²⁰ Eric Clapton habla con mucho entusiasmo cuando se refiere a lo que el Concierto representó: "Siempre lo recordaremos como un motivo para sentirnos orgullosos de ser músicos. No pensamos en nosotros ni cinco minutos, hacíamos algo para una causa importante. Y lo necesitamos."²¹ O como lo describiera Jann Wenner, co-fundador de la *Rolling Stone*: "Se han escrito muchas cosas sobre lo que representa la mejor música. Lo que debería representar esa generación, la paz, el amor y demás. Y aquí quedaba reflejado, como un hecho y una verdad. No podrías sentirte mejor, ni más orgulloso de la música."²²

¹⁹ *The concert for Bangladesh revisited*. (2005) [DVD] Claire Ferguson.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*

²² *Ibidem*

¡
e
i
s
s
o
D

Los efectos del Concierto no sólo se visualizaron a gran escala, también motivó a nivel personal, la gente salió a hacer colectas en botes metálicos, salió a hacer donaciones bolsas de alimento que envió directo a la India.

La transformación del mundo parecía posible en ese momento, la promesa de sociedades que se vinculaban a través de la paz positiva y revolucionaria, se alcanzaba a ver en el horizonte a principios de los años setenta. David Puttnam, quien fuera Presidente de UNISEF en Reino Unido, recuerda que

“La idea de un solo mundo que fuera la base de un mundo mejor a través de la música puede sonar alocada y tonta hoy en día, pero no lo fue. Si vivías a mediados de los 60 y comprendías cómo iba el mundo, todo parecía ser mejor. Tendríamos un mundo mejor, afrontaríamos lo de África, la pobreza. George nunca dejó de tener esperanzas, ni siquiera la última vez que lo vi. Nunca dejó de pensar que se harían realidad los sueños de los sesenta”.²³

Para la ocasión, además de todos los arreglos involucrados en la organización, como la convocatoria de artistas para colaborar con el evento y los ensayos que se requirieron, así como la posterior grabación y filmación de los dos conciertos para la preparación de lo que sería un álbum triple y una película, George Harrison compuso una canción, que además de ser interpretada como el cierre de los recitales del 1 de agosto del '71, fuera lanzada como sencillo en su versión en estudio. Aunque su calidad musical fuera criticada por las máximas revistas de música de la época, se le ha reconocido también como una pieza que muestra el poder interpretativo y lírico de Harrison así como por contener una de las más fuertes y convincentes declaraciones sociales de la historia.²⁴ Al referirse a la canción 'Bangladesh' Kofi Annan, quien fungiera como Secretario General de la ONU, dice: “Si se fijan en la letra de la canción cuando dice: “Mi amigo vino a mí con tristeza en sus ojos y me dijo: ‘Ayúdame antes de que

²³ *Ibidem*

²⁴ Lavezzoli, Peter. (2006). *The Dawn of Indian Music in the West*. London: Bloomsbury Academic. pág. 189

muera mi país””, es un reflejo del hombre que hay detrás de la música.”²⁵

Although I couldn't feel the pain, I knew I had to try, Now I'm asking all of you to help us save some lives.

Al momento de preparar el álbum, Harrison rechazó la idea de aparecer en la portada, lo que dio paso a Tom Wilkes para crear un diseño. Wilkes seleccionó la fotografía de un niño que consideraron que movía a la compasión y daba testimonio del hambre, la pobreza y los horrores que



Fotografía: "Amanecer Mediterráneo 05" de chadou99, 16 de Noviembre de 2014 , www.freeimages.com

se estaban viviendo realmente en Bangladesh, al diseño de la parte posterior se le agregó la información relacionada con la recaudación de dinero y un estuche para guitarra que contenía alimentos y medicamentos representando la ayuda humanitaria ligada a la música como recipiente.

El alcance de lo que fue *The Concert for Bangladesh* no ha culminado, puesto que lo se gestó a partir de ese momento ha permitido ayuda humanitaria para esa y otras causas hasta el día de hoy a través de *Material World Charitable Foundation*, creada por George Harrison en 1973 para “explorar diversas formas de expresión artística, visiones de vida y filosofías así como formas de ayudar beneficencias establecidas y gente con necesidades especiales”.²⁶ La fundación se encarga, entre otras actividades constantes, de donar a perpetuidad de las ganancias generadas por las canciones del disco *Living In The Material World*. Kofi Annan hace hincapié en el valor de este evento y todas las acciones subsecuentes: “Para quienes tienen ese talento, poderlo utilizar para llegar al público y a sus fans y concienciar a la gente, era algo innovador. Des-

²⁵ *The concert for Bangladesh revisited*. (2005) [DVD] Claire Ferguson.

²⁶ *Material World Charitable Foundation*. (2017?). About Material World Charitable Foundation. 1 de abril de 2015, de Material World Charitable Foundation Sitio web: <<http://www.georgeharrison.com/mwf/main.html>>

de entonces se ha vuelto algo muy común, pero en aquella época, era algo único y arriesgado. Y ellos fueron los pioneros.”²⁷

La fuerza creativa que posibilitó el Concierto también estuvo presente en muchos de los álbumes subsecuentes de Harrison, pero no siempre fueron bien recibidos por el público. Sin embargo *Give Me Love (Give Me Peace On Earth, 1973)*, incluida en el álbum *Living In The Material World*, es una de las canciones que sí lograron incorporarse al *mainstream* musical de la época y sigue siendo una de las más identificables del repertorio de Harrison, especialmente en cuanto al tema del amor o la paz se refieren. Desde la crítica especializada y desde los grupos de fans, es considerada una de sus canciones más bellas. Para Harrison, esta canción significaba un diálogo con Dios, una declaración, su oración personal, la cual compartía con una invitación a quien le guste y quiera participar. Sin embargo, hay en su discografía piezas que son todavía más contundentes, pero que hasta cierto pun-

to han permanecido ocultas por ser consideradas piezas más oscuras.

Living In The Material World representa un paso osado para Harrison después del éxito que tuviera su álbum previo. Ésta es una obra completamente centrada en la espiritualidad, en su época fue celebrada por la crítica y el público, la *Rolling Stone* la describió como “profundamente seductor”, pero no logró permear para sostenerse como uno de los álbumes favoritos en el *consciente colectivo*, especialmente si se contrasta con el disco de estudio anterior. Sin embargo hoy está siendo revalorado ya que sus dos reediciones lo han vivificado. “Algunas de las canciones destilan conceptos espirituales en frases tan elegantes que parecen *sutras* védicos: códigos breves que contienen gran cantidad de significado”.²⁸ Quiero enfatizar dos canciones que se desprenden de este álbum como arquetipos *Harrisonianos*.

The Light That Has Lighted The World (1973) es una canción que compuso Harrison como res-

27 *The concert for Bangladesh revisited.* (2005) [DVD] Claire Ferguson

28 Greene, Joshua M. (2006). *Here comes the sun: the spiritual and musical journey of George Harrison.* New Jersey: John Wiley & Sons. pág. 195.

puesta a críticas dirigidas a su persona y gente como Cilla Black por “haber cambiado” desde su partida de Liverpool y reflexiona sobre la visión del cambio como un “pecado”, algo no deseable en las personas. Él lo defiende como algo necesario y deseable “porque la vida es cambio”,²⁹ y finaliza con la dulzura del agradecimiento a quien es feliz y da esperanza. *I’m grateful to anyone, that is happy or ‘free’ for giving me hope while I’m looking to see the light that has lighted the world.*

La crítica a los sistemas políticos y económicos imperantes tuvo origen para Harrison en sus experiencias personales. Como resultado de las tribulaciones que le dejara el par de conciertos para Bangladesh, él sentía que era una pena que una “estrella del pop” fuera quien tuviera que hacer algo por aportar a la solución de un problema social: “Me parece una situación lamentable que haya que acudir a una estrella del pop para crear modelos de actitud con los que solucionar estos problemas. Si todo el mundo se despertara e

hiciera siquiera un poco la miseria desaparecería.”³⁰ Es justamente hacia esos modelos de actitud que apuntó Harrison con sus canciones: podemos modificar la forma en que nos relacionamos si buscamos la paz interior que nos es necesaria, el amor puede ser la fuerza salvadora. *The day the world Gets “round”* (1973) nos habla de ello. En 2009 Yusuf Islam [Cat Stevens] lanzó una versión de esta canción junto con Klaus Voormann para beneficio de *Save the children* y la niñez de Gaza. Yusuf Islam expresó “La canción habla de la naturaleza escindida de este mundo: comparar el amor y la alegría de compartir lo que tenemos en esta Tierra, con la ‘estupidez humana’ y su búsqueda por más, provocando guerra y pérdida en el proceso.”³¹ Además, expresó: “espero que este disco [la canción] ayude a recordarle a la gente del inmenso amor, paz y felicidad que es posible

30 Tarazona, Javier y Ricardo Gil. (2010). *George Harrison: de Beatle a jardinero*. Lleida: Milenio. pág. 114

31 Save the children. (2009). *Yusuf Islam and Klaus Voormann re-record Harrison’s song, with proceeds going to organisations such as Save the Children*. 1 de abril de 2015, de Save the children uk Sitio web: <<http://m.savethechildren.org.uk/news-and-comment/news/2009-01/george-harrison-song-help-children-gaza>>

29 Harrison, George. (1980). *I me mine*. New York: Simon and Schuster. pág. 268.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

cuando conseguimos mirar nuestros prejuicios y guerras inútiles.”³² “*The day the world gets ‘round to understanding where it is, using all it’s found to help each other, hand in hand...*”

Las causas ecologistas, que están vinculadas con la construcción de Cultura de Paz y buen trato ambiental también se dan cita en la obra de George. *Save the world* es relevante porque, además de ser parte del álbum *Somewhere In England*

(1981), fue donada a Greenpeace cuatro años más tarde e incluida en la compilación *Greenpeace: The Album*. Sus palabras fueron “Me gusta la gente que intenta parar la contaminación de los océanos y que trata de salvar los bosques y las especies animales.” empatizaba de tal forma que también cedió la canción para participar de la campaña promovida por su hermana Louise, *Drop In-We Care Global Family*.³³

A partir de principios de los setenta y hasta su disco póstumo en 2002, seguimos encontrando estos elementos, enriquecidos, suavizados, mezclados entre sí como cualquier tipo de manifestación amorosa, a la amistad (*The Answer’s At The End*, 1975), al planeta (*Save The World*, 1981), a la divinidad (*It Is ‘He’ [Jai Sri Krishna]*, 1974), a una mujer (*Beautiful Girl* 1976), a sí mismo a manera de introspección (*Mystical One*, 1982), a su hijo (*Soft Touch*, 1979), a sus mentores musicales (*Pure Smokey*, 1976), a sus fans (*Apple Scruffs*, 1970), al amigo asesinado (*All Those Years Ago*, 1981), a sus amigos de la Fórmula 1 (*Faster*, 1979), o a su búsqueda interior (*That Which I Have Lost*, 1981). Por medio de un acercamiento a su historia, podemos ver además al hombre capaz de hipotecar su casa para crear una productora de películas y así financiar la película de

³² *Ibidem*.

³³ Tarazona, Javier y Ricardo Gil. (2010). *George Harrison: de Beatle a jardinero*. Lleida: Milenio. pág. 150.

sus amigos, a la que emi retirara su apoyo económico el día previo al inicio de su rodaje en Túnez, por el puro gusto de verla realizada (*Monty Python's Life of Brian*, 1979); Harrison es también a quien honra a sus maestros y colabora con sus amistades sin buscar el reconocimiento. Olivia Harrison dijo a la muerte de George que "Él dejó este mundo como lo vivió, consciente de Dios, sin miedo a la muerte, y en paz, rodeado de su familia y amigos".³⁴



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

Una mirada atenta a su discografía nos permite un viaje rumbo a una de las formas de promoción de la Cultura de Paz más constantes en la historia de la música popular. Harrison nos regaló una propuesta reiterada y un manantial de mensajes que buscaban despertar consciencia y que no formaban parte de la tradición de la música rock o pop por ser considerados difíciles de asimilar o por no configurarse como parte del bagaje de la mayoría de los artistas occidentales, al menos en los sesenta. La postura incluyente de Harrison al proponer nuevos lenguajes nos habla de una presencia favorable para la construcción de lo que él llamó "nuevos modelos de actitud", una visión que no subestimaba a su público y que hoy tiene tanta validez y pertinencia como cuando se originaron sus obras, a través del amoroso transmisor que surgía con su música.

Bibliografía

- Billboard. (2001). *George Harrison Dies At 58*. 10 de marzo de 2015, de Billboard Sitio web: <<http://www.billboard.com/articles/news/77597/george-harrison-dies-at-58>>
- Greene, Joshua M, (2006). *Here comes the sun: the spiritual and musical journey of George Harrison*. New Jersey: John Wiley & Sons.

³⁴ Billboard. (2001). *George Harrison Dies At 58*. 10 de marzo de 2015, de Billboard Sitio web: <<http://www.billboard.com/articles/news/77597/george-harrison-dies-at-58>>

- Harrison, G. (1980). *I me mine*. New York: Simon and Schuster.
- Lavezzoli, P. (2006). *The Dawn of Indian Music in the West*. London: Bloomsbury Academic.
- Leng, S. (2006). *While my guitar gently weeps: the music of George Harrison*. New York: Hal Leonard.
- Material World Charitable Foundation. (2017?). About Material World Charitable Foundation. 1 de abril de 2015, de *Material World Charitable Foundation* Sitio web: <<http://www.georgeharrison.com/mwf/main.html>>
- Sanfeliu, Alba (2005). La música y la paz. 7 de marzo de 2015, de *Escola de Cultura de Pau* Sitio web: <http://escolapau.uab.cat/img/programas/musica/la_musica_la_paz.pdf>
- Save the children. (2009). *Yusuf Islam and Klaus Voormann re-record Harrison's song, with proceeds going to organisations such as Save the Children*. 1 de abril de 2015, de Save the children UK Sitio web: <<http://m.savethechildren.org.uk/news-and-comment/news/2009-01/george-harrison-song-help-children-gaza>>
- Semana. (2011). *El espíritu de George Harrison*. 4 de marzo de 2015, de Semana Sitio web: <<http://www.semana.com/cultura/articulo/el-espiritu-george-harrison/247928-3>>
- Tarazona, Javier y Ricardo Gil. (2010). *George Harrison: de Beatle a jardinero*. Lleida: Milenio
- The concert for Bangladesh revisited*. (2005) [DVD] Claire Ferguson
- The GRAMMYS. (2015, Febrero 7). *2015 Special Merit Awards Ceremony Highlights* [Archivo de video] Recuperado desde <<http://youtu.be/CSJ9JZJAVdw>>
- UNESCO. (2000). *Brief History of the Concept of a Culture of Peace*. 12 de abril de 2015, de UNESCO Sitio web: <http://www3.unesco.org/iycp/kits/uk_concept.pdf>
- UNESCO. (1992). *El manifiesto de Sevilla sobre la violencia: preparar el terreno para la construcción de la paz*. 12 de abril de 2015, de UNESCO Sitio web: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000943/094314so.pdf>>
- Varga, George. (2015). Lifetime Achievement Grammys too late for some. 20 de febrero de 2015, de UT San Diego Sitio web: <<http://www.utsandiego.com/news/2015/feb/07/special-merit-grammys-given-at-saturday-ceremony/>>

LA ÉTICA, LUZ INTERIOR EN TIEMPOS DE OSCURIDAD

Texto recibido: 22 de mayo de 2015
 Texto aprobado: 10 de agosto de 2015

Por: Josefina Díaz Guerrero*
 CCH Oriente, UNAM

Nos toca, pues, a todos educar y ser educados, nos toca hacernos ver mutuamente cuáles son nuestras indiferencias y cuáles en cambio tienen que ser nuestras responsabilidades.

Xabier Etxeberria

No hay camino que lleve a la paz,
 la paz es el camino.

Gandhi

Resumen:

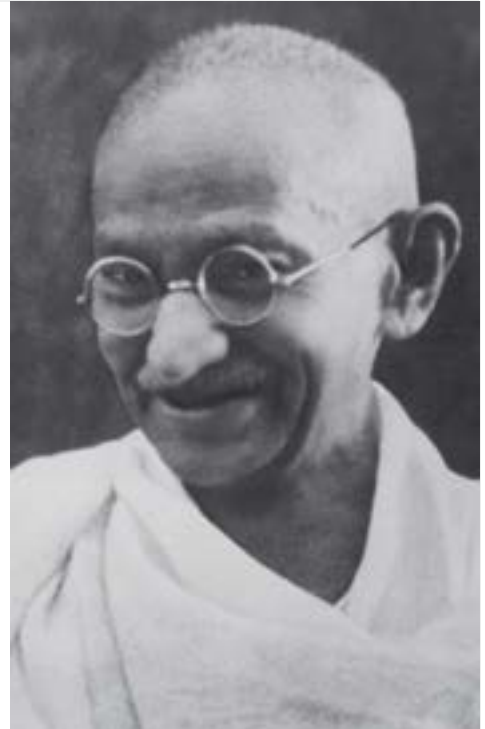
Este ensayo presenta dos alternativas a través de la ética como disciplina filosófica que investiga la condición humana para contrarrestar los embates de la violencia, negando que ésta es consustancial al comportamiento humano. El ensayo se fundamenta en dos filósofos: Baruj Spinoza y Xabier Etxeberria.

Palabras claves: Acción, violencia, ética, libertad, pasiones, paz, noviolencia, indiferencia.

Abstract:

This paper presents two alternative through ethics as a philosophical discipline which investigates the human condition to counteract the ravages of violence, denying that it is inherent to human behavior. The essay is based on two philosophers: Baruch Spinoza and Xabier Etxeberria.

Keywords: Action, violence, ethics, freedom, passion, peace, nonviolence, indifference.



Fotografía: *Gandhi smiling* [Public domain], via Wikimedia Commons

* Licenciada en Filosofía y Maestra en Docencia para la Educación Media Superior en Filosofía, por la UNAM. Adscrita al Colegio de Ciencias y Humanidades, profesora Titular "B" T.C. Definitivo. Ha impartiendo docencia desde 1974 en el Plantel Oriente en las asignaturas de Ética y Conocimiento del Hombre, Estética y actualmente de Filosofía. Ha impartido cursos para la Formación de Profesores. Galardonada en 2010 con el Premio Sor Juana Inés de la Cruz por su trayectoria académica. Correo electrónico: <josefina_diaz23@yahoo.com.mx>

Este ensayo pretende defender la idea de que la violencia no es connatural al acto humano. Se hará esta defensa desde la perspectiva de la Ética o Filosofía moral como disciplina que estudia el ser del hombre, de ese ser que duda, que pregunta por su ser y que, tiene la capacidad de investigar o conformarse con lo que le dicen, en otras palabras de un ser que es libre. La capacidad de duda, de pregunta que tiene el hombre es una luz interior que le ayuda a elegir, a hacer o dejar de hacer algo. Se seguirá para su defensa dos filósofos: Baruj Spinoza con el tema de las pasiones y Xabier Etxeberria¹ con el tema de educar contra la violencia, para finalmente concluir que la violencia no es connatural a los actos humanos.

La Ética es la disciplina filosófica que reflexiona sobre los actos que realizan los hombres de manera libre, consciente, responsable, que implican consecuencias para sí y para otros, llamados actos morales. Actos que se guían a través de normas, deberes y valores. Estos actos constituyen el *carácter*, el *éthos o modo de ser* propio del hombre, su condición humana libre. Ésta disciplina se concibe aquí como una luz interior en el hombre que guía el camino de la formación o educación,² de los sentimientos, afecciones, o pasiones, por ende la no indiferencia; por eso aquí se concibe como una alternativa para el camino de la paz.

Escuchar, hablar o escribir de y sobre la violencia se ha convertido en un algo común en el siglo XXI. Desde el inicio del milenio XXI –2001 al 2015– la violencia se ha instalado en muchos ámbitos de la vida social (frecuente y exagerada) y ello ha repercutido en el aspecto individual, en nuestro país, México.

Dado que la violencia ha estado presente, en mayor o menor grado, en el camino por el que el hombre ha hecho presencia nos hacemos las preguntas siguientes: ¿Estamos determinados a ser violentos?, ¿Hay posibilidad de que el hombre pueda cambiar su actuar violento? Trataremos de darles respuesta, pero antes iniciamos con una

1 B. Spinoza filósofo holandés (noviembre de 1632-febrero de 1677). Seguiré el Ensayo de la Dra. Juliana González "El Proyecto de una Ética Determinista. Spinoza" en *ética y libertad, ensayos*, 1998, FFL-UNAM, México. Ya Xabier Etxeberria Mauleón, profesor de Ética en la Universidad de Deusto, Bilbao.

2 Entendiendo por educación un conjunto de procedimientos mediante los cuales los sujetos transforman su mirar y entender el mundo, por los conocimientos adquiridos. Siguiendo a Peters, 1977.S.

definición de violencia, extraída del Diccionario Filosófico de N. Abbagnano, la cual dice que es:

la Acción contraria al orden o a la disposición de la naturaleza. En este sentido, sigue diciendo Abbagnano, Aristóteles hace la diferencia entre el movimiento de la naturaleza y el movimiento por violencia; el primero significa que lleva los elementos a su lugar natural y el segundo, los aleja.

Abbagnano, 2010

La definición mencionada nos señala como elemento esencial la acción, la cual podemos entender como la posibilidad de hacer algo y ese hacer lleva un resultado, es decir, la acción lleva un efecto que puede causar un agente sobre algo, (sea natural o humano). Así, el agente –que en este caso es el hombre– realiza acciones, en muchas ocasiones sin pensar reflexivamente, es decir, sin causa ni razón del por qué y para qué de su actuar sino sólo de satisfacer deseos sin límites. Por eso, los resultados de esas mismas acciones repercuten negativamente, violentan a otros agentes, y luego justifican su actuar diciendo que no era su intención perjudicar a nadie.

Siguiendo la definición del diccionario, la acción y las consecuencias de actos sin causa ni razón se alejan del orden de las condiciones naturales humanas. Por otro lado

...la Organización Mundial de la Salud (OMS) dice que la violencia es el uso intencional de la fuerza física de hecho o como amenaza contra uno mismo, contra otro, un grupo de individuos o una comunidad completa que cause o tenga muchas posibilidades de causar lesiones, daño psicológico, muerte, trastornos del desarrollo o privaciones.

Manual para construir la paz: 7



Fotografía: Cortesía de David Nieto, CCH



Fotografía: "Abrazo" CCH Azcapotzalco Archivo Histórico del Colegio de Ciencias y Humanidades S.C.I. 2013

Lo cual podemos decir que se ejerce violencia porque se eligió, se eligió transgredir valores. Cabe hacer otra pregunta ¿Hasta dónde es capaz el hombre de hacer cosas negativas que lesionen la libertad y la dignidad humana? Porque

La violencia por su naturaleza misma, excluye valores como la igualdad, la libertad, la tolerancia, el respeto a la dignidad y a la autonomía del otro. Es por ello negativa, indeseable.

Sánchez Vázquez: 11

Así, pues, en este ensayo se presentan dos propuestas Baruja Spinoza y Xavier Etxeberría que pueden alejar a los individuos de cometer actos violentos. Puede haber más caminos, pero aquí nos ocuparemos de estos dos filósofos para responder a las preguntas.

En el caso de Spinoza, lo sigo a través del planteamiento que la filósofa mexicana Juliana González hace del tema de las pasiones en su libro *ética y libertad* (1989), mismo que nos introduce al campo de la Filosofía moral

La ética se hace visible sólo en la medida en el que el mundo recobra su sentido propiamente humano: imperfecto y perfectible, esencialmente cualitativo, siempre amenazado de irracionalidad y de nihilidad; siempre abierto y en gestación... El mundo humano es un mundo ético porque también hay en él causalidad, racionalidad, diferenciación, sentido, y conato de preservar en el ser.

*Op. Cit.:*109

En la vida cotidiana actual parece que no hay mundo humano porque la ética pareciera estar ausente y, al mismo tiempo, los individuos exigen que sean castigados todos aquellos actos violentos, que lesionan la integridad humana. Se oye decir "¡Queremos vivir en paz el tiempo que nos toque vivir!" pero, ¿qué hacen, o qué se está haciendo, para construir la paz y erradicar la violencia? La paz, como dijo Gandhi, es el camino, no es meta; por ello hay que construir constantemente ese camino.

La violencia se ha manifestado, casi de manera constante, en el vivir humano; podemos decir, por ello, que es tan vieja como el hombre mismo. Está presente en todos los caminos por los que el hombre ha transitado; en casi todos los caminos recorridos –pasados, presentes– está ahí. Pocas veces los hombres han caminado libremente, sin actos y efectos negativos. La historia humana ha estado envuelta, en muchas ocasiones, de vio-

lencia. (Santa Inquisición, guerras mundiales, Auschwitz, Tlatelolco, Ayotzinapa, Acteal, etcétera). ¿Estamos determinados a ser violentos?

¿Violencia es destino? ¿La violencia es connatural al hombre? Si bien es cierto que en todo el devenir histórico la violencia ha estado presente eso no significa que el hombre esté determinado a ser violento por naturaleza aun cuando sea:

tan fuerte su huella y tan insistente su crispado rostro que no han faltado filósofos –dice Sánchez Vázquez– que la hayan considerado como un destino humano inexorable y escritores, economistas, sociólogos, psicólogos o tratadistas de la política que la hayan visto desde el supuesto de que el ser humano se define esencialmente por y para la violencia.

Sánchez Vázquez, 1998:10

La actitud del filósofo en términos generales pone en la mesa del debate la idea de que la violencia es algo esencial en el hombre que determina su actuar. Aun cuando algunos filósofos o pensadores así lo crean, no por eso vamos a aceptar esa idea. Dudamos, no podemos aceptar esa idea sin reflexión, pues ha habido momentos en la historia humana que han surgido caminos distintos y nuevas formas de conocer, entender y comprender la realidad que ha permitido aminorar o detener la violencia. El hombre puede cambiar su actuar violento.

El surgimiento de la racionalidad –en la época moderna con Descartes, Spinoza, Kant– es una forma de pensamiento con el cual los hombres hicieron frente a creencias y determinismos político-divinos-económicos a través del método, de la ciencia, de la razón; buscaban

perspectivas nuevas del pensar y actuar humano.

El hombre tuvo que aprender a pensar por sí mismo y no dejarse llevar por determinismos cerrados. Estas nuevas formas de conocimientos sirvieron para negar las justificaciones a esas acciones negativas, que habían oscurecido la vida del común de los individuos, con la idea errónea de restablecer el orden natural y social. El hombre ha sido capaz de hacer cosas que lesionen la libertad y dignidad humanas.

Aun así, ha habido ciertos momentos históricos en que la violencia ha aminorado y se ha restaurado el bien estar y cierto progreso en la humanidad (aunque no de manera igualitaria en todos los países), su presencia, en el acontecer humano no ha sucumbido totalmente. La violencia, a nuestro modo de ver, puede disminuir cuando el hombre reconozca que los errores de su actuar proceden de él mismo; esa experiencia desagradable, que es responder así mismo, lo puede liberar de otros errores. Es posible cambiar el actuar violento.

El hombre puede ser capaz de cambiar, en muchas ocasiones, la oscuridad por la luz si reconoce sus errores y empieza evitar cometer otros, tiene que hacer un esfuerzo para equilibrar sus pasiones si aplica la libertad con sentido, pues

La libertad no es actuar gratuitamente, sin causa ni razón, sino al contrario: en actuar conforme a la naturaleza necesaria del hombre; en obedecer al conato predeterminado de perseverar en el ser, actuando en conformidad con “las ideas claras y distintas” que muestran la racionalidad universal; y en conformidad con las verdades eternas y necesarias de todo cuanto

existe...La libertad no sería sino el cumplimiento con la necesidad propia y absoluta del ser.

González: 106

Actuar sin causa ni razón, sin límites, ha contribuido a fomentar la violencia tal que, en algunos individuos, la han llevado al extremo y masivamente, como los campos de concentración (Alemania nazi, Ex Unión Soviética; Ruanda.) que nos han asombrado y abatido. Pero, insistimos en estar en el camino de la no guerra, de la tranquilidad, de la reconciliación, de la no-resistencia, es decir, de la *paz*. Se puede cambiar el actuar violento.

Hay que empezar a actuar marcando límites fijos (normas, deberes, valores) que mejoran el ser y eso hace menos difícil la convivencia consigo mismo y con los otros. Estos límites puede que no se acepten con mucho agrado incluso pueden ocasionar cierto malestar pero son efectivos por ser necesarios al ser. Es como los límites de propia naturaleza, pues si sólo existiera la primavera muchas plantas, animales y el hombre mismo sucumbirían a la inclemencia del sol. Lo mismo acontece en los límites que hacen que el día se diferencia de la noche. Los límites dan sentido a la vida.

Poner límites a nuestro actuar no significa aniquilar, ni evadir sentimientos, pues sería tanto como dejar de lado el deseo que es el que motiva a actuar para perseverar en el ser. Pues dejar de sentir, de desear, puede llevar a conductas de riesgo y generar violencia, pues es tanto como vivir en la indiferencia y lo que buscamos es la preferencia de la paz.

La violencia, pensamos, tiene que ver con los sentimientos humanos en el sentido en que cuando hay conflicto –consigo mismo o con el otro– surge de inmediato una tensión y afloran las reacciones de coraje, enojo, rabia, venganza. En general, estas reacciones de nuestro sentir manifiestan un rechazo ya sea hacia sí mismo (personas que lesionan su propio cuerpo como castigo, del coraje, del enojo externo), o el rechazo hacia el otro, que también es por algo ajeno, externo, (tortura, mutilación, muerte). Muchos hombres se han dejado arrastrar por las prácticas de los demás (odios por color de la piel). Los sentimientos, están en potencia en el hombre, y ante un conflicto surgen sin control y es cuando pueden causar, y de hecho lo hacen, consecuencias

negativas, agresivas, violentas, lesionando la libertad y dignidad propia y ajena.

La Ética, esa luz interior que está en el hombre libre, es la libertad y por eso es un camino para dar razón de lo humano, es una ética fundada en la condición humana y las pasiones o sentimientos forman parte de ella, siguiendo a Spinoza. Sin embargo, en ocasiones las afecciones, pasiones, sobre todo las negativas, veremos más adelante este sentido, se consideran ajenas al hombre (diabólicas) y por lo tanto, las consecuencias que derivan de esas afecciones también lo son. No se quiere aceptar la explicación racional de las pasiones, simplemente son irracionales, de ahí que, en muchas ocasiones, se escuche decir respecto a un hecho violento “es inhumano lo que se hizo”, (se le metió el diablo a X) cuando, son acciones y las consecuencias de ellas proceden de los hombres.

Ahora bien, si las afecciones, los sentimientos, las pasiones son connaturales al hombre ¿por qué la violencia no es consustancial al hombre? porque los hombres tienen la condición de optar, elegir, seguir una *buen*a o una *mal*a pasión. El enojo emerge frente a un conflicto, pero, sí se tiene la opción de agredir al contrario o de evitarlo buscando otro medio de solucionarlo. En el sujeto está la decisión, la libertad, que da sentido al actuar humano, que sería perseverar en el ser, de acuerdo con Spinoza. Violencia no es destino.

Las pasiones se diferencian en *buen*as y *mal*as. *Buen*a pasión es la alegría, el amor, porque mantienen activo al ser, perseveran el ser y *mal*a pasión es cuando hay una menor perfección en el ser, como cuando no se controla adecuadamente la pasión como la tristeza o el odio.

Pero unas y otras pasiones, ya deriven de la alegría, ya de la tristeza, son para Spinoza racionales, en tanto que expresan en definitiva, la pertenencia del hombre a la naturaleza: su inclusión en el orden causal universal por el cual es afectado necesariamente, por todo lo externo. Sólo que las afecciones pueden favorecer o no favorecer al ser del hombre. Lo fundamental es que hay en éste (como todo lo que existe, según Spinoza) una tendencia originaria, una especie de *elán vital*, un esfuerzo o impulso esencial (conatus) a perseverar en el ser.

*Op. Cit.:*103

er
e
i
s
s
o
D

La Ética fundada en la libertad es esa luz interior que alumbra el camino por el cual aprendemos a limitar, controlar, las pasiones, es el camino para practicar la no violencia. Conectaremos en seguida el significado de no violencia que nos plantea el segundo autor que se había señalado al inicio del trabajo, Xavier Etxeberría, para seguir respondiendo a nuestro problema.

... la no violencia no es una estrategia para la paz, no es un medio estrictamente hablando, es la paz en acción que busca expandirse en contextos de violencia y realizarse en plenitud.

Etxeberría, 2000

Así pues, la Ética, disciplina humanista, es de suma importancia para cualquier perspectiva de mejora y expansión individual, grupal, física, espiritual. Por tal razón consideramos que su enseñanza tiene que producirse además de las escuelas, en lugares públicos, que llegue a todos los individuos de una comunidad o país, para conocerla y practicarla. Esta disciplina, a nuestro juicio, es el camino para buscar e indagar, mejores alternativas de vivir una vida buena, en la que se aprende a disolver conflictos de manera razonada y libremente; poniendo límites voluntarios a sus acciones, practicando la no violencia, la no indiferencia. Por ende, no estamos determinados a actuar violentamente.

Aprender a través de la Ética a disolver conflictos es una vía de la no violencia, pues es reconocer que se puede cambiar la actitud de violencia por la paz, aprendiendo también a erradicar la indiferencia, pues ésta es tan negativa como la violencia, porque el sujeto indiferente evade lo real, lo que está frente a él y no quiere ver; escuchamos y vemos actitudes cotidianas tales

como: “no quiero enterarme de nada negativo”, “me da lo mismo hacer x o y cosa”, “como quieras”, actitudes que conllevan un rompimiento de diálogo, de respeto, de aceptación. La indiferencia no erradica la violencia, más bien la acrecienta, porque dice Xabier Etxeberría:

**La no violencia
no es una
estrategia para la
paz, no es un
medio estrictamente
hablando, es la
paz en acción
que busca expandirse
en contextos de
violencia y realizarse
en plenitud**

La indiferencia puede ser situada entre los sentimientos, pero de un modo un tanto atípico, como un no sentir ante alguien o algo que cabría esperar que nos provocara un sentir. Supone, por eso, desafección, no afectación emocional, imperturbabilidad ante ese alguien o algo.

Etxeberría, 2008

Algunos individuos se comportan indiferentes frente a un acontecimiento violento y dicen “no me entero de... los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa porque no quiero que me afecte mi sueño, mi vida”; esta actitud, dice Etxeberría significa lo mismo que si el individuo no existiera, pues está evadiendo la realidad en la que está inmerso con los otros.

La indiferencia es un no querer ver lo que debe verse, combatirla es hacer lo posible por comprender al otro, aprender a ser empáticos, “volver a mirar”, actuando para preferir la no violencia. La indiferencia conduce a negar al otro, por eso educar contra la indiferencia es practicar la no violencia, ponerse en el lugar del otro que es responder a ese otro, sin sentimentalismos. Pues

El sentimiento empático que rompe con el no sentimiento indiferente no tiene que acabar en la mera emotividad. Está llamado a no sólo expresarse como sentimiento abierto a la racionalidad, sino a expandirse en acción solidaria, en compromiso porque se cumplan las medidas de justicia a las que tienen derecho los violentados.

Etxeberría, 2008

El camino de la paz pretende que los individuos enfrenten los problemas y actúen si es necesario actuar y expandir su solidaridad, saber poner límites a las emociones, ampliar el horizonte de su actuar racional y romper con todo determinismo absoluto y prejuicios externos. Violencia no es destino, es elección.

La diferencia entre *buena* y *mala* pasión implica la negación del régimen causal perfecto. O más bien, revela la existencia de la imperfección y, en definitiva el carácter posible y contingente (no necesario) de la determinación.

Op. cit.: 105

Algunos individuos se comportan indiferentes frente a un acontecimiento violento y dicen “no me entero de...”

Finalmente, llegamos a la conclusión de que no estamos determinados a ser violentos. La violencia es consecuencia de una mala elección de pasión que en lugar de perseverar en el ser lo aniquila. Y si solo se piensa en sí mismo y no en comprender a los otros (indiferencia) el hombre se va alejando de esa luz interna que es la capacidad de elegir. Existe en los individuos la posibilidad de duda, de preguntarse si lo que están haciendo es lo mejor y buscar otra alternativa a su actuar. Existe la libertad, por consecuencia, es posible actuar de otra manera. Toda Ética es fundada en la libertad, esa luz interior que alumbra el camino para una vida buena, de bien-estar y contrarrestar a la violencia, la oscuridad en la que a veces se vive en lo individual y en lo social.

Cierto es que la violencia ha estado presente desde que el hombre está en el mundo, pero puede dejar de existir, los actos y la vida humana pueden ser de otra manera si el hombre ejerce su libertad y transita por la paz, construye y no destruye. El hombre ni es absolutamente libre ni está absolutamente determinado, cada uno de los individuos pueden elegir como vivir bien, perseverando en su ser y alzar la voz e involucrarse en su contexto practicando la no violencia.

Cada individuo decide actuar de una forma u otra, sin olvidar el principio de la no violencia, que es el respeto a la vida, a la libertad humana, a la integridad psicofísica-espiritual. Este principio es el sustento para rechazar cualquier medio violento para conseguir la paz y es entender nuestra condición humana libre guiada por ciertos límites conciliando el horizonte natural y el horizonte moral de la vida humana.

Bibliografía y referencias.

- Abbagnano N., 2010, *Diccionario Filosófico*, México, FCE.
- Etxeberria X., 2000, *La no violencia en el ámbito educativo*, Bilbao, Cuadernos Bakeaz, No.37.
- Etxeberria X., 2008, *Educación contra la indiferencia*, Bilbao, El Correo, 30.
- González J., 1989, *Ética y libertad*, México, FFL-UNAM.
- Manual para construir la paz en el aula*, 2007, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal.
- Peters, R. S., 1977, *Filosofía de la Educación*, México, FCE
- Sánchez Vázquez, A., 1998, *El Mundo de la violencia*, México, UNAM-FCE.

¿Cómo educar para la paz?

Texto recibido: 24 de mayo de 2015
 Texto aprobado: 10 de agosto de 2015

Por: Javier Galindo Ulloa*
 Universidad Autónoma
 Metropolitana, Azcapotzalco

Resumen:

En el presente artículo se plantea el concepto de paz desde la visión literaria, filosófica y cultural, como una palabra poco valorada aún en la sociedad ante la presencia de la violencia en cualquier ámbito social y educativo. Se trata de proponer una serie de mecanismos para prevenir la violencia y propagar la paz con el fin de que los estudiantes logren adquirir sus aprendizajes.

Palabras claves: Paz, violencia, guerra, educación, aprendizaje.

Abstract:

The present article considers the concept of peace from the literary, philosophical and cultural perspective as a word little valued in society in the presence of violence in any social and educational. It is proposing a series of mechanisms to prevent violence and spread peace in order that students have to acquire their learning.

Keywords: *Peace, violence, war, education, e-learning.*

Al leer un libro de poesía de Jaime Sabines, me encontré con un poema de tono pesimista pero con un sentido de verdad: “No quiero paz, no hay paz/ quiero mi soledad” (1999: 57); esto revela que el poeta que prefiere refugiarse en la soledad y no escuchar esa palabra que ha sido tan mencionada en la historia; en 1951, cuando publicó ese poema en su libro *La señal*, el mundo estaba al tanto de la guerra de Corea y la paz desaparecía.

También aquellos versos reflejan la situación del poeta como un estudiante que deserta de la carrera de medicina para dedicarse a la literatura y al comercio. Presenta una crisis social e histórica,



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

* Doctor en Letras Hispánicas por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de la UAM-Azcapotzalco. Correo electrónico: <javigalindo27@hotmail.com>

Secuencia Fotográfica: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez



como también existencial. Aunque esa negación sea absoluta, la violencia que observa en el mundo y en la sociedad repercute también en su conciencia. Es en la soledad y no en el estado pacífico donde se crea poesía.

Esta situación nos lleva a reflexionar si en realidad puede existir paz sin violencia o es sólo un momento de tranquilidad después de haber sufrido una tragedia. En los medios masivos de comunicación, en los centros educativos y culturales se menciona la palabra paz pero no existe una definición clara de lo que significa y cuál es el uso que se le quiere dar para prevenir la violencia en la sociedad y en el mundo. Como sostiene Martínez (2004: 916), "parece que siempre que intentamos hablar de la paz empezamos refiriéndonos a lo que no es paz. Es decir, hablamos de paz en sentido negativo".

Se ha visto que en los noticieros de televisión, en películas o medios digitales, las imágenes de violencia atraen más al público en general y hay poco interés de saber cuál es el sentido de paz que se debe usar para vivir en armonía. Esto repercute también en las escuelas y

aulas donde el ambiente violento de la sociedad y los acontecimientos bélicos del mundo reviven en la conciencia del estudiante.

De ahí que la paz surge de cualquier ambiente violento; no se define sino por el contexto histórico que se presenta. Se le ha tratado como una consecuencia y no una causa para prevenir la violencia. Es común escuchar que después de la tormenta viene la calma: gracias a Dios vivimos en paz. En filosofía, este término aparece como una imagen simbólica, como lo ha definido Cicerón: *Pax est tranquilla libertas*.

Para Hobbes, la paz significa cesación del estado de guerra y por lo tanto, “esforzarse por la paz” es la ley fundamental de naturaleza. Por su parte, Kant considera que la paz entre los hombres no es, en efecto, un estado de naturaleza y que, en consecuencia, debe ser instituido porque “la falta de hostilidad no significa aún seguridad y si ésta no está garantizado por un vecino a otro..., éste puede tratar como enemigo al que haya requerido en vano tal garantía”. (cit Abagnano, 1986: 894).

De manera global, la historia de la humanidad se ha destacado no solamente por el progreso social, político, científico y humanístico, sino que a partir de los medios de violencia se pretende crear un estado de derecho venciendo al enemigo para crear bienestar social.

Para Miguel de Unamuno (1999), la idea de paz se construye desde el contexto de la guerra, es lo que se anhela siempre y cuando se rememore un acontecimiento heroico y militar; y lo único que preserva la paz es el diálogo y el razonamiento:

En el seno de la paz verdadera y honda es donde sólo se comprende y justifica la guerra; es donde se hacen sagrados votos de guerrear por la verdad, único consuelo eterno; es donde se propone reducir a santo trabajo la guerra. No fuera de ésta, sino dentro de ella, en su seno mismo, hay que buscar la paz; paz en la guerra misma (511).

La paz no tendría sentido si no se toma conciencia de la guerra que ha persistido en el mundo; así como también la violencia en la sociedad.

Walter Benjamin, intelectual judío que había sufrido de la persecución nazi, reflexiona sobre la estructura

er
er
S
S
O
D

Benjamín señala que hay otros medios no violentos que tienen lo que él llama “precondiciones subjetivas”, como son la amabilidad sincera, el amor a la paz y la confianza.

de un estado que se ha creado desde la violencia, donde el poder goza de los medios para someter al más débil. La historia de la civilización occidental ha abandonado el espíritu humano para dejar lugar a la barbarie. Basándose en este filósofo alemán, Dora Elvira García González (2014: 182) explica: “El progreso [...] había dejado a distancia la buscada humanidad, separándose de ella al indagar otras cosas al precio que fuera, y ese precio fue generalmente mostrado mediante la violencia”. Las estructuras sociales y de poder

han sustituido el sentido de humanidad que tanto hace falta a la sociedad. Como había advertido Unamuno sobre alcanzar la paz a través del diálogo, Benjamín señala que hay otros medios no violentos que tienen lo que él llama “precondiciones subjetivas”, como son la amabilidad sincera, el amor a la paz y la confianza, y considera que el diálogo constituye el elemento central del acuerdo civil, en él se puede encontrar “acuerdos humanos pacíficos” y de “entendimiento mutuo” (cit. García González, 2014: 183). Esto no se logra si no mediante la memoria para reconocer los errores políticos y jurídicos del pasado que se siguen repitiendo en el presente, sin haber un cambio para la justicia y la paz; como dice García González: “...la violencia es patente, y sólo podrá revertirse pensando en un cambio en las mismas estructuras en las que se asienta” (p. 184).

Es así que la violencia emana de las mismas instituciones estructurales, lo que permite que haya mayor desigualdad, pocas oportunidades de empleo y estudio, no se permita a la ciudadanía a ejercer sus derechos ni la impartición de justicia:

Las desigualdades y exclusiones de género brotan en el entramado estructural de las sociedades, y al legitimarse y entretenerse en los usos y costumbres de las sociedades se convierten en formas de violencia cultural (p. 186).

En esta violencia cultural, como lo caracteriza Piérre Bordieu, se entretiene una violencia simbólica. “...es esa



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales, apoyándose en unas ‘expectativas colectivas’ en unas creencias socialmente inculcadas” (cit. García González, 2014, pág. 186).

Dicha violencia simbólica se ha vuelto habitual, porque se permite cualquier acto ilícito por más normal que se vea. Esto se ve desde que el profesor evalúe al alumno o alumna por su aspecto físico, simpatía o diferencia de género hasta la violencia que se genera en la institución, sin que haya una cultura de paz que contrarreste esta situación violenta.

Para que una educación se lleve a cabo de manera pacífica, es importante que el profesor logre tener una visión global del contexto socio-cultural de los estudiantes, de los contenidos de la materia y la forma de enseñar para que se cumplan los objetivos del aprendizaje.

Como un remedio para que el ambiente violento, tanto, psicológico, físico como cultural, no afecte directamente a los aprendizajes obtenidos, especialistas como Alfonso Fernández-Herrería y María del Carmen López-López (2014), hablan positivamente de cultivar la paz en las personas, fomentando valores, actitudes y comportamientos pacíficos, con el propósito de eliminar la violencia antes de que nazca.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

De ahí que este anhelo de paz aparezca y se construya dentro del contexto escolar en sus múltiples realidades y abarque no solamente a un solo grupo social, sino a toda persona que tiene derecho a la educación. De esta manera se pretende que haya “una comprensión multilateral, integral, compleja y no meramente unilateral (ya sea desde la paz o desde la violencia), de los hechos y de las interacciones humanas en sus diversos contextos” (p. 119).

Más allá de que sea una ausencia de violencia, la paz también es la presencia de diversos medios positivos que permiten a los estudiantes alcanzar sus objetivos ante la presencia de realidades muy complejas que no se ven a primera vista, pero que afectan violentamente el aprendizaje del estudiantado.

Desde una perspectiva sistémica, en síntesis -prevención y curación-, la intervención no se centra sólo en los hechos y/o en los personajes desde otra mirada, sino también, y de manera equilibrada, en los contextos familiares, sociales e institucionales (Fernández-Herrería y López López, 2014: 123).

Para que haya una educación en un ambiente de paz, se pretende llevar a cabo un método más integral para



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

reconocer las habilidades de cada estudiante, sin que éste se sienta discriminado o aislado del grupo escolar; este método se basaría en el pensamiento sistémico, que tiene en cuenta la integridad del ser humano, pues enriquece “el aprendizaje con la interrelación de las dimensiones cognitivas, afectivo-emocionales, de la acción y la experiencia. Esto contribuye al desarrollo de una verdadera educación en valores” (Fernández-Herrería y López López, 2014: 127).

Para comprender más sobre este aspecto, educar para la paz implica que la forma de enseñar debe ser pacífica en sí misma y, en consecuencia, coherente con lo que se persigue. “No debe haber contradicción entre el fin, que son los valores de paz, y los medios para conseguir dicho fin” (p. 128)¹.

En este sentido, la forma de enseñar en una ambiente pacífico no debiera interrumpirse, sino continuar combatiendo con el vicio de la violencia a través del pensamiento. Como dicen Fernández-Herrería y López López (2014: 133):

En una educación centrada más en el aprendizaje activo del estudiante que en la enseñanza del profesor,

¹ Se entiende por contenido lo que se enseña (o se aprende). Siempre se enseña (o se aprende) algo; por forma, el modo de enseñarlo/aprenderlo, y el contexto, el escenario/lugar interactivo donde se enseña/aprende.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

la evaluación debe ser formativa, continua y de proceso, en la que participan otros agentes externos, y no sólo el profesor a través de pruebas fundamentalmente escritas. Se apuesta así por una diversificación de las técnicas y procedimientos de evaluación para atender, de esta forma, la naturaleza compleja del aprendizaje que se persigue.

Además de mantener una actitud pacífica en torno a la realidad de la violencia, es preferible mostrar una actitud de resistencia que no se logra sino adquiriendo los aprendizajes de cada materia y así aprender a resolver las dificultades que se le presentan al estudiante dentro y fuera del colegio.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.
- Fernández-Herrería, A. y López-López, M. C. (enero-abril, 2014) "Educar para la paz. Necesidad de un cambio epistemológico", en *Convergencia* vol.21 no.64 Toluca. Véase: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352014000100005&lng=es&nrm=iso&tlng=en>
- García González, D. E. (enero-junio, 2014), "En busca de una cultura de paz frente a la violencia: El caso de la trata de personas", en *Frontera Norte*, vol. 26, núm. 51: 181-190.
- Martínez, V. (2004), "Voz 'Paz Positiva'", en López, Mario [dir.], *Enciclopedia de paz y conflictos*, vol. II, Granada: Universidad de Granada.
- Sabines, J. (1991). *Nuevo recuento de poemas*. México: Joaquín Mortiz.
- Unamuno, M. de. (1999). *Paz en la guerra*. Madrid: Cátedra.

LA EMPRESA, EL BANCO Y LOS DERECHOS HUMANOS

Entre culpa y responsabilidad, los mundos difíciles de las transnacionales.

Texto recibido: 20 de julio de 2015
 Texto aprobado: 10 de agosto de 2015

Por: Paolo Pagliai*
 Universidad del Claustro de Sor Juana

Resumen:

En el presente texto se lleva a cabo una reflexión acerca del papel de las empresas en los procesos de violación de los derechos humanos de las personas.

Palabras clave:

Derechos Humanos, empresa, banco, responsabilidad.

Abstract:

This paper is about of a reflection on the role of business in the processes of violation of human rights of people.

Key Words: *Human Rights, business, responsibility, bank.*

Lo sé que no tengo ni el tiempo para respirar; sé perfectamente que –para pensar en todo lo que urge pensar– no tendría un solo minuto más para escribir algo más de lo que ya escribo; estoy consciente de que, a pesar de lo que puedan opinar los demás, todo tema, hasta el más importante, podría revelarse como una verdadera pérdida de tiempo valioso en mis días repletos de palabras. Sin embargo, creo que valdría la pena sustraer, a mis escasas cuatro horas de sueño diario, unos cuantos minutos para reflexionar alrededor del papel de las empresas en los procesos de violación de los derechos humanos de las personas.

Escribo esto porque, ayer, uno de mis hijos se sentó frente a mí y, con cara preocupada, me contó de una



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

* Doctor en Pedagogía por la UNAM y con especialidad en Ciencias de la Formación por la Universidad de Florencia. Actualmente es el Director General de Humanidades de la Universidad del Claustro de Sor Juana, donde dirige el Centro de Estudios sobre la Paz y la Memoria *Pier Paolo Pasolini*. Correo electrónico: <paolopagliai@gmail.com>

**Chantajes,
golgizas y
violaciones
sexuales por
parte de
los agentes
de seguridad
contratados por
la empresa, son
hechos de todos
los días y
nadie responde
por ellos.**

transnacional canadiense que –en Papúa Nueva Guinea– controla una mina de oro: emplea a la gente, da de comer a centenares de familias, garantiza la educación en la zona y, a cambio de toda esta “riqueza” generosamente dispensada, vierte todos sus desechos tóxicos que produce en el río que pasa poco lejos de ese puñado de casas, descarga toneladas y toneladas de basura altamente contaminante en los alrededores, y favorece –con sus políticas empresariales y territoriales

– la adicción al alcohol y el desarrollo del trabajo ilegal.

Mi hijo, un niño de 12 años, me contaba toda una serie de abusos; me narraba de niños que, para ganar algo, recogen polvo de oro y mercurio entre montañas de detritos exponiéndose a sustancias que los enfermarán y, en muchos casos, los llevarán a una muerte temprana. “¿Y los derechos humanos, papá?” Sí, ¿y los derechos humanos?...

Los abusos en contra de los niños, sobre todo si son contados por un niño, suelen tener cierto efecto, así que me puse a investigar. Deben saber que la empresa canadiense garantiza su propia seguridad interna a través de una agencia de policía privada; muchos son los casos documentados de actos de detención arbitraria, sobre todo de mujeres sorprendidas sin permiso en el área restringida de la mina: chantajes, golgizas y violaciones sexuales por parte de los agentes de seguridad contratados por la empresa, son hechos de todos los días y nadie responde por ellos. No respon-

de el gobierno de Papúa Nueva Guinea, porque se trata de delitos perpetrados por actores con un fuerte impacto en la economía nacional en contra de personas pobres que nada aportan al PIB. No responde la empresa, porque a falta de un gobierno que ejerza efectivamente la fuerza de la Ley, no hay ningún otro instrumento jurídico pensado para actores no gubernamentales que violen sistemáticamente los derechos humanos. No responden las instituciones canadienses porque es sabido que una transnacional no tiene bandera y, por ende, ni gobierno que la gobierne.

Albert Sales, miembro fundador del Colectivo RETS y activista contra los abusos y las violaciones de los derechos humanos de las empresas transnacionales, en una entrevista realizadas por Canal Solidario, lo dice claramente:

Desde hace ya más de 30 años, en Naciones Unidas se viene luchando para tratar de crear un Código de Conducta que rijan las actividades de las empresas transnacionales y permita su vigilancia y control. Pero todas las iniciativas que se han tratado de llevar a cabo han sido bloqueadas por la presión tanto de gobiernos como de las propias transnacionales. Ya en 1974, el Consejo Económico y Social (ECOSOC) creó la Comisión de Sociedades Transnacionales con el objetivo de vigilar e investigar su actividad, además de crear un Código de Conducta. Pero jamás se aprobó el Código y a principios de los 90 fue desmantelada la comisión.¹

La verdad es que muy pocos nos indignamos frente al caso de Papúa Nueva Guinea; a la mayoría le parece normal que se violen ciertos derechos en nombre de la generación de empleo; la que Sales llama “la colonización del sentido común”² nos lleva a justificarlo todo, hasta los abusos sexuales, incluso la explotación laboral de los niños y las niñas. Se trata de un chantaje cultural firmemente instalado en las leyes del mercado que –a través de los años– se han vuelto absolutamente normales e indiscutibles.

Por otro lado, Jana Silverman y Álvaro Orsatti me recuerdan –en el marco del *Informe de Social Watch 2009*– como justo *las empresas– en particular las compañías transnacionales –son entidades privadas no gubernamentales, sujetas solo a las leyes nacionales*

¹ Entrevista de Canal Solidario a Albert Sales (RETS), coautor de *Malas compañías* (Icaria, 2013), martes 29 de julio de 2014, <<http://omal.info/spip.php?article6418>> En efecto, en 2002, el *Grupo de Estudio* encargado de presentar una propuesta de reglamento dirigida a las transnacionales, encabezado por el señor David Weissbrodt, había creado un borrador que disgustaba al mundo de los y las que defendían los Derechos Humanos. Se trataba de una propuesta destinada a las sociedades transnacionales y a *other business enterprises*, donde estas últimas son definidas como *any business entity, regardless of the international or domestic nature of its activities*. La preocupación y, en muchos casos, la oposición al documento por parte de muchos y muchas, se debía esencialmente al temor de que esta definición distrajera la atención de los verdaderos objetivos de la iniciativa de Naciones Unidas: vincular, a reglas claras e indiscutibles, a las empresas transnacionales y los gobiernos, sobre todo a aquellos de los países donde residen las “matrices” de dichas empresas.

² *Ídem*.

del país donde está su sede central o a las de aquellos en los que posee inversiones. Aunque estas compañías pueden tener una significativa presencia en muchos países, se considera que, técnicamente, no tienen personería jurídica internacional— limitada a los Estados y a ciertas organizaciones intergubernamentales como la Unión Europea o la ONU. Esto significa que, en términos generales, las empresas no han estado sujetas a los derechos y obligaciones de la ley internacional, incluida la ley internacional sobre derechos humanos.³



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

El informe *Gold's Costly Dividend: Human Rights Impacts of Papua New Guinea's Porgera Gold Mine*,⁴ identifica justo estas fallas sistémicas que —en último análisis— permitieron a la compañía canadiense Barrick Gold no detectar desde un principio los abusos y, luego, no responder por ellos de forma directa. Por supuesto, después de la denuncia pública de las innumerables violaciones cometidas por los integrantes de la empresa que garantiza la seguridad en la mina, Barrick Gold ordenó una investigación interna que llevó a la detención de tres guardias bajo los cargos de violación y graves lesiones físicas y, de esta forma, arregló su “problema” con el Derecho y, supuesta y oficialmente, con los derechos.

³ Jana Silverman, Álvaro Orsatti, *Las obligaciones de las empresas transnacionales frente a los derechos humanos y el papel de la sociedad civil*, Informe de Social Watch, 2009.

⁴ *Human Rights Watch* (2011).

Sin embargo, el informe de Human Rights Watch va más allá de los casos aislados de abuso de poder y violaciones, y aborda directamente el tema del impacto ambiental de la mina: las 16,000 toneladas de desechos líquidos que diariamente salen de la mina y terminan en las aguas del Río de Porgera, contaminándolas de manera irreparable, no sólo no respetan ninguna normativa nacional canadiense, sino que atestiguan la insuficiencia de las autoridades del país de la hoja roja para regular las actividades en el extranjero de sus propias empresas. No usaría la palabra “incapacidad” ya que no estoy tan seguro de la buena fe de un gobierno que cuida de manera casi obsesiva su propio medio ambiente y, supuestamente, no es capaz de defender el de los demás cuando sus propias empresas operan fuera de las fronteras patrias. Lo único que observo con certeza es que sus instituciones son absolutamente insuficientes para hacerlo, así como cada una de las instituciones de los países supuestamente desarrollados que, tan comprometidos con su propia tierra y su propia gente, dejan que sus propios gigantes industriales desahoguen sus “bajos instintos” lejos, en otras tierras y con otra gente. Un intento serio de aprobar una ley para ejercer cierto control sobre las empresas mineras, fue rechazado por la Cámara de los Comunes de Canadá en octubre de 2010, demostrando –de esa forma- el poder que ciertas *lobbies* tienen para condicionar las medidas políticas de uno de los países considerados entre los más comprometidos con la defensa de los derechos humanos; las prerrogativas de empresas transnacionales como Barrick Gold, capaz de producir en un año alrededor de 10,000 millones de dólares en oro, deben permanecer intactas, libres de todo condicionamiento legal, en nombre de la producción y la libertad de empresa. Ésta es la ley del mercado, despiadada: demasiadas reglas disminuyen las ganancias y afectan la libre competencia.

En el juego de la atribución de culpas y responsabilidades, cada gobierno nacional descarga en los hombros de los demás la tarea de la defensa de los derechos individuales. La tesis dominante es que si todos hicieran su propia parte, aprobando y aplicando las leyes internas adecuadas, las empresas se portarían bien y no habría violaciones ni abusos; sólo que esta postura absuelve las transnacionales de cualquier responsabilidad en materia,

reduciendo el respeto de los derechos a una obligación exclusiva de los gobiernos. En suma: la responsabilidad de lo que pasa en Porgera no sería de Barrick Gold sino del gobierno de Papúa Nueva Guinea que no hace leyes adecuadas y no obliga a la empresa canadiense a respetarlas. Si alguien quisiera una reprobación de esto, sería suficiente observar el comportamiento de la misma empresa en territorio canadiense: socialmente responsable y legalmente irreprochable.

El debate, sin embargo, permanece abierto. ¿A quién se dirige verdaderamente la Declaración Universal de 1948? ¿Quiénes son los y las responsables de la defensa de los derechos humanos? ¿La dignidad humana es un asunto que concierne exclusivamente a los gobiernos y sus instituciones?

Nuevamente Silverman y Orsatti nos recuerdan como *hoy en día, las obligaciones referidas a promover y proteger los derechos humanos se están volviendo, tanto en la teoría como en la práctica, más explícitas para los actores no estatales como las empresas comerciales. Por ejemplo, el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos llama a que cada individuo y cada órgano de la sociedad defiendan y promuevan los principios contenidos en la Declaración. Según los expertos legales, esa obligación incluye a todas las personas y a todas las entidades legales, como las empresas.*⁵ El Preámbulo, en efecto, distingue claramente entre legalidad y responsabilidad, poniendo cada uno de los actores sociales frente a su propio papel para la construcción de un mundo más justo, más allá de la existencia de una determinada ley. En otras palabras, echarle la culpa al gobierno de Papúa Nueva Guinea es demasiado fácil.

Pero, vamos con orden o, por lo menos, intentemos dar un orden a una cuestión compleja y complicada.

En los últimos 50 años, las empresas transnacionales se han comportado y siguen comportándose como si fuesen unos verdaderos estados independientes; de ellas dependen enteras economías nacionales, y pueden poner de rodillas o levantar –por sí mismas– el mercado interno de un país; contratan empresas de seguridad privadas que cuentan con grupos armados que, seguido, rebasan –en número y armamentos– a los ejércitos de ciertas na-

⁵ *Ídem.*

ciones, negocian directa y formalmente con secretarías de estado e instituciones gubernamentales, compran y gestionan los medios impresos y electrónicos que influyen en la opinión pública; condicionan procesos electorales, crean y alimentan *lobbies* de poder; hay empresas transnacionales que pueden crear movimientos populares y promover cambios institucionales.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

Seguido, detrás de los principales centros de formación del mundo, se encuentran ellas, las empresas transnacionales que deciden, de acuerdo a las exigencias del mercado, lo que hay que estudiar y lo que se puede olvidar: publican libros, revistas, periódicos, otorgan la palabra a todos, hasta a los y las que hablan y escriben en contra de ellas; financian recuperaciones arquitectónicas, restauraciones artísticas, operaciones ambientalistas. Es por estas razones que las universidades que de ellas dependen cultural y financieramente, las invitan –de manera regular– a dar clases magistrales de Responsabilidad Social y Ética Empresarial, construyendo permanentemente su autoridad moral.

Hay empresas que representan, hoy, la última frontera de la Ética y la Responsabilidad, la punta del iceberg del empeño cívico y político de la Sociedad Civil: Coca Cola que arma un proyecto global para mejorar al mundo, Nestlé que tiene un programa para compartir valores “fomentando un estilo de vida más saludable entre la comunidad”.⁶

En efecto, la empresa de la “lata roja”, con sede en Atlanta, parece querer vender algo más valioso que un simple jarabe diluido en agua gasificada: promueve la idea de un mundo mejor donde todos y todas pueden o deben participar, un mundo feliz donde se realice un conjunto

⁶ De la página oficial de Nestlé.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

definido de valores. La misión de Coca Cola es, en sus mismas palabras, la de *refrescar al mundo en cuerpo, mente y alma. Inspirar momentos de optimismo a través de nuestras marcas y acciones, para crear valor y dejar nuestra huella en cada uno de los lugares en los que operamos.*⁷

Crear valor y dejar una huella propia. Quizás valga la pena profundizar un poco la visión del mundo que tiene una transnacional importante como Coca Cola, para cotejarla con sus acciones concretas y sacar –de esta forma– conclusiones serias sobre la responsabilidad social de las empresas. Leemos, en su página oficial⁸, que la visión del mundo de Coca Cola se basa en un sistema articulado de valores. Cómo y cuánto dichos valores sean respetados, trataremos de esbozarlo en lo que queda de este ensayo que no tiene otra pretensión sino la de contestar a las inquietudes de un niño de 12 años. En su página web, leo que Coca Cola se compromete a “maximizar el retorno a los accionistas, sin perder de vista la totalidad de

nuestras responsabilidades.”; además, hablando de la persona humana, la transnacional se pone como objetivo el de “ser un excelente lugar para trabajar, en donde nuestro personal se inspire para dar lo mejor de sí.” En 2009 (hace apenas 6 años), en el portal de información Frecuencia Laboral, aparecía la siguiente declaración de Ángel Alvarado Agüero, ex director de “Coca-Cola Company” en México: “Coca-Cola Export Corporation, “sucursal México, utiliza un esquema de tercerización laboral, conocido como *outsourcing*, a través de su filial *Servicios Integrados de Administración y Alta Gerencia (SIAAGSA)*, con el fin de contratar a trabajadores sin pagarles prestaciones y evadir el pago de utilidades (...)”⁹

7 <http://www.coca-colamexico.com.mx/mision_vision_valores.html>

8 *Ídem*.

9 Regina Vargas, “Coca Cola evade responsabilidad laboral con outsourcing”, en *Frecuencia Laboral*, Año 3. No.173. del 14 al 20 febrero 2009.

No cabe duda: evitar el pago de prestaciones y evadir el pago de utilidades son acciones que contrastan con los valores de una empresa que dice que quiere mejorar al mundo. En efecto, ya en abril de 2006, el Tribunal Permanente de los Pueblos¹⁰ enjuiciaba a Coca Cola, Nestlé y Chiquita Brands “por sobreexplotación de la mano de obra y por su responsabilidad en el exterminio y persecución a los movimientos sociales y sus líderes”¹¹ en Colombia. Sin entrar en detalles, la disonancia entre los valores profesados y las acciones realizadas, resalta como un elemento ejemplar de hipocresía e incoherencia corporativa; de hecho, cuando, en la página web de la compañía, leemos que Coca Cola quiere “ser un ciudadano global, responsable, que hace su aporte para un mundo mejor”¹², el doble discurso se presenta en toda su evidencia. Por cierto, el Tribunal Permanente de los Pueblos resolvió acusar a la transnacional de Atlanta (junto con Nestlé y Chiquita Brands) “por violaciones graves y masivas de los derechos laborales, y específicamente de la libertad sindical; por desprecio de la dignidad y de la vida de los trabajadores y sus comunidades, así como por el respaldo a políticas económicas que contribuyen al deterioro dramático de las condiciones de vida y salud de una parte creciente de la población colombiana; por fraude a sus consumidores al asumir unos compromisos de responsabilidad social que incumplen flagrantemente en Colombia.”¹³

La sentencia, dura y puntual, aclaraba también que “cualquier persona vinculada a estas empresas es también individualmente responsable en el ámbito penal como autor o cómplice de aquellos crímenes de lesa humanidad en los que pueda haber participado.”¹⁴ Cualquier persona es responsable.

10 “El jurado del TPP, sesión Colombia, estuvo integrado por la Doctora Vilma Núñez de Escorcía, quien fuera Vicepresidenta de la Corte Suprema de Justicia de Nicaragua entre 1979 y 1988 y Vicepresidenta desde 1990 de la Federación Internacional de Derechos Humanos. El Doctor Antoni Pigrau Solé, catedrático de Derecho Internacional Público y ex Vicerrector de la Universidad Rovira y Virgili de Tarragona. El Doctor Gianni Tognoni, médico e integrante del Instituto Mario Negri, de Milán, Italia, Secretario del TPP desde su fundación. El Doctor Orlando Fals Borda, miembro también del TPP, cofundador de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. El líder indígena de la etnia Nasa, Rangel Geovanny Yule, Consejero del Consejo Nacional Indígena del Cauca, y el Doctor Libardo Sarmiento Anzola, economista, filósofo e investigador independiente.” (Información de *Red Voltaire*)

11 Observatorio Social de Empresas Transnacionales, *Enjuiciadas Coca Cola, Nestlé y Chiquita Brands*, Red Voltaire, 7 de mayo de 2006.

12 *Ídem*.

13 *Ídem*.

14 *Ídem*.

Nuevamente, en mis investigaciones alrededor de la Responsabilidad, me veo obligado a reconocer la importancia de la persona humana; en efecto, a pesar de que esto pueda parecer paradójicamente imposible, detrás de cada personalidad moral –transnacional o local que sea– se encuentran mujeres y hombres con nombres, apellidos, historias diferentes, y si una corporación –a final de cuentas– apátrida quizás no tiene ninguna obligación de responder a una ley determinada, si la Declaración Universal de 1948 y todas sus actualizaciones no se dirigen directamente a las empresas, las personas no pueden huir frente a su propia responsabilidad individual.

El gran Martin Buber recuerda como Dios, a pesar de saberlo todo, después de que Adán come del fruto prohibido, lo busca y le pregunta: “¿Dónde estás?”; lo hace porque, a pesar de que Él sabe perfectamente dónde se encuentra Adán, quiere saber si Adán sabe dónde está. Es un llamado claro a la responsabilidad individual; quien sabe dónde se encuentra, sabe también lo que tiene que hacer y cuáles son sus responsabilidades.¹⁵

Los directivos de Nestlé, por ejemplo, vistas sus campañas ecologistas y a la luz de sus compromisos para la reducción del impacto de las empresas del grupo transnacional en el ecosistema, deben padecer de una suerte de



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

15 Martin Buber, *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Italia, 1990.

síndrome de Dr. Jekyll and Mr. Hyde a juzgar de las repetidas violaciones de los derechos individuales y colectivos denunciadas por International Nestlé Boycott Committee. En su sitio oficial, Nestlé declara “trabajar para lograr la eficiencia hídrica en todas (las) operaciones. Defender las políticas y gestión del agua eficaces. Tratar eficazmente el agua (deshechada). (...) 41% de reducción de (...) consumo de agua por tonelada producida vs 2005; 363 mil metros cúbicos de agua ahorrada en 2013; equivalente a cubrir la hidratación de más de 490.000 personas en un año; 12% de la demanda de agua de (la) fábrica en Chiapa de Corzo es cubierta por captación de agua pluvial.” Los datos se refieren a México, donde Nestlé –así como Coca Cola– es considerada una empresa socialmente responsable.

Cómo una empresa transnacional que se apoya en el trabajo de los así dichos “coyotes” para debilitar y derrotar los experimentos cooperativistas y de auto organización de los productores de café en Chiapas, pueda ser distinguida con ese reconocimiento tan importante, sigue siendo un secreto – al menos – por los más ingenuos. La transnacional de origen helvética, según lo reportado por International Nestlé Boycott Committee, fue denunciada –en 2005, en África– por esclavitud y trata de menores: la empresa fue acusada de estar detrás de un tráfico de niños y niñas procedentes del Mali hacia la Costa de Marfil, para ser utilizados como mano de obra barata en las plantas para la producción de chocolate: jornadas de trabajo de entre 12 y 14 horas, por lo menos 284,000 niños obligados a trabajar sin sueldo, a cambio de escasa comida y bajo la presión de innumerables violencias físicas y psicológicas.¹⁶



Fotografía: “Parte superior puede” de ibon san martin, Julio 2015, www.freeimages.com
Ilustración y retoque fotográfico: Jorge Flores F.

¹⁶ International Labor Rights Fund, 2008.

Una empresa que promueve la construcción de un mundo mejor y, al mismo tiempo, viola todos los derechos laborales de sus trabajadores y desprecia la vida de sus comunidades; otra que se preocupa de cada gota de agua desperdiciada, pero no le interesa en lo mínimo el derecho de los niños y la niñas de este planeta a no trabajar, no ser esclavizados, tener una educación y tiempo para jugar. Los dos gigantes son “empresas socialmente responsables”, ejemplos a seguir para todos esos empresarios que quisieran participar en la preservación del planeta y en la mejoría de las condiciones existenciales de millares de millones de seres humanos. Socialmente responsables como lo es McDonald’s, a pesar de su modelo de nutrición objeto de la condena de cualquier médico digno de este nombre; o Kraft que pertenece al monstruo transnacional Philip Morris cuyos cigarros matan a más de 75,000 norteamericanos por año y usa organismos genéticamente modificados en sus productos; o Unilever que, sólo para citar un ejemplo, controla el 98% de la producción del té en India donde obliga a condiciones laborales inhumanas a sus trabajadores. Empresas socialmente responsables como HSBC, el más grande de los bancos europeos, que, en 2012, estuvo dispuesto a pagar 1,900 millones de dólares al gobierno de Estados Unidos para frenar la investigación que lo involucraba en un escándalo mundial de lavado de dinero procedente de actividades ilícitas y criminales. HSBC: casi dos mil millones de dólares para evitar que lo investiguen por un delito gravísimo, y poco más de 35 millones destinados a la educación en México, suficientes, sin embargo, para ser reconocido –en

2008– con el distintivo de Empresa Socialmente Responsable.

Ahora, me consuela pensar que, detrás de cada una de estas empresas transnacionales, trabajan hombres y mujeres que –a la pregunta “¿dónde estás?”– probablemente, no saben que contestar. Es con ellas y ellos que tenemos que trabajar. Las corporaciones no tienen oídos para escuchar, ni boca para contestar, pero las personas que las manejan sí. Así como las tienen los funcionarios que otorgan los reconocimientos importantes como el de ESR a la ligera, sin un verdadero sentido de justicia: ellos también tienen oídos para escuchar la pregunta y, tarde o temprano, tendrán que responder.



Fotografía: "Latina" de Ernesto Salazar, Enero 2007, www.freeimages.com

“¿Dónde estás?” no es un cuestionamiento fácil; y tampoco se contenta con una respuesta meramente espacial: *aquí, allá, arriba o abajo* no son respuesta válidas; se trata de reconocer, más bien, dónde estamos con respecto a los demás, cuál es nuestra posición, desde dónde leemos y vivimos el mundo, cuál es –a final de cuentas– el papel de cada quién, su quehacer, su propia, personalísima, responsabilidad.

Tenemos, de un lado, la empresa y, del otro, la declaración universal de los derechos enajenables de las personas; la primera es un contexto económico y profesional donde se toman decisiones y se desarrollan acciones, la segunda es el mapa para no perder el sentido



Fotografía: "Sombrero Mexicano" de Donald Cook Julio 2003, www.freeimages.com

del camino: no nos dice a qué velocidad tenemos que caminar, sino nos recuerda que cada quien tiene derecho a ir a su propia velocidad; no nos impone lo que tenemos que hacer, sino nos recuerda que no tenemos que hacer nada que afecte, en sus derechos, a los demás. En suma: no nos dice que no podemos ser ricos, más bien nos recuerda que nadie debe ser pobre a causa de nuestra riqueza. Cuidado: la metáfora del mapa y del camino no es una simpática idea para explicar los derechos humanos a un niño de 12 años que ve con sus propios ojos –ya no más inocentes– el sufrimiento de las personas provocado por la avidez de unos pocos cuantos, es antes que nada una manera humanista para explicarle a los grandes que manejan todas esas empresas supuesta y socialmente responsables, que cuando Agustín de Hipona hablaba, se dirigía antes que nada a ellos: “Ama y haz lo que quieras.”

Nadie nos impide hacer lo que queremos, la libertad de empresa no está en discusión, sólo que existen los y las demás, y hay que tomarlos en cuenta. Hay que amarlos. Si los amáramos no les robaríamos toda el agua potable para hacer nuestros refrescos, obligando a las jóvenes madres a darles una mamila llena de una bebida dulce y “chatarra” a los hijos recién nacidos, por supuesto, futuros diabéticos; si los amáramos, no tiraríamos todos nuestros desechos tóxicos en sus faldas acuíferas, no contaminaríamos sus lagos, no mataríamos a todos los peces de sus ríos; si los amáramos en serio, les pagaríamos sueldos justos, nos preocuparíamos por sus condiciones de trabajo, su seguridad, su salud. El punto es que no los amamos.

Hablar de un mundo mejor, sin amar a los y las demás, es francamente imposi-

ble. Cuando hablamos del “mundo”, deberíamos siempre recordar que se trata del mundo del Otro, no del nuestro. Así que para nada sirve hacer leyes estrictas que valen sólo en nuestros países ricos, si seguimos haciéndonos de la vista gorda cuando nuestras empresas van a otros lugares más pobres y, ahí, hacen todo lo que nuestras leyes tan civilizadas prohíben tajantemente. No sólo no es suficiente, es catastrófico, porque lo que estamos construyendo ya no es un mundo mejor para todos, sino el infierno del Otro. Y, de esta forma, estamos alimentando la división, la incompreensión y, en última instancia, el odio.

Es verdad: el gobierno de Papúa Nueva Guinea es responsable de su ineficiencia, así como los gobernantes y funcionarios públicos de muchos países latinoamericanos deben responder por su alto nivel de corrupción y apatía frente a las repetidas agresiones en contra del ecosistema, sin embargo la responsabilidad de uno no borra –de ninguna manera– las responsabilidades de los demás.

Ningún ladrón puede culpar a sus víctimas de sus propios hurtos, tampoco si esas víctimas fueran distraídas, imprudentes o descuidadas. Ladrón es quien roba, corruptor quién corrompe, asesino quién mata. Cualquier otro razonamiento es perverso. Dicho de otra manera, la violencia estructural o cultural ejemplificada por Johan Galtung, a pesar de que existe, no justifica con su propia existencia la violencia directa procedente de las empresas y las personas que las dirigen; solamente la explica. Nadie puede atribuir sólo al sistema neoliberal, a la corrupción de ciertos gobiernos o a la naturaleza humana, las violaciones de los derechos humanos: son las personas, con sus nombres y apellidos, las personas con sus historias únicas e irrepetibles, las que violan –esencialmente– los derechos de otras personas, ellas también con sus historias, sus apellidos y sus nombres.

Una empresa es socialmente responsable sólo si las personas que la dirigen respetan los derechos de los demás. Si una empresa viola los derechos, no es “responsable”, sino culpable. Y no se vale poner, en la balanza, el respeto de unos derechos para compensar la violación de otros; no se puede decir: “Nosotros garantizamos el derecho al trabajo, entonces podemos violar el de la libertad de expresión. Si quieren empleo, no exijan justicia. En la vida, no se puede pretenderlo todo. Hay que contentarse...” Pensar así es inadmisible, por-

que la misma Declaración Universal de 1948 recuerda: “Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.”¹⁷ Que sería como decir que no se puede utilizar el argumento del trabajo en detrimento de la dignidad humana o de la salud de las personas o de sus libertades fundamentales.

“Cada año mueren aproximadamente dos millones de hombres y mujeres debido a los accidentes del trabajo y las enfermedades profesionales. Anualmente, en todo el mundo se producen 270 millones de accidentes (laborales) y 160 millones de personas contraen enfermedades profesionales.”¹⁸ Normalmente es el derecho a la vida el más violentado entre todos los derechos, y no exactamente en nombre del empleo sino en el del beneficio económico de las empresas que suelen llevar a los países más pobres opciones de ocupación en detrimento de los intereses de los trabajadores de los países más ricos; las empresas se mueven atraídas por salarios e impuestos más bajos, por leyes de seguridad más blandas y criterios de tutela ambiental más permisivos o, a veces, completamente ausentes. La tasa de responsabilidad social es tan baja, en la mayoría de los grupos transnacionales, que el eje portante de toda decisión está constituido por la reducción de los gastos y el incremento de las utilidades, y no toma absolutamente en cuenta ni a los derechos humanos ni al bienestar del medioambiente.

Bophal, India. 3 de diciembre de 1984: en la planta de la *Union Carbide India Limited* (UCIL), perteneciente a la transnacional estadounidense *Union Carbide*, se verifica un accidente gravísimo. Sólo un año antes, la empresa, para reducir los gastos de mantenimiento, había suspendido por completo la producción del insecticida Sevin; sin embargo, unas 63 toneladas de isocianato de metilo se habían quedado en los subterráneos. Por la misma política de “ahorro”, los sistemas de seguridad, en ese mismo año, habían sido deshabilitados, incluidos el de refrigeración del isocianato y la flama piloto de la torre

17 De la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

18 Fuente: Organización Internacional del Trabajo (OIT), 2005.

de combustión que servía para evitar eventuales fugas de gas contaminante. Ese día de diciembre, el contacto accidental del agua con la sustancia tóxica provocó la formación de una nube gaseosa que se dirigió justo hacia los suburbios pobres de la ciudad indiana. La tragedia provocó, según Amnistía Internacional, no menos de 25,000 muertos y medio millón de intoxicados graves. El gobierno de Estados Unidos jamás entregó al poder judicial de India el director ejecutivo del grupo transnacional, Warren Anderson, imputado por una corte de ese país por homicidio no premeditado; la empresa fue condenada a pagar apenas 470 millones, menos de 900 dólares por

cada víctima, sumando los muertos a los heridos graves. Y sin embargo, el grupo *Dow Chemicals* que, en 2001 relevó la propiedad de la *Union Carbide*, sigue declarando que la reparación fue más que adecuada al daño producido.¹⁹

Novcientos dólares por una vida humana: una cifra justa y adecuada que, por cierto, ha sido pagada sólo en parte. Difícil de digerir, ¿verdad? Y sin embargo, a ese grupo francamente irresponsable la revista mexicana *Expansión* asigna el reconocimiento de compañía con mayor Responsabilidad Social Corporativa,²⁰ mientras que en España le otorgan hasta la distinción de Empresa Socialmente Responsable.

“¿Y los derechos humanos?”, pregunta mi hijo. Ya, ¿y los derechos humanos? Contesto con la misma pregunta porque no soy capaz de explicarlo claramente tampoco a mí mismo. Warren Anderson, para millones de indios, no fue menos terrorista que Osama Bin Laden para millones de occidentales; sólo que, cuando Afganistán

“se rehusó” a entregar a la justicia estadounidense al líder de Al Qaeda, nosotros le desencadenamos en contra *la madre de todas las guerras*, mientras que el gobierno de India –cuando pidió la extradición del CEO de Union Carbide, responsable de la muerte de 25,000 personas (más de ocho veces las víctimas provocadas por el atentado a las torres gemelas)– tuvo que rendirse frente a las pretensiones de soberanía de un país libre

Novcientos dólares por una vida humana: una cifra justa y adecuada que, por cierto, ha sido pagada sólo en parte. Difícil de digerir, ¿verdad?

¹⁹ *Bhopal, "8 colpevoli a 25 anni dalla strage"*, en *Corriere della Sera*, 7 giugno 2010.
²⁰ <<http://www.dow.com>>, la página oficial de *Dow Chemicals*.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

y civilizado como Estados Unidos que ignoró totalmente esa demanda de justicia. El atentado químico de Bophal quedó así, como si fuera un accidente debido a la mala suerte en vez de un crimen causado por la negligencia humana, la sed insaciable de riqueza y el total desinterés para los derechos de los últimos.

Imagínense una planta como esa a dos pasos de New York. Con todos los sistemas de seguridad apagados para ahorrar dinero. Sería prácticamente imposible. Por algo, en la granja revolucionaria imaginada por George Orwell, dominaba una frase tan inquietante cuanto verdadera: *All animals are equal, but some animals are more equal than others*, todos los animales son iguales, pero ciertos animales son más iguales que otros.²¹

De igual forma, los seres humanos: hay unos más humanos que otros que, a su vez, merecen derechos más derechos que otros derechos. “¿Y entonces?”, los niños cuando quieren exasperar a un adulto saben cómo: ponen una pregunta tras otra, sin piedad.

¿Y entonces?

Y entonces habrá que trabajar con las personas, una por una, midiendo las fuerzas, dando un sentido a la perseverancia. Como en un juego de dama. “¿Conocen las

21 George Orwell, *Rebelión en la granja*, Planeta, 2010.

leyes del juego de la dama?”, preguntó el rabino Nahúm a sus discípulos. “Primero: no está permitido hacer dos pasos a la vez. Segundo: solamente se puede ir adelante y jamás volver atrás. Tercero: cuando uno llega alto, entonces puede ir adónde quiera.”²² Llegar alto significa lograr incidir en el sentido de responsabilidad de los que manejan las grandes transnacionales: sus directivos, sus funcionarios, los hombres y las mujeres que toman decisiones o las ejecutan. Necesitamos que comprendan el verdadero sentido de esa pregunta que tanto duele: “¿dónde estás?”

Con calma, con esa prudencia típica de los que tratan de discernir entre lo que está bien y lo que está mal, un paso a la vez –conscientes de que no se puede volver atrás–, necesitamos rescatar en cada uno de ellos, en cada una de ellas, por lo menos la curiosidad por saber el “por qué” de su propio estar en el mundo. Cada quien un “porqué” diferente, único e irrepetible; cada quien, una responsabilidad específica.

Mi hijo me mira como mira un cuento de hadas y dragones. Con los ojos sueña y con la cabeza piensa. La esperanza en su mirada, y la desesperación en su cerebro. En 12 años de vida ha tenido el tiempo suficiente para aprender que cambiar a las personas es como cambiar al mundo: complicado. Terriblemente complicado.

Bibliografía y referencias.

Bhopal, 8 colpevoli a 25 anni dalla strage, en *Corriere della Sera*, 7 giugno 2010.

Buber, Martin. *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Italia, 1990.

<<http://omal.info/spip.php?article6418>>

<http://www.coca-colamexico.com.mx/mision_vision_valores.html>

<<http://www.dow.com>>

Orwell, George, *Rebelión en la granja*, Planeta, 2010.

Silverman, Jana & Orsatti, Álvaro. *Las obligaciones de las empresas transnacionales frente a los derechos humanos y el papel de la sociedad civil*, Informe de Social Watch, 2009.

Vargas, Regina. “Coca Cola evade responsabilidad laboral con outsourcing”, en *Frecuencia Laboral*, Año 3. No.173 del 14 al 20 febrero 2009.

²² Martin Buber “cuenta esta anécdota” en *Il camino dell'uomo*, ídem.

LAS VÍAS DE LO ESCOLAR EN TIEMPOS VIOLENTOS. UNA REFLEXIÓN DESDE LA ALTERIDAD

Texto recibido: 13 de julio de 2015
 Texto aprobado: 2 de agosto de 2015

Por: Lucía Elena Rodríguez Mc Keon.*
 Universidad Pedagógica Nacional

No en la manera como un
 alma se aproxima a otra
 sino en la manera como se separa,
 es en lo que yo reconozco el parentesco
 y la afinidad que tiene con ella

Nietzsche

Resumen:

En el presente texto se lleva a cabo una reflexión acerca de la violencia y el autoritarismo que sigue prevaleciendo en el interior de las instituciones educativas, situación que afecta a la población estudiantil y a la comunidad educativa, razón por la cual se propone una lectura desde la alteridad, con la finalidad de modificar esta situación.

Palabras clave: Violencia, alteridad, reconocimiento, completud, Levinas.

Abstract:

This paper is about of a reflection on violence and authoritarianism that continues to prevail within educational institutions, which affects the student population and the educational community, why reading is proposed from the otherness, in order to change this situation.

Key words: Violence, otherness, recognition, completeness, Levinas.



Fotografía: "Mi sombra" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2012

* Docente e investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco. Tiene el grado de Doctora en Educación por la UAEM y publicó en 2009 el libro La configuración de la formación ciudadana en la escuela: Análisis de un caso en educación secundaria. México: Universidad Pedagógica Nacional, 2009. ISBN: 978-607-413-035-5. Correo electrónico: <luciamckeon@gmail.com>

Actualmente la escuela pública mexicana se encuentra sumida en la incertidumbre sobre su futuro como institución de socialización. La desazón que produce el incumplimiento de la promesa escolar de convertir a los alumnos en alguien en la vida, cuando la educación deja de ser un mecanismo para asegurar la movilidad social, aunado al desencuentro entre maestros y alumnos que imposibilita la construcción de un proyecto compartido, no son sino evidencias del vacío y aparente sinsentido que sume a la institución escolar en una profunda crisis.

El cambio de la práctica educativa, como condición para la reconfiguración del dispositivo escolar, se pone en plano de discusión. El problema es complejo, se trata de reinventar dichas prácticas cuando prevalece una cultura escolar de tintes profundamente autoritarios que ha privilegiado la formación en la obediencia, haciendo imposible cualquier intento de reconocer al otro, –el alumno–, más allá del calificativo que lo cataloga como menor de edad, sujeto incapaz, que no sabe lo que quiere y que por lo tanto requiere ser conducido.

El otro, el deseo de completud y la violencia en la escuela

El desafío del reconocimiento, surge como tema clave que hace estallar el sentido existente alrededor de la tarea de educar en la escuela cuando, como institución ha sido hecha para otro tiempo. Con su emergencia lo que entra en crisis es la ilusión magisterial de crear al alumno a la imagen y semejanza del maestro, haciendo ver la necesidad de distinguirlo como *un otro distinto* que se configura a sí cuando se vive responsable, cuestión que obliga a redimensionar los propósitos y sentido del vínculo educativo, a fin de que los alumnos y alumnas puedan desarrollar su propia capacidad para decidir para construir su propia vida.

Obsesionada en configurar al otro como *otro yo* a partir del modelo de lo que el maestro es, la formación escolar se ha orientado hacia la búsqueda de la homogeneización. Desde esta perspectiva, los niños y jóvenes son vistos desde su déficit, como sujetos que carecen de algo que debe ser completado, como plantea Skliar (2005,



Fotografía: "Consulta" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2014

p.13) cuando se refiere al argumento de la completud que sostiene al discurso pedagógico hegemónico:

Hay por ejemplo, y como negarlo, un argumento de completud en la educación: la escuela está allí pues algo debe, puede y merece ser completado. [...] el argumento de la completud es aquello que sirve para argumentar para qué sirve la escuela: sirve para completar al otro, sirve para completar lo otro. Hay aquí, por lo menos, un doble movimiento que podemos percibir: por un lado, el movimiento de pensar al otro como incompleto, de hacerlo incompleto, de fabricar y producir más y más su incompletud; por otro lado, el movimiento de completamiento, la necesidad de completamiento, la violencia del completamiento.

Si bien *el argumento de la completud*, es el origen de la violencia simbólica e institucional que ha acompañado al trabajo educativo tal como lo conocemos ahora, dichas características parecen exacerbarse cuando se confrontan con la necesidad de contener la demanda de mayor reconocimiento y aceptación, de la diferencia que plantean los estudiantes que hoy día asisten a la escuela.

Refiriéndonos en particular al caso de las escuelas secundarias públicas, de unos años para acá la experiencia de convivencia cotidiana se ha vuelto más conflictiva. Los desencuentros que se producen entre maestros y alumnos se hacen cotidianos cuando estos últimos se alejan cada vez más de las expectativas docentes y dejan de tener eficacia los mecanismos autoritarios de disciplinamiento utilizados tradicionalmente para hacer frente a las problemáticas de desobediencia en la convivencia.

Acostumbrados a la búsqueda de chivos expiatorios, testimonios de maestros y autoridades coinciden en señalar que el incremento de la violencia en el último tiempo dentro del escenario escolar es imputable en gran medida al hecho de que cada vez ingresan más alumnos diferentes: jóvenes que se alejan más del ideal del buen alumno que habitó la institución escolar hasta hace poco tiempo; inadaptados, alumnos rebeldes que se resisten al argumento de la completud, que lejos de aceptar la consigna, demandan ser escuchados y tratados con respeto en su diferencia.

En este diagnóstico sesgado de la situación, la mirada se perfila hacia *el otro*. Es él y su diferencia el origen de la violencia, es él, el causante del caos, razón por la cual

MURMULLOS

la energía pedagógica se habrá de invertir en el impulso de diversas medidas para volver ausente su presencia, desdibujar su rostro y esforzarse al máximo por mantener un tipo de exclusión velada dentro del espacio educativo, aun cuando ello contravenga los lineamientos de política educativa que de manera declarativa se impulsan en el último tiempo.

Como fruto de una política de seguridad que afirma que la diferencia amenaza a la escuela, se pone el acento en la necesidad de preservar el espacio institucional de cualquier contaminación exterior. Se instaura un proceso de patologización de la diferencia que lejos de contribuir en la construcción de un sentido de comunidad que reconoce y acepta la diversidad como estrategia básica para hacer frente al desafío de hacer frente a la violencia en la escuela, a fin de construir una cultura de paz, promueve la desconfianza y el miedo como estrategias básicas de seguridad que alejan cada vez más la posibilidad de reconstruir el lazo social, ampliando los márgenes de exclusión velada en el sentido planteado por Yurén (2005) que a la larga se traducirán en la deserción del sistema educativo.

En la lógica de la inseguridad el miedo se instaura cuando nadie es sujeto de confianza. La desconfianza divide, separa, segrega y no permite a los sujetos convivir e interactuar con lo diferente. Así, frente a la necesidad de reconstruir los lazos sociales, se reducen los márgenes de socialidad sólo hacia aquellos que son lo más parecido entre sí, lo que amplía los márgenes de exclusión, a partir del establecimiento de mecanismos de clasificación que cierran los parámetros de aceptación de las diferencias.

La política de la sospecha enrarece el ambiente escolar cuando se fortalece la estrategia de la vigilancia y la delación como vía para saber, haciendo que las y los jóvenes se aislen entre sí, haciendo cada vez más estrechos sus márgenes de sociabilidad, perpetuando con ellos los mecanismos de categorización que son base de la discriminación y exclusión.

Es así que aunque materialmente los alumnos diferentes están dentro, ellos *no forman parte*, cuando se combate cualquier desvío que se contraponga con la imagen del buen alumno que se busca configurar. Desde esta perspectiva construida históricamente los problemas de la relación y la inclusión son vistos desde las políticas de inseguridad y control social, de allí que planteamos que es necesario

realizar un giro conceptual de ese paradigma de la inseguridad al paradigma del reconocimiento de la alteridad como eje de una pedagogía para el desarrollo de una cultura de paz en la escuela.

El reto se evidencia. A contracorriente de la tendencia a excluir la diferencia, lo que la nueva realidad escolar reclama es escuchar no sólo *al otro* –como proponen las perspectivas más ligadas a la resolución de conflictos– sino esa *otra cosa* que se obtura en el discurso pedagógico y que es ineludible reconocer desde la perspectiva de la alteridad.

El desafío del reconocimiento en la escuela, desde la alteridad, desde la mirada de Dussel y Levinas

Para afrontar el desafío que plantea la alteridad en la escuela, las ideas de Enrique Dussel y de Emanuel Levinas pueden aportar un conjunto de planteamientos que contribuyen a su reflexión.

A partir de la realización de una crítica de la ontología pedagógica Dussel (1977), se propone explicar el *ser* de los mecanismos de dominación cultural del centro hacia la periferia, que operan en la educación de América Latina a fin de excluir al otro. Es a partir de la identificación de los límites de la interpretación dialéctica en la pedagogía moderna, que deviene en el eterno retorno de lo mismo y delinea lo que desde su perspectiva serían los sustentos de una pedagogía centrada en el reconocimiento de la exterioridad del niño y joven en formación.

Desde su perspectiva, uno de los sustentos más perversos de la nueva pedagogía en la modernidad es que, aunque se instaura contra la autoridad heterónoma cuando centra su búsqueda en la aparente libertad, paradójicamente convierte al alumno en un ente orfanal a través del mecanismo de la *tabula rasa*:

...el discípulo se transforma en un ente orfanal (ente sin padre ni madre: huérfano) manipulado sutilmente por el ego magisterial constituyente que le impone el recuerdo de lo mismo que él es y prepara así al discípulo para ser ciudadano de la sociedad burguesa, imperial y burocrática. (Dussel, 1977 p. 133).

Se propone explicar el ser de los mecanismos de dominación cultural del centro hacia la periferia, que operan en la educación de América Latina a fin de excluir al otro.

El sujeto educativo deviene *en pro-yecto a ser* del sistema imperante, volviéndose así un menor de edad a ser educado para que funcione dentro del orden vigente. En este contexto, la formación se vuelve carretera de un solo sentido en la búsqueda de ideales, dentro de una totalidad pedagógica cerrada que deviene en reproducción, en *“lo Mismo que el padre, maestro, sistema ya es”*. (Dussel, 1977 p. 145) convirtiendo al educando en “... el objeto o ente enseñable, educable, civilizable, europeizable (si es colonia), domesticable diríamos casi. Su subjetividad es objetivada; su mundo-otro es ontificado, usado, manipulado, con la pretensión de respetar su libertad.” (Dussel, 1977 p. 141).

A partir de la crítica que Dussel realiza de la pedagogía moderna que deviene en el eterno retorno de lo mismo, el autor delinea lo que desde su perspectiva serían los sustentos de una pedagogía de la liberación, centrada en el reconocimiento de la exterioridad del niño y joven en formación. Una anti-pedagogía centrada en el reconocimiento de la exterioridad del hijo a partir de una primera precisión: “Lo cierto es que el hijo-niño-discípulo no es nunca un igual, ni un di-ferente, ni un interlocutor “a la altura”. El hijo es distinto desde su origen, alguien nuevo, historia escatológica, mesiánica.” (Dussel, 1977 p. 146). De allí que el hijo siempre es radical novedad: “...nunca “la misma”, siempre novedad histórica que impide que el círculo del eterno retorno ontológico vuelva a imponer su férrea dominación en “el ser es, el no ser no es” (Dussel, 1977 p. 149).

En este orden de ideas, lejos de asumirse como imitación o modelado, la formación se convierte en acto de procreación, de pulsión alterativa suprema. Cuando se reconoce que “...procrear es dejar ser otro mundo nuevo” (Dussel, 1977 p. 147), se deja ver otro modo de comprender los procesos de transmisión social de la tradición como una de las intencionalidades últimas en la formación, tal como se deja ver en la siguiente cita:

La discontinuidad de la temporalidad pedagógica es esencialmente diacrónica porque consiste, justamente, en la transmisión por transubstanciación del legado humano a las nuevas generaciones: la juventud. Pero esa transmisión no se efectúa por diferenciación generacional de una identidad humana, sino que el legado es recogido en su semejanza por la dis-tinción única, nueva radical del joven hijo, discípulo. La noción de tradición quiere negar

la noción de pasiva repetición, imitación, rememoranza. La tradición es re-creación de su doble sentido: crear de nuevo y festejar celebrando el asumir desde la nada (la libertad del hijo) la historia ya constituida. (Dussel, 1977 p.147).

Pensar la transmisión como saltos de totalidad a alteridad y de exterioridad a exterioridad discontinuamente hace de la especie humana para Dussel "...una especie analógica: una especie histórica, no meramente exvolutiva y dialéctica, sino propiamente disvolutiva y analéctica." (1977 p. 147).

La construcción de la subjetividad en la formación: de la carencia a la vulnerabilidad

En el análisis que Dussel realiza en torno a la ontología pedagógica de la modernidad es posible identificar otra veta de crítica muy significativa para sustentar el argumento que construimos, cuando reconoce que desde dicha perspectiva, se volverá *carencia* toda posibilidad del sujeto en formación, cuando se instaura *la falta* como el motor de la acción pedagógica en la búsqueda de identificación con la mismidad y buscará *dar claridad* a todo aquello que es secreto y/o aparece en su opacidad. La normalización como propósito de la acción educativa se instaura de manera perversa, al realizar la introducción estructural de una carencia como fin y medio para la formación.



Fotografía: "Extra muros" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2013

Es así que frente a la ontología pedagógica de la modernidad, que se sostiene en la idea de la carencia y la falta como elementos constitutivos del proceso educativo a fin de que el ser humano llegue a ser autónomo, en la perspectiva de Dussel y Levinas, es necesario oponer el concepto de vulnerabilidad. Para Levinas, la vulnerabilidad del ser humano es lo que constituye su poder *ser* en tanto posibilidad de autonomía. Así lo plantea Rabinovich (2003) al referirse al autor, través de la siguiente cita:

El sujeto fuerte de la voluntad que hegemonizó el pensamiento filosófico durante siglos, sujeto alimentado a base de autonomía, se revela en toda su desnudez, en su infinita fragilidad. El victimario se teme víctima y por eso sacrifica al otro, lo entrega como pago “para compensar la cólera de los dioses”. Una vez puesta a la luz esta genealogía de la responsabilidad autónoma y la huella del miedo, es válido plantear el problema de la responsabilidad –y el del sacrificio-desde otro ángulo. Levinas, por ejemplo, propone una ética heterónoma a partir de un sujeto frágil que por ello –contrariamente a lo esperado en una lógica que mide al ser humano por su fuerza y no lo aborda en su sensibilidad- es superlativamente responsable. (2003 p. 60).

En este contexto, el autor habla de heteronomía como aquel camino que permite construir una autonomía a partir de la vulnerabilidad y la apertura al otro. Su proceso de construcción no supone la acción de llenar un vacío mediante la cosificación, sino del proceso de enfrentamiento ante la radical novedad de la exterioridad del otro.

Ahora bien, aquí resulta importante rescatar de nuevo los señalamientos de Rabinovich (2003), quien nos plantea que no se trata de simplificar y de oponer heteronomía y autonomía desde la perspectiva de Levinas, debido a que dicha relación:

No es una relación entre contrarios –que presupone la verdad exclusiva de una de las partes–, sino que se trata de una relación entre diferentes. Lo Otro es precisamente otro, y si se resumiera en lo contrario de lo Mismo, ya sabríamos qué es. La heteronomía tiene en cuenta un factor de diferencia radical que se encuentra ausente en la pretendida universalidad de la autonomía, y, sin excluir esta visión clásica del pensamiento filosófico, abre otras perspectivas posibles. (p. 64).

Aquí vale traer a colación una cita de García (2003) quien se refiere a las implicaciones que tiene la proclamación, que en su momento realizó la filosofía de la liberación apoyada en los planteamientos de Levinas, acerca del fin del humanismo clásico, en tanto fin de la metafísica del sujeto, que conlleva la imposibilidad de que:

una sociedad determinada (la occidental), pueda atribuirse el carácter de portadora exclusiva de la condición humana. El vacío que deja el concepto de "hombre" después de la crítica del sujeto no debe llenarse, pues es precisamente esa vaciedad la que permite pensar la distinción como el espacio, incapaz de ser colmado, de la universalidad. "Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues éste vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que, por fin es posible pensar de nuevo" El fin del sueño antropológico significa pensar desde el vacío que deja la muerte del hombre, es decir, pensar un humanismo no metafísico o, en términos de Levinas, un humanismo del otro hombre. (p. 209).

Este replanteamiento de la vía de acción para la construcción de sujetos autónomos, tiene consecuencias pedagógicas importantes en términos de que, no se trata de realizar un proceso pedagógico que transforme la potencia en acto y que reconozca y piense desde lo existente, sino de abrirse a nuevos mundos imposibles de pensar. Deviene así, la necesidad de descentrar la acción educativa: el otro desde la lógica de la alteridad ya no puede ser visto desde la carencia, sino desde la radical novedad que implica el vacío que nunca puede ser llenado por una aspiración supuestamente universal.

Acerca de la proximidad y de la sensibilidad que estallan en la formación

La mirada al rostro viene a ser para Levinas (2000), la posibilidad de salir del horizonte de la mismidad centrado en la visión acerca de aquello que falta en el otro, de la racionalidad pedagógica centrada en la carencia. El autor resulta ser sumamente claro al respecto, cuando se refiere

a la necesidad de describir el rostro positivamente y no sólo de modo negativo, "...el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación." (p. 80). Responsabilidad y proximidad vienen a ser palabras clave para trocar carencia por apertura en la formación al replantear el problema de la construcción de la subjetividad. Aquí vale detenerse en un aspecto esencial en la obra de Levinas que es recuperado por Dussel. Para el primer autor, la responsabilidad moral es la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Esta no es accesoria, suplementaria de una base existencial previa, sino lugar donde se anuda el nudo de la subjetividad. (2000 p. 79).

En la medida en que la subjetividad no es un para sí, en donde la responsabilidad es simple atributo de la subjetividad, sino que es inicialmente para el otro, la proximidad no es lo próximo en el espacio o lo allegado en la relación con los otros, sino que

...se aproxima esencialmente a mí en tanto yo me siento –en tanto yo soy– responsable de él. Es una estructura que en nada se asemeja a la relación intencional que nos liga, en el conocimiento, al objeto –no importa de que objeto se trate, aunque sea un objeto humano–.La proximidad no remite a esta intencionalidad, en particular, no remite al hecho de que el otro me sea conocido. (Levinas, 2000 p. 80).



Fotografía: "Entrada CCH Sur" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2013

Esta problemática es planteada por García (2003) de la siguiente manera:

La afinidad entre la obra de Levinas y las distintas expresiones de la crítica del sujeto radica en el rechazo de la dicotomía libertad/conciencia, pues si la conciencia es libertad, lo otro de la conciencia es heteronomía. ...El rechazo de la metafísica de la subjetividad se resuelve finalmente en una crítica de la tradición humanista... la deconstrucción del sujeto, del hombre en tanto que conciencia y voluntad, es rigurosamente inseparable de una crítica de la razón y, más aún, de una deconstrucción del universo moderno en general. ...Basándose en Simon Critchley habría que preguntarse si ¿Podríamos hablar de una post-deconstructive subjectivity? (p. 204).

La formación como espacio de encuentro de un yo con otro, es proceso que *estalla*. Es horizonte de la alteridad, del reconocimiento del *Otro* como *otro*. La cuestión se encuentra en la problemática de la irrupción del *Otro* en la normalidad de la totalidad:

Más allá de la totalidad está el *Otro* en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interrelación, porque surge más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido, porque justamente está más allá de todo sentido. Si habla como lo que ya tiene sentido quiere decir que es óntico. (Dussel, 1995 p. 120).

Ahora bien ¿cómo y desde dónde es posible abrirme a mirar el rostro del otro, más allá de la visión que busca comprenderlo desde mi totalidad de sentido? Es la sensibilidad la vía que me hace salir de la compulsión racionalizadora de la mismidad y me permite abrirme al otro en tanto responsabilidad. Es la experiencia pre-originaria que bifurca el camino del eterno retorno, rompe lo apolíneo y abre espacio a la vulnerabilidad, que se instala en el ágape, más allá del eros platónico, en tanto que supone un amor que va más allá de sí mismo, que va más allá de la totalidad de mi mundo. Lo anterior implica el necesario replanteamiento del lugar de la afectividad en la formación y explica el por qué se ha expulsado la afectividad en la escuela: porque bifurca el camino del eterno retorno y abre espacio a la vulnerabilidad.

Al respecto, vale decir que dicho planteamiento adquiere una importancia fundamental en la obra de Dussel, a tal grado que en su texto *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, profundizará al respecto en el marco de la siguiente intencionalidad:

La ética de la liberación intenta formular de tal manera los contenidos de la misma materialidad y negatividad, que se exige redefinir toda la lógica de los instintos, las pulsiones, las pasiones o sentimientos, lo que desde la ampliación del concepto de razón, permitirá una articulación más compleja y realista de los momentos que se necesitan para llegar a descubrir la realidad sufriente de las víctimas. (Dussel, 2002 p. 352).

Y es aquí donde visualizamos otro ámbito del pensamiento de dichos autores muy relevante para el análisis y la crítica de la compulsión que conduce la práctica del ego magíster en torno a la necesidad de saberlo todo del otro, de impedir que exista algo escondido: es la idea del secreto.

El rostro del otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. Porque su proyecto, ese su mundo y las posibilidades que se le abren, se le abren a él pero no a mí, y por eso es por lo que le pregunto ¿Quién eres?...” (Dussel, 1995 p. 116) Y continúa planteando: “Lo pregunto porque no se me manifiesta, sino que: o él mismo me lo revela o nunca lo sabré. (p.117).

Frente a la compulsión de claridad, la existencia del secreto y del misterio no hace más que confirmarnos acerca de la difícil tarea de atrapar y/o digerir al otro desde la mismidad del ego magíster en la escuela como totalidad.

Acerca de la Antropología de la Palabra y/o de la escucha al otro como dis-tinto en la formación

El término levinasiano para aludir a la constitución del sujeto es pasividad: “...término proscripto en la historia de la filosofía, aflojamiento de la virilidad, debilidad que aparece luego del estremecimiento ante la justicia. Pasividad no

significa inacción, sino capacidad de ser afectado, sensibilidad ajena a toda sensibilidad” (Rabinovich, 2003 p. 60) en donde la escucha comporta una pasividad radical, que no receptividad del estímulo, apropiación y posterior respuesta. (p. 51).

Cuando el otro interpela, lo que nos dice es: “Yo tengo derechos que no son tuyos” (Dussel, 1995 p. 120) De allí que Dussel refiera la necesidad de sostener en el acto pedagógico lo que llama la antropología de la palabra. Al respecto nos dice en una extensa cita que se considera prudente introducir:

El Otro de la pedagógica...dice lo que necesita en su exterioridad, aquello a lo que tiene derecho por sobre los derechos que le asigna el sistema, aquello que es como su biografía, sus proyectos, sus esperanzas, sus anhelos. Saber escuchar al discípulo es poder ser maestro; es saber inclinarse ante lo nuevo; es tener el tema mismo del discurso propiamente pedagógico. El maestro no hablará ni acerca de los dioses preestablecidos ni sobre la naturaleza (que de hecho es la cultura opresora del preceptor rousseauiano) que antecede al alumno. El auténtico maestro primero escuchará la palabra objetante, provocante, interpelante, aún insolente del que quiere ser Otro. (Dussel, 1966 p. 152).

Para Dussel (1995) el cara-a-cara:

indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades con-vergentes que se encuentran. Su relación misma es un *entre* yo y el Otro que al origen no dejan “espacio” ni fisura para un mundo del sentido, es proximidad”. (p. 122).

Por ello nos atreveríamos a sostener con los autores que el sentido que orienta la proximidad en la relación pedagógica no es el entendimiento y mucho menos la defensa, sino y sólo la escucha, en la medida en que “La experiencia irreductible y última de la relación ...está en otra parte: no en la síntesis, sino en el cara a cara de los humanos, en la socialidad, en su significación moral”. (Levinas, 2000 p. 65)

Así, resulta fundamental no perder de vista, la distinción que realiza Dussel en torno a los términos entre idéntico, diferente y distinto (cfr. 1995), a fin de preguntarse si las acciones de supuesta apertura al otro en la escuela no al-

er
er
is
is
os
os

canzan a ser *mera compensación*, que lo que se proponen es la actualización y/o permanencia de la totalidad vigente o si por el contrario, suponen la proximidad de la escucha, que necesariamente abriría el horizonte de sentido hacia la exterioridad de los jóvenes.

Reflexiones finales

En este artículo hemos buscado trenzar las ideas que nos aportan Levinas y Dussel para pensar el problema del reconocimiento de la alteridad en los procesos de formación escolar en estos tiempos violentos donde pareciera que al interior de la escuela secundaria ya no hubiera reflejo entre los ideales de la formación y las necesidades de los jóvenes. Ello “desajusta” el dispositivo formativo escolar, centrado básicamente en la reproducción a través de la copia. Frente al espejo trizado, el ego magíster ya no puede aspirar a ver en el otro el reflejo de sí mismo. La imagen muestra a otro, que interpela; la transmisión ya no es posible por repetición, sobre todo cuando el otro irrumpe desde sus derechos. Con la ruptura aparece el vacío, algo se fractura, aparece la discontinuidad y con ello la construcción de sentidos encontrados en la forma de dar respuesta a su formación. Frente a ello se abren disyuntivas: el afán de regreso nostálgico a un pasado vuelto futuro; la impronta de la violencia para no ver, al reprimir a ese otro alterativo; o la respuesta –en el sentido de responsabilidad planteado por Levinas– de abrirse al otro desde la incompletud y la vulnerabilidad. En la primera opción, la acción es el entendimiento, en la segunda la defensa, mientras que en la tercera es la escucha y la contención.

Asumiendo la complejidad de la problemática actual por la que atraviesa la escuela, el sentido de la reflexión propuesta se ha guiado por la necesidad de preguntarnos en qué sentido la irrupción del otro abre condiciones para abrir la totalidad escolar, y de qué manera dichos procesos pueden hacer de la institución: la escuela del anhelo, la escuela del miedo o la escuela de la responsabilidad y la contención.

La escuela en tanto institución se encuentra frente a una paradoja. Los muros de la escuela bien pueden ser vistos como fronteras entre el anhelo que aún provoca el retorno a la mismidad en la racionalidad pedagógica y el miedo producido por el desencanto que ofrecen los procesos de individualización frustrada. Vale decir que el adentro y el

afuera de la relación que establece la escuela con lo social supone fronteras móviles y a veces invisibles y que en ocasiones esos muros que delinear la frontera escolar se ensanchan, alcanzando a cobijar de la intemperie a los sujetos que asisten a ella y sus familias.

Sin embargo, tal como plantea de nuevo Dussel, para salir de la paradoja se requiere una crítica de la institución escolar que ha de poner el acento en la deconstrucción en el siguiente sentido:

Cualquier acción, institución o sistema de eticidad se “deposita” como algo acontecido, hecho, como una realidad pasada, que se produce y “reproduce”. En cuanto tal, es punto de partida para cualquier acción futura; pero, al mismo tiempo, es lo “opaco”, lo que oculta, lo que disciplina y comienza a limitar, oprimir, dominar: es la doble cara de toda institución. La distancia entre lo “ya dado” y lo por darse (el “desarrollo”), pero “impedido” por lo “habitual”, exige saber deconstruir lo “ya dado” para dar paso a lo nuevo. Esta de-construcción es un proceso negativo, crítico. (Dussel, 2002 p. 297).



Fotografía: "Exposición en SILADIN" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2014

La mirada de autores tales como Levinas y Dussel resultan ser sumamente pertinentes, para construir una perspectiva crítica desde donde analizar, lo que acontece en la formación de los jóvenes en la escuela secundaria, lo otro es atrevernos a romper con lo habitual a fin de dar paso al reconocimiento.

Bibliografía

- Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Buenos Aires: Siglo veintiuno Argentina editores, 1973.
- Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana*, Tomo 6/III, De la erótica a la pedagógica de la liberación, México, Editorial Edicol, 1977.
- Dussel, Enrique, "La alteridad o la exterioridad del sistema", en *Introducción a la filosofía de la liberación*, pág. 140-172, Bogotá, Editorial Nueva América, 5° ed, 1995.
- Dussel, Enrique, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico" en *Anthropos*, n° 180, sep/oct, pág. 13-36, 1998
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 4° ed., 2002.
- García, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación, Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México: Editorial Driada, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*, Madrid, Editorial la barca de la medusa, 2° ed. Trad. Jesús María Ayuso Díez, 2000.
- Levinas, Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, colección "La huella del otro", Trad, Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero, 1998.
- Rabinovich, Silvana. "La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad" en Mardones, José y Reyes Mate (eds.) *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, pág. 50-75, 2003.
- Skliar, Carlos. "Poner en tela de juicio la normalidad, no la anormalidad. Políticas y falta de políticas en relación con la diferencia en educación", En, *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Vol XVII, n° 41 enero-abril, 2005.
- Yurén, T. "Ethos y autoformación en los dispositivos de formación de docentes", En Yurén, M.T., Navia, C. y Saenger, C. (coords.) *Ethos y autoformación del docente*, Barcelona, Ediciones Pomares, 2005.

ÉTICA DE LA NO VIOLENCIA

Texto recibido: 13 de abril de 2015
 Texto aprobado: 15 de mayo de 2015

Por: Javier Sádaba *
 Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

En este texto se lleva a cabo una reflexión sobre la violencia y las posibilidades de una ética de la no violencia.

Palabras clave: Ética, violencia, no violencia, paz, guerra.

Abstract:

This text carries out a reflection on violence and the possibility of an ethic of nonviolence.

Key words: *Ethic, violence, nonviolence, peace, war.*

I

Me gustaría ser lo más claro, sencillo y directo en mi texto. Por eso voy a prescindir de todo el andamiaje académico que en nuestro caso, más que ayudar, estorbaría. Y voy a enfrentarme con la violencia, porque en ella nos movemos, en ella habitamos y con ella convivimos. No se trata de algo accidental o periférico en nuestra existencia, sino que la violencia lo invade todo y, como un virus persistente, no hay modo de desalojarla. No es extraño, por eso, que haya sido estudiada desde los más diversos ángulos; antropólogos, sociólogos, psicólogos, etólogos, etcétera, han investigado sus causas y han intentado proponer los remedios a este mal con el que nacemos, continúa con nosotros como un gemelo y sólo muere también con nosotros. Algunos, de manera más angélica, han soñado un mundo de no violencia desde, muy respetables posturas utópico-libertarias como es el caso de Tolstoi o, un poco más allá en el tiempo, Kropotkin. Mi visión, sin embargo, se encuadra en mi profesión: la



Fotografía: "En la FIL" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2014

* Ha sido profesor de las Universidades de Tübingen, Columbia, Oxford, Cambridge y Complutense de Madrid. El último texto que ha publicado se llama *Ética erótica. Una forma diferente de sentir*. Madrid: Península, 2014.

filosofía moral, de ahí, lo que voy a discutir es qué remedios propone la ética a la violencia. Me apresuro a añadir que mi gremio filosófico ha solido ser bastante necio cuando ha hablado de la violencia, así, uno de los padres del filosofar, Heráclito, la concibió como la partera de todas las cosas y un filósofo tan inteligente y decisivo como Kant llegó a escribir de manera tan absurda sobre la belleza de la guerra y su capacidad formativa que me daría vergüenza repetirlo.

II

Ha aparecido la palabra *guerra*, efectivamente, la guerra es uno de los índices más evidentes de la violencia humana; y la guerra está presente en la sociedad como una epidemia intratable. Sólo unos



Fotografía: "Detener la guerra" de Federico Paziente Enero 2004, www.freeimages.com

datos. Para el gran historiador G. Childe la guerra no ha hecho sino crecer con el paso de la historia. Greaves cuenta 14,542 guerras entre el año 3,600 antes de Cristo y 1,962 de nuestra era. Según Gori, en 3,400 años sólo ha habido 234 días de paz. El conocido polemólogo Bouthoul nos dice que no ha habido nunca ni un solo año de paz¹. Es ése el panorama de la sociedad humana. Y si echamos un vistazo a la evolución, tendríamos que conceder, sin convertirnos por ello en "darwinistas" *avant la lettre*, que la guerra, la confrontación, el dominio y la destrucción marcan el proceso que conduce al *Homo Sapiens*. Ésta es, repito, la situación. Una situación que habría que completar añadiendo mayores males porque no sólo existe la violencia de la guerra con sus propias guerras sino la económica, la social, la cotidiana y todo aquello que convulsiona y perturba de alguna manera nuestras vidas.

III

Llegados a este punto convendría sin embargo, hacer dos precisiones, la primera atañe al concepto de violencia. Los animales, o nosotros en lo que tenemos de animales, son, o somos, agresivos. La violencia es un concepto distinto, porque tiene lugar dentro de la cultura humana. La violencia, así, es la sofisticación de la agresividad, es la hipertrofia de la cultura. Porque en la violencia la inteligencia y la voluntad, propias del reino cultural, se inmiscuyen en los instintos agresivos, los anulan, los encauzan, los convierten, en suma, en un mal humano por excelencia. Y esto nos lleva a la segunda observación. Es ya una división

¹ Lo de Irak no llegó a guerra. Fue invasión.

clásica, debida sobre todo a la teología cristiana, distinguir entre el mal de la *pena* y el mal de la *culpa*; el de la pena es aquel que se escapa a nuestro poder. Un terremoto no es causa de ningún agente humano por lo que a nadie se le debe responsabilizar (otra cosa es que los terremotos afecten, en general, a los más pobres y que éstos dispongan de menos previsiones, medios y logística para escapar a su fuerza devastadora). El de la culpa refiere directamente a una acción humana que, voluntariamente, causa daño; dicha acción supone deliberación y decisión y, en consecuencia, es imputable al agente causante del mal en cuestión. Hemos visto que la violencia es nuestra y no importada, por mucho que la configuración genética sea la condición del actuar humano. En último término la responsabilidad no es ni de los genes ni del ambiente por decisivos, que éstos sean (y lo son), sólo podemos hablar con propiedad de violencia humana, cuando encuadramos en ella todo lo que hacemos con conciencia y, por tanto, se podría haber evitado. Si esto es así, da la impresión de que el panorama es desolador y que un cierto fatalismo se ha apoderado de cada uno de los individuos hasta conseguir el cuadro de un mundo con tantas tinieblas que estremece.

En la literatura y por poner un ejemplo entre muchos, Dostoyevski, por boca de Iván, nos ofrece una pintura tan aterradora de la violencia humana que produce vértigo. Y ya en mi dominio, el siempre moderado filósofo Hume pierde su flema cuando describe, de modo sangrante, en sus "Diálogos sobre la Religión Natural," la cantidad y calidad de males que nos causamos con una alegría difícil de imaginar.

IV

Lo humano sin embargo, es un lienzo claroscuro. Porque junto a la ferocidad expuesta y en manera alguna inventada, se encuentra el otro polo, el de aquellos que frente a la violencia han dibujado el rostro de una paz fuerte, segura, profundamente humana. Si alguien tuviera la mala idea de leer *Mein Kampf* de Hitler podría comprobar cómo éste goza de una falsa interpretación de la naturaleza. Es falsa porque sólo se fija en el poder de los que sobreviven, en los fuertes contra los débiles, en lo ciego de un proceso que no muestra clemencia alguna con el menos dotado por el destino, por los dioses o por Dios. Pero esto es una parte de la verdad si volvemos nuestra mirada a la cantidad de actos, movimientos



Fotografía: "Pace and love inc" de Cristian Jungwirth Abril 2006, www.freeimages.com

e instituciones que luchan (sin violencia) por la paz. El conjunto va tomando otro color, además, no se trata de una paz vacía o inerte sino de una construcción, de un concepto positivo, de una visión, en fin, de la paz como manifestación de las potencias humanas y de la armonía entre los distintos miembros de la sociedad. En este punto no estará de más decir, algo sobre el pacifismo, el pacifismo es tan antiguo como la guerra. Tenemos que imaginar que surgió poco a poco en oposición al conjunto de injusticias que de una manera u otra, se generaban en la comunidad. Dentro ya de nuestro espacio cultural, el cristianismo primitivo fue un movimiento de pacifismo absoluto, ultrapacifista. Pronto cambió su idea de paz, y la cambió, cuando se hizo con el poder. San Agustín es la clave teórica de esa transformación de la comunidad cristiana que pasa de perseguida a mandar. Más cerca de nuestros días, figuras como la de Gandhi se elevan como el espejo en el que tendría que contemplarse el pacifismo. Se suele señalar que Gandhi tuvo una influencia considerable de la religión jainista; religión o simple sabiduría que se formó como escisión del budismo. Su noción de *ahimsa* o de no hacer daño, a la que más adelante volveré, sería central en la actitud de Gandhi de derrotar la injusticia sin recurrir a la violencia y de manera esencial a la violencia física. Porque, añadámoslo de paso, aunque puede haber violencias de distinto grado, es la física la que cuenta como incuestionable (como princeps analogatum, que dirían los escolásticos) como patrón respecto al cual las otras se miden y cuentan. Mucho más cerca están los pacifismos pragmáticos y teóricos que se han ido formando en los últimos tiempos dentro de lo más esperanzador de los llamados "Nuevos movimientos sociales", el pacifismo, por lo tanto, nos muestra el intento a contrapelo, de derrotarla y, cosa importante, con medios y métodos pacifistas. Este punto es central; uno de los peores males de la humanidad en rebelión contra la violencia pura y dura o contra otros tipos más sutiles de violencia (en los que la injusticia o el poder se revisten de falsa legitimidad) es haber reproducido lo mismo. Lo más escandaloso del fracaso de las revoluciones radica en que para romper un poder que debería ser combatido, se ha hecho lo mismo; es decir, se ha cambiado un poder por otro sin modificar la sustancia de las cosas. En cualquier caso, el pacifismo racional está ahí, como ejemplo y modelo de una acción

antiviolenta, y al mismo tiempo, nos señala el signo positivo (del negativo hemos hablado bastante) de las relaciones humanas. En un reciente libro “La izquierda darwinista” el filósofo moral Peter Singer insistía en que a pesar de que existe en nosotros una parte de naturaleza que tiende hacia la jerarquización, la depredación y la supresión de los demás, hay otra parte que invita a lo contrario. Y que una pedagogía adecuada, sumada al esfuerzo moral por construir otro mundo, podría ofrecernos situaciones de paz y justicia igualitaria hasta ahora desconocidas, pero esto nos lleva al segundo punto; esto nos lleva a la moral.

V

Voy a dar por supuesto que existen unos *principios básicos* y fundamentales que todos aceptamos. Nadie estaría dispuesto, y es un ejemplo extremo, a sostener que se puede matar arbitrariamente o que el torturar es una simple costumbre con la que nos podemos divertir. Precisamente, cuando las Constituciones nos hablan de derechos fundamentales que están incluso, por encima de lo que una mayoría podría decidir en elección libre, no hacen sino institucionalizar lo que se entiende por Derechos Humanos, tales derechos, a su vez, no son sino derechos morales; es decir, los derechos que nos hemos ido dando recíprocamente los seres humanos a lo largo de nuestra historia y es que no hay más remedio que distinguir entre dos posibles orígenes de esos derechos. Según uno, procederían de alguna autoridad divina (o de la naturaleza que haría de intermediaria de dicha divinidad) y según otro proceden de nuestra aceptación mutua como iguales y con los mismos derechos. Pues bien, una vez que desde la modernidad nos basamos en nosotros mismos y no en autoridad externa alguna, hemos de concluir que la dignidad de sujetos de derechos es algo que alcanzamos por nuestros propios medios. Nadie es superior a nadie, nadie ha de querer para otros lo que no quiere para sí, todos hemos de respetarnos en lo que atañe al núcleo de nuestras vidas. Eso es una ética a la altura del tiempo que vivimos y que no quiere disolverse en mera fuerza, en simple utilidad o en alguna referencia divina. Y no porque uno tenga nada contra tales referencias sino porque, entre otras razones, existen tantas que difícilmente podríamos ponernos de acuerdo sobre cuál es la que tendría que servir como modelo.

jer
e
i
s
s
o
d

VI

En este punto conviene que hagamos una precisión de suma importancia. Me he referido a lo que es la moral, tal y como la hemos alcanzado, siquiera teórica y pobremente, en nuestro caminar histórico. En muchas ocasiones, sin embargo, la moral es algo mucho más pedestre y se reduce a la simple costumbre, más aún, filósofos de prestigio, desde Nietzsche a Heidegger, han considerado que la moral es la ley de la tradición y que lo que entendemos por ética es una especie de imposición que obedecemos a modo de rebaño o manada. De ahí que actuemos más por la presión social del “qué dirán” que a través de una aceptación razonada de las normas que creemos justas, y a esto se asocia otra visión de las relaciones humanas que vicia lo que, al menos idealmente, he dicho que es la moral y es que junto a la tiranía, así se expresaban los ilustrados de una tradición que se recibe acríticamente, suele manifestarse un modo de comportamiento con los demás en donde cualquier tipo de poder, empezando por el político, se vive como poder sobre los otros y no poder con los otros; de esta manera, la moral, por un lado, se reduce a recibir pasivamente lo que se nos lega social e históricamente y, por otro, el poder no es interpretado como un bien común, que en igualdad de condiciones, hemos de gozar o padecer sino como una competición en la que se acaba imponiendo el más fuerte o el más listo; hoy, y para decirlo con franqueza, el que más dinero tiene.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

Como vemos, frente a la descripción de una moral que nos muestra el lado más artístico de las facultades humanas que son capaces de construir un conjunto de reglas que hemos alcanzado juntos, y que nos sirven para vivir en una *comunidad humana*, nos encontramos con una seudomoral en la que pasa a primer plano una guerra soterrada de todos contra todos; una seudomoral dentro de una concepción todavía muy animal de los contactos que tenemos los unos con los otros. De ahí que si queremos contraponer la ética y la violencia no tengamos más remedio que preguntarnos por el tipo de moral en el que nos movemos e intentar, así, eliminar la violencia.

VII

Voy a poner algún ejemplo a mano para, de esta manera, confrontar la moral que es propia de una humanidad emancipada con lo que desgraciadamente sucede. De esta forma, vamos a ir viendo cómo tendría que combatir la moral, a la violencia de la que hablamos en su momento. No es raro oír a mucha gente, y a mucha gente aparentemente educada y que en otros campos muestra un encomiable estilo a la hora de razonar, que las mujeres y los hombres somos violentos como somos altos, bajos, rubios o morenos y que querer enmendar la plana a esta situación es semejante a buscar rosas en el mar, son los mismos que se encogen de hombros ante la desesperación no de cientos de miles sino de millones de personas tragadas por guerras, como la interminable de África o contemplan con ojos de mero espectador un atentado terrible en cualquier lugar de nuestro planeta. A esta gente le basta con la etiqueta, con un cumplimiento de la ley que mantenga las cosas como están a su alrededor y poco más. Y si lo que está a su alrededor le produce cierto malestar recurrirá al expediente inmediato de pedir más defensa o, lo que es lo mismo, más mano dura, policía y represión. La fuerza de la costumbre se ha instalado en su manera de mirar y la violencia, sobre todo si no le toca, forma parte del paisaje, además, tal y como antes indicamos, es probable que cuando se vea obligado a recurrir a algún

Nos encontramos con una seudomoral en la que pasa a primer plano una guerra soterrada de todos contra todos; una seudomoral dentro de una concepción todavía muy animal de los contactos que tenemos los unos con los otros.

método defensivo rápidamente entenderá el poder como fuerza; es decir, como fuerza contra otros. El concepto de poder y su ambigüedad, permítaseme un breve paréntesis, es objeto de estudio dentro de la ciencia política. Fue Weber, especialmente, quien distinguió entre el poder como fuerza o dominio sobre los demás y el poder compartido intersubjetivamente. La postura que estamos viendo no es capaz de contemplar esta decisiva distinción. Por otro lado, al considerar que el poder se ejerce siempre sobre o contra los demás, no se sabe utilizar para moldearse a sí mismo, para autoconstruirse.

**Si, repito,
la violencia
sopla cerca
de algo que
le es querido,
entonces llorará,
protestará y
exigirá que
sea castigado
quien ha
generado
el mal.**

VIII

Ahora bien, es fácil reducir al absurdo la actitud que estoy describiendo, y es que en el momento que a la persona indiferente se la cause violencia reaccionará de modo furibundo y tratará de que se le repare la injusticia que un determinado daño le ha causado. Es como si esa persona hubiera despertado al mundo moral. Si, repito, la violencia sopla cerca de algo que le es querido, entonces llorará, protestará y exigirá que sea castigado quien ha generado el mal. No puede recurrir ya al fácil dictum de que por todos los lados hay violencia y encogerse de hombros; no le sirve mantener la misma frialdad da cuando los hechos son lejanos, y sería necio hablar de resignación o aceptación fatalista del destino, lo cual demuestra que para reaccionar contra la violencia no hay más remedio que considerar a todo el mundo, salvo en situaciones que por patología u otras causas es claro que no es así, responsable de sus actos. Para reaccionar, contra la violencia hay que considerar que somos

seres interactivos y libres y que, en consecuencia, podemos actuar mejor o peor, con violencia o sin ella, en cuyo caso se ha venido también abajo la concepción del poder como simple fuerza que se usa contra alguien.

Quien no desea ser violento, no tiene más remedio, que instaurar un modo de vida en el que la violencia que surge de nosotros sea limitada por medio de los instrumentos pertinentes, exceptuando que quiera vivir en un estado de guerra permanente. Enseguida nos detendremos en cuáles son tales instrumentos.

IX

Volvamos, a la ética o moral y su enfrentamiento con la violencia, es decir, a su intento de que sea expulsada del ámbito de las relaciones humanas. La ética, en el sentido que he expuesto se opone radicalmente a todo tipo de violencia, es su negación, su otra cara, lo que no tolera. Contra actitudes acomodaticias, seguidores más o menos fieles de Maquiavelo, deterministas genéticos o quienquiera que dé por buena la violencia, la ética repetirá sin cesar que existe un principio básico alrededor del cual se enrocan todos los demás: no hacer daño a nadie, no producir sufrimiento, no aumentar la acumulación de dolor que se da, abundantemente en este planeta. La ética lo recuerda una y otra vez y obviamente, lo razona o justifica. Y es que todos queremos vivir bien y nadie tiene derecho, supuesto que todos somos iguales, a infringirnos males físicos, sobre todo físicos, y psicológicos. Ése será el pensamiento guía, la tendencia que se inscribe en cualquiera de los otros mandatos que nos imponemos libremente los humanos. Por eso considerará despreciable todo coqueteo con el sufrimiento y mirará a todos los rincones donde anide la violencia. Citamos antes la guerra y luego volveremos sobre ella; pero, como también dijimos, la violencia muestra muchos rostros, más explícitos o más sutiles, de ahí que el juicio moral incitando a eliminar la violencia no se limite a lo más evidente sino que recuerda cómo la violencia agazapada en cualquier esquina, está a punto de hacerse realidad. La ética, además, no se limita a preguntarse por la bondad de las acciones ni se resume en mostrar, una y otra vez, que hay que respetar a todos. La ética es algo acti-



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

vo, no una cuestión meramente teórica o propia de los filósofos morales. En este sentido *sugiere* (la palabra *sugiere* está en su punto puesto que la ética, al revés de la violencia, no es coactiva) que nos modifiquemos en toda nuestra personalidad, que nos desdobleemos en un yo capaz de entrar en contacto afectivo con los demás seres humanos. Y aquí aparecen, los importantes sentimientos morales. Suelo recordar constantemente una frase del sociobiólogo E. Wilson que explica bien por qué todavía y a pesar del inmenso desarrollo civilizatorio y tecnocientífico que hemos alcanzado no tenemos un correspondiente horror a la violencia y es que, según este biólogo, no hemos modificado, desde el Neolítico, nuestros sentimientos morales. Si esto es verdad, entonces somos unos enanos en

sentimientos, unos aprendices, un conjunto de emociones primarias y es eso lo que hay que cambiar. La ética, además de juzgar negativamente la violencia, incitar al respeto e indicar que quien es violento rompe la comunidad, pretende que cambiemos y en ese cambio, los sentimientos jueguen un papel central². Es éste hoy un aspecto esencial que lo dejamos de lado tal vez fruto de un falso desprecio por lo que no se contabiliza como inmediatamente palpable. Con lo que la dureza de corazón se instala fácilmente en nuestras vidas y con relación a lo que decimos, hay que señalar la importancia de los medios o instrumentos para luchar contra la violencia. Ferrater Mora, en su breve pero excelente libro (junto con su esposa, Priscila Cohn) *Ética aplicada, del aborto a la violencia*, escribe lo siguiente: “¿Debe el mal ser combatido con el mal?” Responder, a la pregunta de si se puede o no usar la violencia contra la violencia, nos conduce a la influencia indirecta de la ética en la política.

X

Responder a esta cuestión nos llevaría mucho tiempo. Es una vieja pregunta de la que trata, con mayor o menor acierto, la filosofía política. Por eso voy a ofrecer muy sintéticamente mi respuesta. Parece que en ocasiones se puede contestar a la violencia con la violencia, de ahí que tenga sentido la guerra justa, la insurgencia revolucionaria ante un flagrante caso de opresión, piénsese en la guerrilla contra el nazismo de Hitler, e incluso el tiranicidio, por cierto es defendido por Santo Tomás. En realidad la llamada *guerra justa* adquiriría su legitimidad en función de lo que entendemos en el terreno individual por legítima defensa y es que a veces no sólo podemos contraatacar sino que deberíamos hacerlo. Un grupo de personas maltratando a un niño inocente exige, en lo posible, que actuemos contra ello y que actuemos, si no hay otra alternativa, violentamente. No es cuestión de pacifismo absoluto. Quien quiera poner la otra mejilla cuando le humillen, es cosa suya. Ahora bien, sentada la posibilidad y hasta la necesidad de cierto tipo de violencia y reconociendo que en las relaciones humanas estamos obligados a bordear la paradoja (es el caso, por ejemplo, de ser intolerantes con los intolerantes), hay

² Supongo que José Sanmartín ha tocado científicamente el tema.

que añadir inmediatamente que una política regida por la moral de la no violencia debe tener como meta evitarla al máximo.³ y debería introducir esa tendencia en el núcleo de la sociedad. De momento limitémonos a decir que la finalidad moral es la eliminación de la violencia, el recuerdo del respeto entre iguales, la anulación de la fuerza por la fuerza y el trabajo de la persona sobre sí misma para que eso sea posible. Algunos erróneamente llaman a esto debilidad o falta de realismo, y no es verdad. Se trata de aquellos que parecen incapaces⁴ de darse cuenta que los humanos podemos *motivarnos* también, para construir una comunidad con simetría intersubjetiva; es decir, una sociedad de iguales, con derechos iguales y de mutua ayuda, que podemos motivarnos, superando la tendencia a dominar a los otros, a vivir *contra* los otros y que por eso, podemos estar *motivados* para autocontrolarnos, para no dejarnos llevar por los impulsos más primarios y eso no tiene nada de débil, todo lo contrario. Es la mejor manera, de modelarnos artísticamente y eso exige esfuerzo solo que trae consigo un gozo humano, realmente humano, muy superior al que se obtiene con la pura violencia.

Hasta aquí lo que la ética, teórica y prácticamente, implica en su oposición a la violencia. En primer lugar, incita al individuo a que no la tolere en ninguna de sus formas, en segundo lugar, de modo indirecto, sugiere la participación sociopolítica en todos aquellos proyectos que vayan en detrimento de un mundo violento. Todo ello argumentando, con energía y sin someterse a la fatalidad de la tradición, a la tiranía de las costumbres o, a la seducción con que muchas veces se reviste la violencia. Pero la ética no es algo etéreo. Es un modo de comportarse que vive en el reino de la libertad, y el reino de la libertad es el de la cultura. Los humanos somos seres culturales que aprendemos diversas técnicas, las maneras de comportarnos, y que luego trasmitimos a otros pueblos o a otras generaciones. La ética, es la parte más alta de dicho comportamiento y por eso supone el amplio ámbito de la cultura; de ahí que si queremos llegar a una ética de la no violencia, no tengamos más remedio que ir poniendo los cimientos, las bases de esa ética antiviolenta, y esas bases o cimientos no son otros sino la cultura y su pedagogía.

3 ¡Qué política antiviolencia puede darse allí en donde, v. g., se exportan armas!

4 Son los listos de las manos sucias.

XI

No voy a detenerme mucho en exponer qué es la cultura. Desde luego no es esa idea seudopopular según la cual la cultura consiste en vestir bien o ir, sin entender, a un concierto. La cultura, hace referencia a ese espacio que más allá de los condicionamientos genéticos, posibilita la apertura de todas las formas de comportarnos a las que llamamos humanas. De ahí que la ciencia, el arte, la religión o la política sean conjuntos de memes (unidades mínimas de cultura) que van tomando distinta forma según el lugar y el tiempo en el que crezcan; así, los chinos tienen una cultura, los marseleses otra y los bosquimanos la suya.

Existen, naturalmente, pautas comunes⁵ y deben existir normas que limiten los excesos de tales formas culturales, como sería, la ablación del clítoris. La cultura suele transmitirse de muchas maneras pero las sociedades han diseñado espacios para que, de modo institucionalizado, fluya; son las escuelas. Los chimpancés, por cierto, poseen unas rudimentarias escuelas, proporcionales a su rudimentario componente cultural. Y el gran despegue de la civilización, que tuvo lugar en Sumeria hace unos 5.000 años, se vio impulsado por la implantación de las escuelas. La escuela suele ser, en suma, el mecanismo de transmisión de la cultura.⁶ Ahora bien, la guerra y la paz son, en este sentido amplio, conductas culturales de la sociedad humana. La situación es esa.

XII

La ética también es una forma de cultura pero, al revés que el arte o la ciencia, se ocupa de los bienes y de los males morales y es, podríamos decirlo así, la parte más noble de la cultura, la última conquista, lo que realmente nos constituye como humanos. Si esto es así, quiere decir que para poder ser morales los distintos niveles culturales que la preceden son de una enorme importancia. Efectivamente, a un desarrollo cultural determinado le siguen unas posibilidades morales determinadas. Con esto no quiero decir que la cultura, por sí misma, lleve a la moral, como parece indicar Kant, pero sí que la cultura ayuda a ser morales y que

⁵ Cierta tipo de jerarquización es probable que sea universal. Los celos, por el contrario, tal vez no lo son.

⁶ Para Gellner, así nace el Estado moderno.

ciertos rasgos culturales son la antesala de la moral. Uno de los mayores fracasos de los grupos políticos en concreto y de la política en general ha consistido en su poca o nula capacidad pedagógica. No se enseña desde la infancia a abrir conscientemente el propio campo de la libertad, a respetar a todo el mundo, a sentir gozos comunes, a gustar de lo que es bello, a ser duros con la injusticia, a crear, en fin, un ámbito en el que después, cada uno recree moralmente lo que está ya implícito en ese molde cultural. Es sólido afirmar, que la mejor introducción a la moral es el amor. Un niño sin amor puede acabar siendo un psicópata, un amorfo o simplemente un indeciso que se eterniza actuando. La madre, el ambiente familiar o las personas próximas a la infancia de un niño pueden conseguir que nazca en él la estima a los otros y de sí mismo, así gana autonomía y está dispuesto a obrar moralmente. ¿Qué decir entonces sobre la relación de la cultura con la violencia?

Antes de nada, que la moral debe enfrentarse a la violencia a través de los filtros culturales de nuestra sociedad. Dijimos que la violencia, aunque muestre algunos picos monstruosos, atraviesa todo el cuerpo social. La reacción, en consecuencia, ha de ser similar. Cuando se habla, con una expresión que es ya típica, de “cultura contra la vio-



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

lencia”, lo que se debería querer decir es que hay que activar todas las instancias culturales para taponar las muy variadas violencias. Últimamente estamos padeciendo, y es un ejemplo desgraciadamente cercano, la violencia de género. Se han estudiado con detenimiento sus causas: el factor del tradicional machismo, las posibles perturbaciones generadas en una infancia violenta, el alcoholismo, etcétera. ¿Qué dirá la moral al respecto? Además de recordar que la mujer como todos, es un ser a respetar, insistirá en que deben arbitrarse todos aquellos instrumentos sociales que trunquen la violencia en cuestión. Si nos volvemos ahora a los niños (o a los adolescentes, que por sí mismos son un tema aparte y también profusamente estudiado) tendríamos que decir cosas muy parecidas. En todas nos aparece una estrecha conjunción entre cultura y moral. Y esto nos conduce al muy específico problema de la violencia de los jóvenes que se puede entender en dos sentidos: la que se ejerce contra los jóvenes y la que practican. Respecto a la primera y teniendo presente todo lo que hasta el momento hemos dicho, conviene añadir que es esencial crear un cordón protector que defienda al joven y al niño de las actitudes violentas de los adultos. A tales niños o jóvenes les competen no sólo los derechos que en cualquier individuo reconocemos sino unos muy específicos: los de pertenecer a un sector más indefenso de la sociedad. Debemos, en este sentido, respetarles al máximo, cuidar su autonomía, exigirnos promover todas aquellas estructuras que posibiliten su crecimiento y para ello es necesario precisar nuestra moral, afinar la ética para poder fijarnos en la específica situación del niño o del joven. Volvémonos a la violencia que ejercen o pueden ejercer los jóvenes; aquí está fuera de lugar el paternalismo. A la altura de su etapa de la vida tenemos que exigirles una radical conducta antiviolenta. Pero, cuestión fundamental, es nuestro deber crear un contexto cultural que ahogue la violencia. Un joven expuesto a vivencias, imágenes, juegos, actividades seudoculturales violentas internaliza la violencia. De ahí la importancia de una verdadera revolución cultural antiviolenta, tal revolución tiene que partir del corazón de la sociedad. Porque la violencia humilla, seca la raíz de la vida, genera sufrimiento y lo más decisivo, nos hace más infelices. La ética, por el contrario, es la búsqueda ininterrumpida, de la felicidad.

DERECHOS COLECTIVOS VS DERECHOS HUMANOS: ¿UNA APORÍA ANTE EL LIBERALISMO?

Texto recibido: 25 de enero de 2015
 Texto aprobado: 25 de marzo de 2015

Por: Carlos Juan Núñez Rodríguez*
 Universidad Autónoma Metropolitana
 Azcapotzalco

Resumen:

El objetivo de este ensayo es analizar la obra de Luis Villoro con respecto al tema del multiculturalismo, se parte de que hay una posible aporía en su planteamiento teórico, la cual se plantea en la propia concepción de multiculturalismo como liberalismo radical, pues por un lado pareciera que el multiculturalismo tendría que plantear una crítica al pensamiento y a las prácticas liberales, pero por otro afirma Villoro, tendría que buscar concretar dichas prácticas. La aporía además se expresa de manera definitiva en la contraposición entre derechos individuales (derechos humanos) y los derechos colectivos. Surge una pregunta ¿Es posible dentro del liberalismo, desde la apología del individuo, plantear derechos colectivos? Hay que analizar en qué sentido este autor se queda atrapado en dicha aporía o la logra superar.

Palabras clave: Multiculturalismo, liberalismo, derechos humanos, derechos colectivos.

Abstract:

The aim of this paper is to analyze the work of Luis Villoro on the issue of multiculturalism, it is assumed that there is a possible difficulty in its theoretical approach, which is in the very conception of multiculturalism as radical liberalism, because on the one side seems that multiculturalism would have to raise a critique of liberal thought and practice, but other states would have to find concrete Villoro, such practices. Aporia also expresser definitively in the opposition between individual rights (human rights) and collective rights. A question arises



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

* Tiene estudios de Post-Doctorado por el CIALC, UNAM y de Doctorado en Estudios Organizacionales por la UAM. Profesor Investigador de la UAM Azcapotzalco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Departamento de Administración. Área: Estado, Gobierno y Políticas Públicas. Correo electrónico: <carlosjnu@yahoo.com>

Is it possible within liberalism, from the advocacy of individual, raise collective rights? We must analyze in what sense this autor remains trapped in this aporia or can overcome.

Keywords: Multiculturalism, liberalism, human rights, collective rights.

Introducción

El objetivo de este ensayo es analizar la obra de Luis Villoro con respecto al tema del multiculturalismo, se parte de que hay una posible aporía en su planteamiento teórico, la cual se plantea en la propia concepción de multiculturalismo como liberalismo radical, pues por un lado pareciera que el multiculturalismo tendría que plantear una crítica al pensamiento y a las prácticas liberales, pero por otro afirma Villoro tendría que buscar concretar dichas prácticas. La aporía además se expresa de manera definitiva en la contraposición entre derechos individuales (derechos humanos) y los derechos colectivos. Surge una pregunta ¿Es posible dentro del liberalismo, desde la apología del individuo, plantear derechos colectivos? Hay que analizar en qué sentido este autor se queda atrapado en dicha aporía o la logra superar.

Cabe mencionar que la obra de Luis Villoro además de ser abundante aborda distintas áreas de la filosofía, entre sus textos más clásicos se encuentran *Grandes momentos del indigenismo en México* y *Creer, saber y conocer*, mismos que reflejan los diversos intereses teóricos que ha tenido en su vida este autor. Es menester decir que el presente ensayo dejará de lado esa producción teórica, pues no aporta elementos significativos para la discusión aquí planteada; aunque cabe reconocer que en ella hay una contribución a las respectivas áreas de la filosofía con las que se ve vinculada. En principio pareciera ser que el primer texto mencionado sería relevante para este trabajo, pero no es así, dado que plantea la búsqueda de qué entienden por indígena distintos autores no indígenas, discusión que está muy alejada de este trabajo. Ello en el sentido de que no me interesa abordar aquí, qué es un indígena y mucho menos qué entienden por ellos un conjunto de no indígenas. La discusión que se elabora en el presente ensayo versa sobre derechos individuales y derechos colectivos, como un aspecto sobre el que es pertinente plantear el tema del multiculturalismo.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

Al leer diferentes autores que desarrollan el tema del multiculturalismo y de la interculturalidad se puede realizar una aparente clasificación de la siguiente manera: los liberales que están absolutamente en contra;¹ los multiculturalistas e interculturalistas que están completamente a favor pero que no logran hacer una crítica profunda y radical al liberalismo, es decir, se encuentran atrapados en el liberalismo;² y, por último, los que se oponen al multiculturalismo y al interculturalismo por considerar que es un planteamiento teórico-político producto del liberalismo y funcional al mismo.³

Cabe mencionar que una de las posturas más radicales contra el multiculturalismo la desarrolla el filósofo Slavoj Žižek: "...han subrayado, a propósito de la celebración multiculturalista actual de la diversidad de los estilos de vida, que este florecer de las diferencias se basa en lo uno subyacente: en la anulación radical de la diferencia, de la brecha del antagonismo."⁴ Con lo que queda planteada, desde la perspectiva de este autor que lo

1 Cabe mencionar el caso de Giovanni Sartori y su libro *Sociedad multiétnica*.

2 Charles Taylor, Will Kymlicka, Mauricio Beuchot, León Olive, entre otros.

3 Héctor Díaz Polanco, Enrique Dussel, Michel Hard y Antonio Negri, Franz Hinkelammert, Raúl Betancourt.

4 Slavoj, Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, pág. 270.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

uno sigue siendo el fundamento de lo diverso, es decir que lo multicultural se funda en lo uno y resulta una apariencia.⁵

Con respecto a la obra de Luis Villoro se puede plantear que es un filósofo al que en principio se le podría colocar en el segundo punto de la clasificación mencionada, pues al revisar sus textos resulta difícil notar con respecto a qué supera al liberalismo, pues algunos conceptos y concepciones centrales de éste las acepta o no logra resignificarlas en una arquitectónica de una filosofía política diferente al liberalismo.⁶ Aunque es pertinente mencionar que nuestro autor intenta distanciarse de dicha corriente política y en algún sentido lo logra con buen éxito.

No cabe la menor duda de que Villoro ha hecho aportes a la filosofía política, de hecho su misma postura multicultural e intercultural lo es, pues si algo hay que reconocerle es que ha contribuido desde México y América Latina a la discusión mundial sobre el tema. Ello en la medida que su obra, a propósito de la temática indicada, surge en un contexto histórico muy peculiar para México, es decir con la emergencia del neozapatismo,⁷ lo cual lo lleva a pensar en la comunidad, en la igualdad e incluso en plantear una discusión sobre qué es la izquierda en el mundo del siglo XXI, además de que planteó la necesidad de discutir sobre

5 "La noción de una separación radical antagónica que afecta a la totalidad del cuerpo social desaparece: aquí la sociedad no antagónica es el auténtico 'contenedor' global en el que hay espacio suficiente para toda la pluralidad de comunidades culturales, estilos de vida..." Slavoj, Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, pág. 271.

6 Es pertinente no perder de vista que algunas posturas plantean: "Lo anterior nos lleva una vez más a la nueva derecha populista, que desempeña un papel estructural de importancia capital en la legitimidad de la nueva hegemonía demoliberal del multiculturalismo tolerante" Slavoj, Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo?*, pág.-. 275.

7 Cfr, Carlos, Núñez, *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*.

la justicia a propósito partiendo de su contrario la injusticia, entre otros temas.

Lo anterior permite tomar con reservas el supuesto pliegue al liberalismo político, además en los últimos textos que ha publicado plantea una nueva definición de liberalismo, lo cual resulta interesante, por decir lo menos, y a la vez dudoso, pues intenta oponerse a una tradición de pensamiento político, tal vez le convendría llamarle de otro modo a su propuesta y no como lo termina denominando: “multiculturalismo: un liberalismo radical”; a pesar de todas las críticas que lanza a la modernidad y las falacias que encuentra en las concepciones liberales no rompe del todo con el liberalismo.

Veamos en qué sentido lo anterior es cierto, para ello el presente artículo está dividido en las siguientes secciones: definición de liberalismo que Luis Villoro propone (A), su concepción de liberalismo radical (B), la propuesta de derechos colectivos (particulares) como fundamento de los derechos individuales (universales) (C) y por último una conclusión (D).

A. La definición de liberalismo que Luis Villoro propone

En la obra de Luis Villoro existe una tensión con respecto a la concepción del liberalismo, pues por un lado pareciera ser que rompería con él, pero por otro desarrolla distintas posturas que denomina liberales. Veamos esto con más detenimiento.

En principio plantea una confrontación entre la modernidad y las naciones que fueron colonizadas. La confrontación se descubre a partir de que se logra despertar de un sueño o superar una ilusión planteada por la razón:⁸ “Desde el siglo xvi una de las culturas que pueblan el planeta fue víctima de un espejismo: se creyó la única verdadera...El pensamiento moderno es la expresión de una sola palabra: la de Occidente, el dominador.”⁹

Es precisamente a partir de dicha confrontación que se puede desarrollar teórica e históricamente la crítica a la modernidad y al liberalismo,¹⁰ pues ambos se plantean

8 “Revolución y progreso fueron las dos palabras que mencionaban un mismo sueño de la razón”. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 19.

9 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 185.

10 “El Estado plural nace, en cambio, del movimiento de liberación de los pueblos que tuvieron que pagar el precio de la marginación por aceptar el dominio de la nacionalidad hegemónica”.

como homogéneos y hegemónicos:¹¹ “La reivindicación de autodeterminación de los pueblos (nacionalidades o etnias) dentro de un Estado soberano es una afirmación de su voluntad de formar parte del Estado por decisión propia y no por la imposición de un poder hegemónico.”¹²

Para Villoro es posible distinguir una forma ideológica liberal, la cual parte del presupuesto de que el Estado-nación es homogéneo.¹³ Ideología que se plantea la universalización y homogenización,¹⁴ pero desde una praxis violenta, pues: “...la marcha de la universalización de la cultura no ha sido la obra de la comunicación racional y libre sino de la dominación y la violencia.”¹⁵

En general se puede decir que la modernidad, desde la perspectiva de Villoro, tiene tres rasgos fundamentales: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y el atomismo de la sociedad.

Además inventa al Estado que coincide con la nación como uno de sus fundamentos ideológicos: “A todo Estado debe corresponder una nación, a toda nación debe corresponder un Estado.”¹⁶

Dicha idea de correspondencia entre Estado y nación tenía por pretensión llevar a la unidad, uniformidad y homogeneidad, pero no dejó de ser una ilusión, una pretensión histórica, producto de la arrogancia de la razón del mundo europeo.

Cabe mencionar que el Estado-nación surge de una concepción iusnaturalista o contractualista estilo Hobbes, en él no se reconoce la pre-existencia de distintos pueblos, culturas o naciones: “La sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímbolos, asociaciones, culturas diversas, que han ido desarrollándose a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que convienen en hacer suya una voluntad general”.¹⁷ Ese va a ser uno de

Ibidem, pág. 197.

11 “Una cultura hegemónica impone su lengua tanto en las relaciones administrativas y comerciales, como en la legislación. Pero sobre todo se afirma mediante la educación...” Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pág. 27.

12 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 198.

13 “...la forma de ideología que se dice liberal se confunde a menudo con la defensa del Estado-nación homogéneo” *Idem*.

14 “La homogenización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural. Unidad de lengua antes que nada”. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pág. 27.

15 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 143.

16 *Ibidem*, pág. 173. El otro fundamento ideológico es que no existe ningún poder soberano por encima del Estado-nación.

17 Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pág. 24. Con respecto a esto cabe recordar los pasajes que desarrolla John Locke cuando justifica la colonización en su libro Segundo ensayo sobre el gobierno civil.

los aspectos centrales que produce la dominación, pues desde el Estado de naturaleza se declara la existencia de un espacio vacío y la inexistencia de la comunidad política, por lo cual quien funda el Estado moderno lo hace desde, se podría decir, un punto cero de la historia.¹⁸

Además plantea que el modelo liberal tiene otras características, entre las que cabe mencionar están: que el fin del Estado es el mantenimiento y protección de las libertades individuales, la igualdad en tanto reconocimiento de la capacidad de autodeterminación y la apología del bien que cada individuo decida buscar.¹⁹ Este individuo que busca su bienestar de forma aislada es un ciudadano, categoría política conveniente y pertinente para el propio liberalismo, pues permite:²⁰ "...hacer abstracción de toda diferencia, lo despoja de sus pertenencia a comunidades concretas para, en igualdad de condiciones con todos los demás individuos, formular un nuevo contrato social..."²¹ Precisamente con el individuo y el ciudadano se termina ideológicamente con la comunidad y con la historia de los pueblos, culturas y naciones.

En general se puede aceptar que el liberalismo constituye y es un ideal de sociedad en la que: "El modelo concibe ante todo la sociedad como una suma de individuos que regulan sus decisiones por sus concepciones personales del bien y sus intereses particulares."²² Además la lógica de dicho modelo que es de competencia infinita entre los distintos individuos termina produciendo mayor desigualdad y más desintegración social.²³

Todo lo anterior no debe obviar que el liberalismo es una doctrina política y económica, que plantea formas de gobierno y de mercado.²⁴

18 "El Estado-nación, consagrado por las revoluciones modernas, no reconoce comunidades históricas previamente existentes; parte desde cero, del estado de naturaleza, y constituye una nueva realidad política". *Ibidem*, pág. 24.

19 Cf. Luis Villoro, *El poder y el valor*, págs. 310-311.

20 "Por supuesto, esta línea lleva directamente a la noción de *homo sacer* de Agamben como un ser humano reducido a la 'vida nuda': en una dialéctica paradójica propiamente hegeliana entre lo universal y lo particular, es precisamente cuando un ser humano es privado de sus particularidad sociopolítica que es la base de sus ciudadanía que, en el mismo movimiento, ya no es reconocido y/o tratado como humano". Slavoj, Žižek, *La suspensión política de la ética*, pág. 195.

21 Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, pág. 26.

22 Luis Villoro, *El poder y el valor*, pág. 312.

23 "La pertenencia a una asociación política no implica entonces un proyecto sustantivo común, salvo el de respetar un trato igual para todos". *Ibidem*, pág. 313.

24 "Liberalismo, sin embargo, suele entenderse en un sentido más restringido como una doctrina económica y política específica que, en algunos países, se tilda de neoliberalismo...". Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 187.

**No tendría
por qué expresarse
en una ideología
doctrinaria.
Bastaría con
proclamar la unión
de dos ideas
regulativas, claves
para orientar la
construcción de una
sociedad renovada.
Esas ideas serían:
libertad de realización
para todos y,
entre todos,
comunidad**

Frente a este liberalismo dominador,²⁵ Villoro plantea otros tipos de liberalismo, entre ellos un liberalismo radical veamos en qué consiste.

B. Liberalismo radical

En algún sentido se puede plantear que el liberalismo radical o el multiculturalismo es producto de una constatación fáctica y de una situación histórica, pues Villoro indica: “La ilusión ha terminado. Primero es el despertar de la naciones colonizadas, luego, la profunda crisis de los Estados nacionales, las reivindicaciones de pueblos y etnias ignoradas por un Estado que se creía homogéneo.”²⁶

Dicha situación fáctica e histórica lleva a plantear una reflexión a partir de la filosofía política, en la cual aparte de cuestionar al liberalismo es necesario incluir principios o valores éticos a la posible nueva realidad política.

Llama la atención que nuestro autor redefine el concepto de liberalismo que hemos expuesto en el apartado anterior, precisamente pretende ampliar la concepción liberal.²⁷ Veamos en qué sentido lo hace: “En términos generales, podríamos llamar liberal o libertaria a cualquier posición que, frente al autoritarismo, sostuviera el ideal de la libertad.”²⁸

Precisamente identifica liberalismo con cualquier práctica política o ética que busque la libertad, lo cual le lleva a afirmar que el multiculturalismo es una forma de liberalismo, pero distinta a la que en la sección anterior definimos: “Nacido de un movimiento libertario si por liberalismo entendiéramos justamente una doctrina que exige la libertad, el multiculturalismo está en la línea de un liberalismo radical”.²⁹

25 A modo de ejemplo la valga la siguiente cita: “la principal oposición de la lucha político-ideológica de hoy es la que se establece entre la Europa multicultural, liberal y tolerante y el Islam militante y fundamentalista”. Slavoj, Žižek, *La suspensión política de la ética*, pág. 195. Es decir que en apariencia el multiculturalismo permite la diversidad en lo uno, lo que se sale de ese uno deja de ser permitido, desde esta perspectiva no se ha superado al liberalismo que plantea la universalidad europea y ejerce frente a lo no europeo algún tipo de dominación.

26 *Ibidem*, pág. 185.

27 Cabe mencionar que en otros textos Villoro no acepta de buen grado el término de liberalismo, por ejemplo: “Yo los he llamado modelo liberal y modelo igualitario porque el término liberalismo no me parece muy adecuado”. Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 84.

28 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 187.

29 *Idem*.

Cabría preguntarse si el multiculturalismo está en la línea del liberalismo radical o es el liberalismo radical, pues ¿qué otras manifestaciones identifica Villoro con la reivindicación por la libertad en el siglo XXI? La respuesta a la pregunta planteada se encuentra implícita en los distintos libros de nuestro autor. A las reivindicaciones por la libertad le llega a llamar interculturalidad, nuevo liberalismo, modelo igualitario, liberalismo radical, multiculturalismo, estado plural, multiculturalismo o nuevo proyecto de nación, el cual "...no tendría por qué expresarse en una ideología doctrinaria. Bastaría con proclamar la unión de dos ideas regulativas, claves para orientar la construcción de una sociedad renovada. Esas ideas serían: libertad de realización para todos y, entre todos, comunidad".³⁰

Ideas regulativas por un lado, pero también podría decirse que son dos principios éticos-políticos que constituyen el aporte de Luis Villoro a la filosofía política contemporánea, que ponen en cuestión al liberalismo clásico y a la propia concepción de liberalismo radical del propio autor, pues la segunda idea regulativa: comunidad en donde todos podrían ser libres es antiliberal.

C. La propuesta de derechos colectivos (particulares) como fundamento de los derechos individuales (universales)

Para Luis Villoro la exigencia de derechos colectivos surgió como una manifestación histórico-política de lo que denomina pueblos, cultura, nación o etnia. De hecho la exigencia de justicia frente a lo que denomina nuestro autor ideología liberal, en este caso lo expuesto en el primer apartado del artículo, se concreta en el multiculturalismo o Estado plural: "El verdadero Estado de democracia no es el Estado homogéneo sino aquel en que todo individuo perteneciente a cualquier grupo cultural, tiene garantizadas las posibilidades de realizar su libertad dentro de la comunidad cultural a la que pertenece y de participar, al igual que cualquier otra comunidad cultural, en las decisiones que competen a la sociedad. Ese es el Estado plural".³¹

³⁰ Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 37.

³¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 189.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

La posible construcción de dicho Estado es lo que histórica y políticamente en este momento histórico se está exigiendo. Villoro aporta elementos teóricos para dilucidar dicha posibilidad. Entre los que cabe destacar se encuentra la fundamentación que realiza de los derechos colectivos como un *a priori* de los derechos individuales.³² Nuestro autor es consciente de que dicho planteamiento supone una antinomia, la cual pretende solucionar a partir del análisis del fundamento de los derechos humanos: "...los derechos humanos fundamentales como el reconocimiento en el orden jurídico de la exigencia de satisfacer necesidades básicas propias de toda persona".³³ A aquello que satisface dichas necesidades las denomina valor objetivo. A partir de una argumentación histórica plantea que el derecho de los pueblos no había aparecido porque no se tenía consciencia del estado de dominación sobre ellos ni se había convertido en un valor objetivo.

Villoro no niega, al contrario afirma, como valores objetivos los derechos humanos planteados por el liberalismo, los derechos humanos individuales, tales como los derecho a la libertad, a la seguridad, a la existencia, a la integridad física, etcétera; pero lo significativo es que a dichos valores objetivos les antecede el derecho de los pueblos: "La realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir, a un pueblo."³⁴

Esto último parte del supuesto de que el individuo es una realidad concreta e histórica, por lo tanto: "La comunidad a que pertenece una persona la precede y la rebasa; ofrece a todos sus miembros un horizonte común para sus elecciones personales: una cultura".³⁵

32 "En efecto, a primera vista parece que podría haber una oposición entre los derechos humanos tradicionales, que competen a los individuos, y un derecho atribuido a una colectividad, igualmente fundamental". *Ibidem*, pág. 159.

33 *Idem*.

34 *Ibidem*, pág. 161.

35 *Idem*.

Afirma Villoro que los derechos individuales no se respetan sin primero cumplir los derechos de los pueblos:³⁶ “Nadie puede elegir su plan de vida más que considerando el conjunto de fines y valores realizables a que puede tener acceso; y ese conjunto está dado por la cultura”.³⁷

De hecho el mismo derecho a la libertad lo condiciona a dichos derechos culturales, pues argumenta: “Para que cualquier persona pueda realizar un mínimo de libertad de elección necesita, en primer lugar, condiciones culturales: no puedo elegir un programa de vida fuera de las alternativas que la cultura en la que estoy inserto me ofrece...”³⁸

Por lo cual el derecho de los pueblos a existir en sus diferentes culturas es una condición de posibilidad de los derechos individuales.³⁹ El primer valor objetivo que se desprende de los derechos de los pueblos es el de permanencia y desarrollo de las diferentes culturas, el segundo valor objetivo es el derecho a la autodeterminación.⁴⁰

Dicho derecho sería una condición de posibilidad de que el Estado Multicultural surgiese, ello le daría legitimidad al propio Estado. Es importante hacer notar que no son derechos exclusivamente culturales, sino también políticos, económicos y sociales:⁴¹ “Pese a la pluralidad de puntos de vista sobre el mundo, para que las distintas culturas puedan relacionarse entre sí sin coacción, tenemos que admitir ciertos valores transculturales como condiciones para que las distintas culturas puedan convivir”.⁴²

Si no se acepta lo anterior la injusticia, la dominación y la irracionalidad continuarán siendo las características de la modernidad.⁴³

36 “En cuanto detonador de una cultura común, el pueblo despliega el horizonte en que cada individuo puede realizar su libertad”. *Ídem*.

37 *Ídem*.

38 Luis Villoro, *De la libertad a la comunidad*, pág. 100.

39 “El derecho de los pueblos es pues un derecho fundamental, no por añadir a los derechos individuales sino justo por lo contrario: por garantizar su realización”. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, pág. 161.

40 “Cuando un Estado impide, de manera directa o indirecta, las decisiones de un pueblo sobre las formas de vida colectiva que aseguran la pervivencia de su cultura, atenta contra el derecho a la libertad de sus miembros”. *Ibidem*, pág. 163.

41 “El Estado plural supone, al lado del derecho a la igualdad, el derecho a la diferencia; igualdad de derecho en todos los individuos y comunidades a elegir y realizar su plan de vida que puede ser diferente en todos ellos”. *Ibidem*, pág. 183.

42 *Ibidem*, pág. 193.

43 Aunque podría referirse la postura liberal que analiza Slavoj Žižek quien plantea: “Si la cultura es fuente de barbarie e intolerancia, la conclusión inevitable es que el único modo de superar la intolerancia y la violencia es librar de la cultura al núcleo del ser del sujeto, su esencia universal: en su esencia, el sujeto debe ser kulturlos. Slavoj, Žižek, *Sobre la violencia*, pág. 171. Con lo cual nos indica este autor que una vertiente del liberalismo ve que el individuo no es universal en la medida que se vincula a una cultura: “La oposición fundamental gira en torno a lo colectivo y lo particular, lo localista, lo exclusivo d otras culturas, mientras –siguiente paradoja– es el



Fotografía: "La ciudad de México" de Luis Espero, www.freeimages.com

Ahora bien el multiculturalismo que propone Villoro parte de que no se puede aceptar un relativismo absoluto, sino que si se quiere construir un mundo más justo, sin dominación y racional se requiere que todas las culturas por lo menos compartan los siguientes valores y principios políticos, que denomina moral entre naciones:⁴⁴

- La razón tiene múltiples manifestaciones, por lo cual existe una pluralidad de concepciones del mundo, las cuales todas son legítimas, no se debe de volver a reducir la racionalidad a una sola expresión de la razón.
- A partir del diálogo y la percepción de que el otro expone sus puntos de vista desde la razón, además de qué nos perciba como racionales, se puede plantear que la comunicación se debe dar entre la diversidad cultural.
- Sólo con el diálogo puede superar la dominación y la violencia.

Estos tres puntos son los que permitirían construir una sociedad más justa.

D. Conclusión

Para concluir se puede plantear que Villoro ha contribuido en la formulación teórica del multiculturalismo en distintos aspectos, aquí me interesó resaltar primero su definición

indivuo el que es universal, el lugar de la universalidad, en tanto que se libra de y se eleva por encima de su cultura particular". *Ibidem*.

44 Cf. Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, págs. 195-196.

de liberalismo, se puede decir que por un lado asume la definición tradicional del mismo y por otro intenta redefinirlo al plantearlo como cualquier postura que defienda y busque la libertad, lo anterior no está exento de riesgos, pues con ello pretende negar una tradición política y económica que se expresa a partir de distintos autores, desde los ya clásicos Adam Smith y John Locke hasta contemporáneos como John Rawls. Convendría renombrar su postura libertaria, dado que resulta poco sólido el intento de redefinición, de hecho el propio multiculturalismo podría ser anti liberal, en tanto sea afirmen derechos colectivos y la importancia de la comunidad para que el hombre pueda realmente ser libre.

Tal vez le hubiera convenido indicar que el multiculturalismo plantea una sociedad pos-liberal, en la cual no se niegue la libertad ni los derechos humanos individuales, sino que los subsume en una nueva era de la humanidad, misma que se produce por la rebelión de los pueblos y culturas negadas por el expansionismo europeo y la imposición de sociedades fundadas en el liberalismo.

La intención de Villoro no es contraponer derechos colectivos, es decir, derechos de los pueblos a los derechos humanos individuales, sino plantear los primeros como un *a priori* de los segundos y por lo tanto su condición de posibilidad.

Por todo lo anterior se puede decir que no hay contradicción en plantear derechos individuales y derechos colectivos, al menos teóricamente, pues en lo fáctico, en lo histórico pueden entrar en conflictos irresolubles las distintas concepciones culturales. Incluso los valores que plantea Villoro como incuestionables pueden ser puntos de conflicto, dado que pueden existir culturas que no los acepten. También cabría la posibilidad real de que los grupos hegemónicos dominadores en la modernidad no les interesarán los valores objetivos producto del derecho de los pueblos. Ante dichas situaciones Villoro no nos dice cómo actuar ni cómo resolverlo.⁴⁵

45 Por ejemplo Slavoj Žižek plantea que los Estados contemporáneos pueden operar bajo la biopolítica: "razón biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales". Slavoj, Žižek, *Sobre la violencia*, pág. 56. Violencia que emerge de la otredad por lo que: "Dicho de otro modo, el <<otro>> está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea



Fotografía: "Escenas de la ciudad de México 2" de jess lis
Diciembre 2003, www.freeimages.com

El *a priori* que plantea del derecho de los pueblos como condición de posibilidad de los derechos humanos liberales no necesariamente se cumple en todos los Estados, pues algunos Estados modernos están constituidos por un tipo de humano que efectivamente no tiene pasado en el mismo Estado.

En todo caso la antinomia pareciera ser que no existe en el nivel que analiza Villoro, habría que analizar en otros niveles más históricos y concretos para ver si es que dicha situación persiste, lo cual es poco factible, pues la autonomía puede plantear que el derecho deje de ser universal en un Estado, por lo que se llegaría a derechos diferenciados, situación que es inaceptable para el liberalismo.

De hecho no se puede dejar de plantearle a Luis Villoro un par de posturas para problematizar su concepción:

He aquí una señal clara del límite del enfoque multiculturalista <<tolerante>> que predica abrir fronteras y acoger al otro. Si se abriesen las fronteras, los primeros en rebelarse serían las clases trabajadoras locales. Está cada vez más claro que la solución no es <<derruir los muros y dejar entrar a todos>>, que es la exigencia fácil y cacua de los bondadosos liberales progresistas <<radicales>>. La única solución auténtica es destruir el auténtico muro, no el del Departamento de Inmigración, sino el socioeconómico: cambiar la sociedad de modo que la gente no intente escapar desesperadamente de su propio mundo.⁴⁶

Para los europeos la cuestión central es frente a la migración que llega a sus fronteras, por lo menos como lo plantean el distinto o diferente no está en su continente, con respecto a la migración se puede afirmar que dicha situación en América Latina no existe, pues de aquí precisamente migra la gente para Europa y Estados Unidos hecho producido por aspectos socioeconómicos; además de que el distinto o diferente sí está en nuestro continente. Precisamente el punto fino para este artículo está en que el límite se encuentra en el aspecto socioeconómico. Cabe preguntarse hasta dónde se puede transformar un Estado y una época si no se alteran las relaciones de propiedad:

realmente <<otro>>". Slavoj, Žižek, *Sobre la violencia*, pág. 57.

46 Slavoj, Žižek, *Sobre la violencia*, pág. 127.



Fotografía: "Ciudad de México, zona Condesa" de macquaas
Marzo 2014, www.freeimages.com

“El multiculturalismo aparece en su real carácter cuando prestamos atención a su médula, en tanto un peculiar enfoque teórico-político que contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación”.⁴⁷

Aunque Villoro no logra desarrollar una propuesta multicultural en un sentido socioeconómico como el que reclamaría Žižek, sí se puede afirmar que la postura del autor español-mexicano no se apega al sistema de dominación vigente, pues el *a priori* de la comunidad como horizonte de las libertades y proyectos de vida del sujeto y del individuo tendría que replantear las prioridades del Estado. Con lo cual se estaría cambiando la perspectiva multicultural o por lo menos se enriquece, pues indudablemente el problema central en los países donde existen pueblos originarios es el de la propiedad de la tierra, de ahí la lucha fáctica por las autonomías. Aspecto que hace que la reflexión a propósito del multiculturalismo cobre rumbos distintos como la confrontación entre derechos colectivos vs derechos individuales (como los expuestos a partir de la obra de Luis Villoro), situación de especial importancia tanto teórica como política para nosotros los mexicanos.

⁴⁷ Díaz Polanco, Hector, *El laberinto de la identidad*, pág. 40.

Bibliografía

- BEUCHOT, Mauricio. Tratado de hermenéutica analógica. México, Ediciones ITACA, 1997.
- BEUCHOT, Mauricio. Filosofía y derechos humanos. México, Siglo XXI, 1993.
- BEUCHOT, Mauricio. Ética. México, Editorial Torres asociados, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio. Interculturalidad y derechos humanos. México, Siglo XXI. 2005.
- DÍAZ POLANCO, Hector, El laberinto de la identidad, México, UNAM, 2006.
- HINKELAMMERT, Franz, Hacia una crítica de la razón mítica. México. Editorial Dríada. 2008.
- HINKELAMMERT, Franz, Yo soy, tú eres: El sujeto de los derechos humanos. México. Editorial Dríada. 2011.
- KYMLICKA, Will, Ciudadanía multicultural, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996.
- SARTORI, Giovanni. La sociedad multiétnica. México, Taurus, 2003.
- TAYLOR, Charles, El multiculturalismo y la política del reconocimiento, México, FCE, 1992.
- VILLORO, Luis. El poder y el valor, México, FCE, 1996.
- VILLORO, Luis. De la libertad a la comunidad, México, FCE. 2001.
- VILLORO, Luis. Estado plural, pluralidad de culturas, México, UNAM-Paidós, 1998.
- VILLORO, Luis. Grandes momentos del indigenismo en México, México, El Colegio de México 1950.
- VILLORO, Luis. Los retos de la sociedad por venir, México, Fondo de Cultura Económica. 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj, La suspensión política de la ética, México, FCE. 2005.
- ŽIŽEK, Slavoj, ¿Quién dijo totalitarismo?, España, Pre-textos, 2002.
- ŽIŽEK, Slavoj, El sublime objeto de la ideología, México, Siglo XXI Editores, 1992.
- Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales, Argentina, Ediciones Paidós, 2009.

Poesías

Texto recibido: 2 de julio de 2015
 Texto aprobado: 2 de agosto de 2015

Por: Norbelis Ernesto Medinilla Morejón*
 Taller Municipal de Trinidad José Martí, Cuba

Inesperado ruiseñor de por las tardes

A mi abuelo

Viéjo el hacha del tiempo
 no quiso que te conociera árbol,
 todos los días trato
 de sentirte en mi dedo sucio,
 ya sabes es algo inútil
 el poder nombrarte
 con uno de mis gestos
 o con esta tu decidida ausencia.

Hoy que abundas entre hojas secas
 comprendo a los muertos,
 al viento que se recrea en las tumbas
 como en su casa,
 los presagios de vivir esperando
 son reclamos
 que le hago a tu imagen y a mis pocos días,
 si el tiempo pinta a esas flores que se apagan.

Dame entonces tu color tan frío,
 esa otra manera de sentirte en las huellas,
 esa otra existencia tuya,
 tu inesperado ruiseñor de por las tardes,
 el momento perpetuo donde tu risa alada
 se dormía distraída
 mirando tal vez a las estrellas.

Hoy ya no te dueles,
 eres un niño repartido
 en un vientre que ha de venir,
 una doblez soñada por Dios
 en un bálsamo que no conoce el miedo
 ni mi maldad

Fotografía: "Árboles" de Rajmund Barnas Noviembre 2005. www.freemages.com

* Poeta cubano. Es miembro del *Taller Municipal de Trinidad José Martí*. Ha sido antologado por Editorial Luminaria en el libro *Un canto de tus ojos nace* y por Editorial Guanín con *Cuatro en Trinidad* (2000). Ha participado en diversos concursos y talleres literarios obteniendo premios e importantes menciones, entre los que destacan el *Premio de Concurso Municipal Talleres Literarios* celebrado en Trinidad, Cuba (2006). En el año 2002 fue finalista del *Concurso Provincial* celebrado en Sancti Spiritus, Cuba, obteniendo el segundo lugar. Contacto: <andrea.moram@hotmail.com>

Agonía

Esta agonía es un lugar incierto
donde reposa el frío
y la vida se aleja entre rescoldos.
Porque nada soy
llevo la enfermedad de los soles,
y las llagas me esperan.
El luto en tu voz lo veo descender
como si gritaras palabras dulces
a la dura frialdad de la distancia.
De allí de la remota compasión
de quien no vuelve me perturba recordar
que la yerba es mejor en mi sepulcro.
Este suelo no tendrá la ansiedad serena,
no vuelvas, no escuches ni remontes el vuelo,
Dios responde este día
como si fuera un árbol desnudo
y me alejo en esta madrugada
a llenar un falso odio dormido

Próximo invierno

Tus pies maduran el regreso,
el gris herido lleno de alas,
partes en fuga y tu fuga transparente
no tiene retorno en el invierno próximo,
ven despacio, este viento es quejido
sutil como la luna,
cuando enrojece el camino de la tarde.
¿Allí, cual río te alimenta ese andar perfumado,
cual río si hay hongos, pastos y la sombra te ama?

Fotografía: Sin título de Miguel Prado, Febrero 2006, www.freeimages.com

Humo de la tarde

Eres montaña, semilla,
mariposa en el corazón del árbol
cayendo de prisa todo en mi centro.
Y soy caracola entre piedras sordas,
pasión desgranada
como el trigo menudo.
Un fruto venido del viento
abierto entre la sal y la arena,
hojas perseguida por el agua.
Mujer, que escondes la duda de la vida
¿Será la tristeza un pájaro remoto?
¿Será mi sencillez este humo de la tarde, borrosa encarnación,
y golondrinas?

Invitado de la Sombra

Quien parpadea con las sombras
desciende de la tarde y nombra golondrinas,
come la fruta seca de la tristeza
y avanza con la frente herida
en su piedad pequeña.
La sombra tiene un fuego
en su humedad salobre,
en su castigo por borrar imágenes.
Es el monte que viaja sin la luz
al borde de lo blanco
hasta las colmenas que resisten el miedo.
Este muchacho que se emociona
con ojos prohibidos,
su frente desplegada
al otro pensamiento
se ancla a un vaso de whisky
como un barco sin sueños.
Todo está en el otoño
donde la alameda se queda con la lluvia
y me deja sentir que no eres árbol
sino el canto, la imagen de un jardín
o aquella misma sombra.

Fotografía: "Humo" de Alejandro Macías, www.freeimages.com

El pozo

Vamos al pozo para tener aguas nuestras,
a llenarlo de nosotros como algo ajeno
que nos dieron permanente.
El pozo es una lágrima de la tierra
y un rostro sereno,
tiene follajes en la luz del día,
ambiciones en su humedad perpetua.
No ama los reflejos
ni los caminos polvorientos,
se demora en la luna cuando besa su brocal calcáreo.
Un minuto allí no tiene fe ni colores,
te envuelve en sus paredes pálidas
hacia otra pasión que tú mismo ocultas.
Ahora dejemos el lugar,
su igualdad con nuestro dolor posible,
dejemos que sea el viento
quien se enamore de su superficie lenta,
de la lejanía donde yo tuve la nostalgia,
de un muelle frío
donde los hombres cantan ilustres
como soberanos del sol todo lo que han vivido.
Si el viejo pozo se llenara de estos instantes
vería en su alarido
el dudoso silencio de la vida.

El bosque y yo

Soy florido como el centro de un bosque
donde la sombra respira
y es un sueño la luz.
Me canto como un poeta loco
que quiere de la noche su lado incierto,
tengo dolor o algo de vida,
la conciencia tan invitada a sentir
ese gusto amargo por lo que callo,
si pudiera alejarme cuando regresa el miedo
y la fe tiene un falso equilibrio
una propuesta de los viejos tiempos
en la existencia inútil de imaginar fabulaciones.

Fotografía: Sin título de Carlos Herrera, www.freeimages.com

Naturaleza de tus ojos

Después seré el rescoldo y la amargura,
la fe en el nacimiento de las aguas,
soy para las llamas y las flores
como tierno huracán,
la sed de un campo
es tu signo vivaz y taciturno.
Esto que borra el tiempo no es tu foto
ni tu portal que pare las estrellas
un absurdo de luz imaginado
ya publican mi nombre en los carteles
en las raíces de un árbol sin sueño.
Juro por la ocasión y por tus senos
que lloverá cuando te lloro,
háblame del país lejano de tus labios,
cualquier rumor, cualquier temblor en el deseo
será como este pueblo donde se despiden los caminos.

El desconcierto de las costas

El mar no es un sonido que te asusta,
ni un pájaro cansado
por el sudor que arde en tu rostro
o mi canción llorada por la prisa.
Hundida con el ancla del pez
te demoras y el azul ya no es más un conjuro.
Regreso hasta su abrazo
ante una ilusión de los marinos,
mi naufragio es el miedo
mi naufragio no habla con el aire,
con el desconcierto de las costas.
Voy hacia la música de pueblos lejanos,
hacia esa tardanza que crece en lo amarillo;
voy pálido asustando tus razones
como esa gaviota con techo y sin retorno
en un cielo que nos duele hondamente.

Fotografía: "Light" de Eva Serna, www.freeimages.com

Mi balcón no está ahora*Vaporcito encantado siempre lejos*

Cesar Vallejo

En el horizonte, más allá de mis ojos
desafías el veril en las mañanas lluviosas;
que sorda anda la tristeza
sobre los fuertes vientos.
No has de llegar, estoy solo
sobre el color azul.
En este camino de observarte
llevas sal sobre la boca sucia,
me miro en el espejo
y vienen de un tirón imágenes serenas.
Si tuvieras esta lejanía:
aroma de mis sensaciones;
ansias que no tienen paradero fijo
en este viaje por las estrellas
vista desde el mismo mar nostálgico.
Tengo sed, pero me apiado de la tuya,
no ha de saciarse en tus entrañas
y los cordajes me herirán un día...
Gastados por el tiempo y la hojarasca.
el aliento restaña tu sangre marinera,
despiértame
para verme llorar sin anclas, ni puerto.
Mi balcón no está ahora,
una puerta tan sólo lo protege,
no se asusta por fantasmas,
por esta pequeña historia,
por mi paz ahora perdida.
Me enamoran tus estelas,
aquí llegan como un rumor sin violencia,
pudiera así... Pintarlas.
Soy ese que busca
su doble entre la gente
pero el camino no existe,
mi corazón es gemelo y eso basta.

Fotografía: "Esperanza" de Jersey Müller, www.freeimages.com

DON, REGALO Y OBSEQUIO. LO TRADICIONAL ANTE LO MODERNO EN EL DAR(SE) A TRAVÉS DEL OBJETO

Texto recibido: 10 de octubre de 2014
 Texto aprobado: 25 de noviembre de 2014

Por: Óscar Barrera Sánchez*
 Colegio de Saberes

Resumen:

Las sociedades contemporáneas, hegemónicamente modernas y capitalistas, se han olvidado de la importancia de la noción y práctica del don para el lazo social. El don que se brinda en el regalo, se ha convertido en el intercambio de objetos con valor de cambio, en favores futuros y en la simpleza de lo efímero, insignificante, indiferente y anónimo del dar lo impersonal de la baratija. El don, como signo del darse, del dar la persona se ha relegado en nuestras sociedades, dando paso a lo lejano, cada vez más lejano, del otro.

Palabras clave: Don, regalo, modernidad, capitalismo, Adorno, Santo Tomás de Aquino.-

Abstract:

Contemporary, modern and hegemonic capitalist societies, have forgotten the importance of the concept and practice of gift for the social bond. The gift that is given in the present, has become the object exchange rate value in future favors and the simplicity of the ephemeral, insignificant, indifferent to the impersonal anonymous trinket. The gift as a sign of awareness, of giving the person has been neglected in our societies, leading to the distant, ever more distant, other.

Key words: *Don, gift, modernity, capitalism, Adorno, St. Thomas Aquinas*

* Estudió las licenciaturas de Ciencias de la Comunicación y Filosofía, al igual que la Maestría en Comunicación, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana y profesor de la maestría en Saberes sobre subjetividad y violencia en el Colegio de saberes. Contacto: <oscarbs78@yahoo.com.mx>



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

La discusión inicial

Cuando Theodor Adorno escribe el párrafo 21, de *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, “No se admiten cambios”, referente a la noción moderna del *regalo*, abre la posibilidad de un análisis filosófico en diferentes dimensiones. Por una parte, el paso de la cuestión tradicional del *don*, del dar, a un orden de continuidades y discontinuidades históricas que llevaron al regalo y hasta el obsequio, que implicó cumplir el deseo de otra persona, pero también a lo obsecuente: el que sigue los deseos de otra persona en actitud de obediencia y sumisión. Por otra parte, se esgrime la denuncia de la vaciedad que implica un obsequio en la moralidad civilizada, moderna y capitalista.

Lo que en algún momento fue una economía y una moral basadas en el compartir y en los valores de uso, con el advenimiento de la modernidad y el capitalismo, se convirtió en una economía de valores de cambio, donde los agentes que efectúan el intercambio de mercancías lo hacen desde la propia enajenación y la cosificación de quien da y quien recibe el obsequio.

Adorno, no sólo denuncia la poca importancia que se le da al dar, como compromiso y hospitalidad con la felicidad del otro, sino que pone en entredicho las relaciones sociales alienadas por la modernidad y el capitalismo, siendo el regalo una muestra de la *ontología del presente*:¹ la conversión de las relaciones sociales en intercambios morales de mercancías, donde lo que se intercambia es la negativa de la felicidad.

Con la emergencia de la burguesía económica, propiamente dicha, el regalo adquiere otros sentidos, entre los que se encuentra el intercambio de la valoración humana (el amor, el recuerdo) por mercancías (objetos, mercancías, valor de cambio) reconociendo las relaciones sociales como superfluas. Los sentimientos que genera dar(se) se desvanecen en la superficialidad de un intercambio de “baratijas”² impersonales que reflejan la moral burguesa capitalista.

El siguiente ensayo, se basa en las observaciones hechas por Theodor W. Adorno en los párrafos 9 y 22, al igual que en el propio 21, donde se hace referencia a la mentira, al engaño como enemigos del regalar y de lo que este regalar

1 Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?* consultado en file:///C:/Users/obarrera/Downloads/13201-63131-1-PB%20(1).pdf, recuperado el 29 de mayo de 2014.

2 Theodor Adorno. *Minima moralía*, párrafo 21. Madrid, Akal Ediciones, 2006, pág. 48.

implica en el aprecio del otro, del sujeto, de su felicidad y de la propia felicidad de dar.

Este trabajo gira en torno a las preguntas, ¿qué sujeto se conforma con el dar(se en el regalo? ¿Cuál sujeto se conforma con la mentira y el olvido? ¿Cuál moralidad favorece al olvido y la mentira contra el dar (se) a través del regalo?

El don

El *don* implica un darse al otro, a la comunidad. No sólo se da el objeto, sino que existe una compenetración de la inmanencia del Ser que lo brinda, con el objeto mismo. La noción de donación que permanece de manera hegemónica hasta antes de la emergencia de la modernidad y el capitalismo, es aquella de la escolástica y, muy particularmente, la de Tomás de Aquino. Él equiparaba el *don* con el amor:

por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por lo cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende.³

El amor, pues, es para Tomás de Aquino *quaedam vitalis motioet impulsio*, es decir, el espíritu. De ahí que se entienda que, la intención intelectual es de semejanza, mientras que la voluntad es intención de otro. En este sentido, *don* “implica el concepto de aptitud para ser donado. Lo que se dona tiene relación con el que lo da y con aquel a quien se da, pues el donante no lo daría si no fuese suyo, y lo da al otro precisamente para que sea de él”.⁴

Quien dona da de lo suyo sin que el don disminuya lo que él es o tiene. Esto sólo puede hacerse si siendo quien es, además puede dar sin empobrecerse.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

3 Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I, q. 27, a3, consultada en <<http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>> recuperada el 10 de mayo de 2014.

4 *Ibid.* q. 38, a.1.

Es evidente que el amor tiene razón de primer don, ya que por él se conceden todos los dones gratuitos.

¿Qué es aquello que se da cuando se dona? *La intimidad.*

La noción de *don* sólo es aplicable a la persona, puesto que significa aportar a otro sin disminuir el propio ser. Se regala, entonces. El regalo es un *novum*, una novedad. La persona es el ser capaz de aportar lo que de ella emana sin que el brotar se detenga o se vea empobrecido. El *don* es la exteriorización de lo íntimo.

Dar, en sentido estricto, sólo puede hacerlo un ser personal, que tenga una intimidad de la que dimana el *don* como un añadir, como una aportación, una creación, un invento, puesto que la persona misma, que se dona en el donar, es un *novum*, una *incommunicabilis*. En el sentido tomista, el *don* tiene un carácter tan radical como el amor. Tomás de Aquino afirma:

El don propiamente es dádiva irrecompensable, o sea, lo que no se da con intención de retribución, y por tanto implica donación gratuita. La razón de que la donación sea gratuita es el amor. Pues cuando damos a alguien algo gratis es porque queremos un bien para él. Lo primero, pues que le damos es el amor, por lo cual queremos para él el bien; y, por tanto, es evidente que el amor tiene razón de primer don, ya que por él se conceden todos los dones gratuitos.⁵

Entonces, el *don* es donación *gratuita*. Al decir gratuita, implica que no tiene precio, que no se puede comprar, que es novedad, que es una sorpresa. Esto es lo opuesto a lo carente, es decir, lo que pide algo a cambio.

Por otro lado, el *don* exige la aceptación por parte del destinatario. En ese sentido, la donación es eminentemente dialógica: exige otro que acepte. Ser destinatario es ser elegido para recibir gratuitamente el *don*. Ser destinatario significa ser digno, ser amado. Quien dona supone autotranscenderse, ser excéntrico, salir de sí y dirigir su abundancia a un destinatario, objeto de amor; quien recibe es un sujeto de dignidad y de amor.

En el plano antropológico, según las investigaciones realizadas por Marcel Mauss y publicadas en *Ensayo sobre los Dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*,⁶ se señala que:

⁵ *Ibid.* q. 38, a. 1.

⁶ Marcel Mauss. *Ensayo sobre los Dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, consultado en <http://www.econ.uba.ar/www/institutos/economia/Ceplad/HPE_Bibliografia_

En los derechos y economías que nos han precedido, jamás se verá el cambio de bienes, riquezas o productos durante una compra llevada a cabo entre individuos. No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas. Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente.⁷

En ese sentido, el mismo vocabulario cambio era despreciable, ya que está impregnado bajo el matiz de reciprocidad negativa⁸, el trueque es muy fácil identificado con lucro egoísta en el lado oscuro de la fórmula don/reciprocidad = Bueno, mientras que las nociones de mercado/intercambio=Malo.⁹

El *don*, lo que representó una actitud ontológica, ética y moral en las relaciones interpersonales y comunitarias en las organizaciones sociales tradicionales, modificó su significado e intencionalidad conforme la racionalidad occidental fue transformándose, sobre todo, a partir del siglo XVI, es decir, conforme el proceso civilizatorio¹⁰, la modernidad y el capitalismo se convertían en las nuevas pautas de actitud que organizarían la vida personal y social en gran parte del mundo.

La modernidad como exigencia del vaciamiento del don del ser

Frecuentemente se caracteriza a la modernidad por la consciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura con la tradi-

digital/Mauss%20castellano.pdf> recuperado el 20 de mayo de 2014.

7 *Ibid.* pág. 3.

8 Marshall Sahlins. *Las sociedades tribales*. Barcelona, Labor, 1972, pág. 195

9 Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones (comps.). *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Quito. Ediciones Abya-Yala, 1992, pág. 8.

10 Norbert Elias. *El proceso de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

ción, sentimiento de la novedad, vértigo de lo que ocurre.¹¹ Estas son las dimensiones que Charles Baudelaire mostraba en *El pintor de la vida moderna*¹² cuando afirmaba: “La modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno e inmutable”.¹³ Del mismo modo, Michel Foucault enuncia:

me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Con “actitud” quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea.¹⁴

Esta actitud, a la que hacen referencia Baudelaire y Foucault, presentó un proceso de advenimiento de cierta noción de organización de la vida gestada en Occidente a la que se ha denominado civilización. Norbert Elias define este proceso de civilización como “la autoconciencia de Occidente”¹⁵ y, según el mismo autor “resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas más primitivas”.¹⁶ Asimismo, Bolívar Echeverría escribe que el advenimiento de la *modernidad* presentó

una tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esa vida, de una nueva lógica que se encontraría en procesos de sustituir al principio organizador ancestral, al que ella designa como “tradicional”.¹⁷

Sin embargo, este cambio de actitud moderno creó un malestar, no en la cultura, sino en la civilización (según Echeverría) y consiste en la experiencia práctica de que “sin las formas tradicionales no se puede llevar una vida

11 Michel Foucault. *Op. cit.*

12 Charles Baudelaire. *La modernidad es lo transitorio, lo fugaz lo contingente*. México, Taurus, 2014.

13 *Ibid.* pág. 22

14 Michel Foucault. *Op. cit.*

15 Norbert Elias. *Op. cit.* pág. 83.

16 *Ibid.* pág. 83.

17 Bolívar Echeverría. *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011, pág. 14.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

civilizada, pero que ellas mismas se han vaciado de contenido, han pasado a ser una mera cáscara hueca”.¹⁸ Martin Heidegger, además de la tecnificación del pensamiento en la modernidad, distingue como característica de la era moderna la desdivinización o pérdida de dioses.

Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo ...adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos.¹⁹

Heidegger denuncia a la modernidad, por el cambio de actitud en todas sus dimensiones, entre ellas, la espiritual, que toma como hegemónico el modelo de cristianismo vaticano e institucional, que se adapta al capitalismo y la modernidad en favor de su bien y no el del hombre. Cristianismo que se aleja de los dones y que intercambia o vende indulgencias, acentuando la culpa y negando el perdón del que usufructúa.

Ligado al proceso civilizatorio moderno, la llegada del

¹⁸ *Ibid.* pág. 25.

¹⁹ Martin Heidegger. *La época de la imagen del mundo*, consultado en <http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/096_problemas_filosoficos/material/heidegger_epoca_imagenmundo.pdf> recuperado el 29 de mayo de 2014.

capitalismo en los siglos xi y xii, modeló no sólo las relaciones sociales de producción, sino que éstas fueron construyendo la ideología de las clases dominantes, la burguesía, y haciéndola patrón y estilo de vida entre los diferentes sectores de la clase trabajadora.²⁰ El hombre se convertía en una mercancía. Se le dejaba libre, para que pudiera ofrecer su mano de obra, su fuerza de trabajo, al mejor postor. Las relaciones de sentido ontológico se modificaron, permitiendo que se priorizará la lógica de oferta-demanda de objetos y personas y, que esta lógica fuera directriz de las relaciones humanas. El capitalismo entraba hasta las relaciones más íntimas de los sujetos²¹, en una dialéctica de cosificación de las personas y de sus relaciones. El *don*, expresión de amor e intimidad, se transformaba en el intercambio de objetos, de productos y de mercancías valiosas según los valores de cambio y la ideología capitalista, que cosificaban la intención y el sentido del dar; mercancías impersonales que enajenaban a los sujetos, alejándolos de sí y de los demás. El don se convertía en plusvalía económica e ideológica.²² Emmanuel Levinas identifica como esta nueva forma de racionalidad técnica, moderna, civilizatoria y capitalista modificó las relaciones de los sujetos consigo mismos y con los demás:

La significación cultural, despegada de este sentido económico –técnico y científico– sólo tendría el valor de un síntoma, el precio de un adorno, según las necesidades del juego, significación abusiva y tramposa, exterior a la verdad... La designación técnica del universo es una modalidad de la cultura: reproducción de lo Real al “Objeto en general”, interpretación del ser, como si estuviera destinado al Laboratorio y a la Fábrica ...Se nos dice, ciertamente, que las significaciones culturales no traicionan al ser por su pluralismo, sino que por el contrario se elevan gracias a él a la medida y a la esencia del ser, es decir, a su modo de ser.²³

Levinas está exponiendo cómo el hombre de la modernidad reconfigura su noción de ser y lo deja a expensas de

20 Karl Marx. *La ideología alemana*, consultada en <http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Teor%EDa%201/Marx,%20Engels%20-%20La%20ideolog%EDa%20Alemana.pdf>, recuperado el 27 de mayo de 2014.

21 Karl Marx y Friedrich Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. México, Ediciones Quinto Sol, 1994.

22 Ludovico Silva. *Teoría y práctica de la ideología*. México, Editorial Nuestro Tiempo, 1985.

23 Emmanuel Levinas. *Humanismo de otro hombre*. México, Siglo XXI Editores, 2006, págs. 40-43.

las relaciones dirigidas por las características civilizatorias modernas y las relaciones interpersonales mediadas por la lógica económica capitalista. La cultura reproducirá no las relaciones éticas del ser, sino una existencia sin existencias²⁴, una ideología enajenante de sí y de los otros, que lo aleja de la búsqueda del intimar, del darse desde la intimidad y la abundancia. La cultura moderna y el capitalismo buscan instalarse en la intimidad, para convertirla en una mercancía, racionalizada en los conceptos psicológicos, antropológicos y sociológicos positivos, de intercambio, de trueque, de arreglo. Siempre como un asunto de obtención de una ganancia.

Sin embargo, la actitud moderna y capitalista ha alejado a los hombres de sí mismos y, por lo tanto, de los demás. Ha hecho ajenos a los sujetos, ha vaciado su sentido relacional y los ha orillado a un sentido inmediato, de paso, de inconvivencia, de negación y de intimidad con el otro. La modernidad capitalista sustenta el egoísmo como valor fundante de las relaciones humanas y económicas. Ya no hay respuesta de los propios actos y de los otros. No hay respuesta, no hay responsabilidad. Según Jacques Derrida

Lo demoníaco se debe poner en relación con la responsabilidad; en el origen esta relación no existe. Dicho de otro modo, lo demoníaco se define originariamente por la irresponsabilidad, o si se quiere, por la no-responsabilidad. Pertener a un espacio donde todavía no ha resonado el orden de responder: en el todavía no se oye la llamada a responder de sí, de los propios actos o pensamientos, a responder del otro y ante el otro.²⁵

Derrida vislumbra, en lo demoníaco la pérdida del vínculo humano que se da en la responsabilidad de sí mismo, siempre ante otro. Dar(se) es un acto de responsabilidad del propio acto, del propio pensamiento, del propio sentimiento, para el otro, donándose, dándose hospitalariamente al otro y siendo capaz de recibirlo hospitalariamente en su completitud.

Entonces, la civilización moderna y capitalista resignifica las relaciones humanas, dándoles un carácter efímero, intrascendente, transitorio y precario, desde donde se tejerán

24 Emmanuel Levinas. *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós, 2004.

25 Jacques Derrida. *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós, 2000, pág. 14.

las nuevas relaciones sociales. En el parágrafo 21, del libro *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Theodor W. Adorno hace referencia a la noción y práctica del don en sí mismo, del regalo más que del obsequio como contraposición directa al olvido.

El verdadero regalar tenía su nota feliz en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto: todo lo contrario del olvido.²⁶

Adorno denuncia la vaciedad, no sólo del objeto que se da, sino del sujeto que se dona, que da su amor e intimidad, que brinda parte de sí mismo y que es responsable. La modernidad y el capitalismo suplantaron no sólo la donación en cuanto valor de uso, sino que impusieron el valor de cambio como moralidad. No se piensa ya en el sentimiento de felicidad que produce comunión, comunicación, comunidad, sino en la obligación sin-sentido, en el compromiso superfluo del intercambio de bienes materiales, baratijas impersonales, como lo es la propia lógica moderna capitalista.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

²⁶ Theodor Adorno. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Obra completa 4. Madrid, Akal, pág. 47.

En las sociedades donde se concibe que el tiempo sea oro o *time is money*, ese tiempo no se debe *malgastar* en el pensar en el otro, en *invertir* tiempo y esfuerzo en alguien más, ni en uno mismo. Ese tiempo se debe destinar a la reproducción del capital y no perderse en la felicidad del otro y la propia.

El sujeto moderno es mentiroso y olvidadizo en su mayoría. Da “certificados de regalo” (dinero electrónico) aparentando el aprecio, la valoración, la estima y el cariño hacia el otro que lo recibe, deseoso de intercambiarlo por aquello que nunca habría pasado por la mente del obsequiante. Se regalan libros que no puedan gustarle a un cierto lector. Eso no importa. No se sabe nada de ellos: ni del libro, ni del lector. Siquiera de sus necesidades de este último, mucho menos de sus gustos, de su intimidad. Se miente

sistemáticamente, aparentando el recuerdo y la importancia de ese otro, que cada vez es más otro. Esta mentira del aparente recuerdo evidencia una civilización y una cultura que aleja al ser humano de sí y de los demás. La mentira se convierte en la evidencia ontológica del presente, conforma subjetividad. El olvido su mayor refuerzo. Adorno sintetiza este vínculo en “Sobre todo una cosa, hijo mío”.

Asimismo, Adorno menciona en el párrafo 22, “Tirar al niño con el agua”, el espíritu comercial y la primacía del valor de cambio sobre cualquier otro valor en las sociedades capitalistas modernas: “Si se llama a la realidad material el mundo del valor de cambio, pero se considera a la cultura como aquello que siempre se niega a aceptar su dominio, ese negarse es en verdad engañoso mientras exista lo existente”²⁷.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

27 *Ibid.* págs. 49-50.

En este sentido, el *don* que significa darse al otro, pensar en el otro, sentir al otro, dar respuesta por sí y por el otro; donar es amar y ser responsable de sí ante el otro, que deja de ser otro, para convertirse en un común, se enfrenta a lo que existe: seres humanos anestesiados, fríos, ajenos de sí, alienados, obsecuentes. La frialdad del certificado y la mesa de regalos, de la tienda de obsequios, de la unitalla y lo unisex de la ropa, son síntomas de la cultura moderna capitalista: del olvido del otro y de la mentira gregaria.

La frivolidad, lo transitorio, lo fugaz y lo contingente es el hombre mismo. Ya no se dona (sólo la sangre que, aún llamamos “donar sangre”, no regalarla, intercambiarla o negociarla, aunque esto se haga en un “banco”), se obsequia, es decir, se agasaja al otro, pero de forma obsecuente, o sea, siguiendo los deseos del propio sistema mercantil en actitud de obediencia y sumisión hacia él. El obsequio civilizado, moderno, capitalista, técnico, frío es el que produce la ilusión de la felicidad, transitoria, fugaz y contingente del obedecer el mandato de la cultura de masas, de la publicidad y la mercadotecnia: de la moda. La modernidad aplastó las emociones y los pensamientos humanos por el mero placer consumista. No importa ya la felicidad del destinatario y el donante, lo que piensan o lo que sienten, sino qué se compra para satisfacerlos. Ese sentimiento consumista obliga al desarraigo de la común-idad. Ahora no es importante el sentimiento de pertenencia, sino responder a las estructuras del capitalismo, sea donde sea. El *fetichismo de la mercancía*²⁸ reina en la modernidad capitalista; el obsequio moderno, es el sustituto del tradicional *don*, regalo, comunitario, tradicional.

Adorno expone en esa mínima moralidad, la disminución de la voluntad, de la intimidad y del amor que el donante da hacia el destinatario, porque son comunes, son parte de la comunidad; hay comunión entre ellos; hay comunicación. La modernidad capitalista impone la cultura de la carencia, de la menesterosidad (expuesta por Tomás de Aquino), e impone el mundo superfluo del valor de cambio, de la frialdad, de ser ajeno de sí y de los otros, de la vaciedad: impone el reino de razón técnica capitalista, donde el ser humano es un engrane más de esa gran maquinaria de lo impersonal, de lo efímero, de la metafísica moderna.

28 Karl Marx. “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en *El Capital*, tomo I. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.



Fotografías: <www.freeimages.com> Composición fotográfica: Jorge Flores Figueroa

Conclusión

Las sociedades modernas han asignado nuevos valores a los dones. Los dones y los regalos, que por mucho tiempo eran parte fundamental de la constitución del lazo social, se han convertido en dispositivos de intercambio mediático de las relaciones enajenadas de compra y venta de amistades y favores pragmáticos y utilitaristas de los sujetos en la modernidad y el capitalismo.

La esencia del don, expuesta por Santo Tomás de Aquino y expuesta por Theodor W. Adorno, se convirtió en la sesión de baratijas con la intención de reproducir la imagen del mundo moderno y el vaciamiento del Ser, prácticas propias de la enajenación capitalista, de la generación de plusvalía económica e ideológica, además de una modernidad contradictoria en la propia conducción de los sujetos en sus vidas.

Vivir en una estructura social, donde la moralidad mínima, reina en las relaciones sociales se convierte en una posibilidad de pensar la necesidad de comprender formas de organización social que permitan una vida colectiva más horizontal y en favor del ser humano.

Bibliografía

- Adorno, Theodor, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Akal Ediciones, 2006.
- Aquino, Tomás de, *Suma de Teología*, consultada en <<http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>>, recuperada el 10 de mayo de 2014.
- Baudelaire, Charles, *La modernidad es lo transitorio, lo fugaz lo contingente*. México, Taurus, 2014.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2011.
- Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?* consultado en <[file:///C:/Users/obarrera/Downloads/13201-63131-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/obarrera/Downloads/13201-63131-1-PB%20(1).pdf)>, recuperado el 29 de mayo de 2014.
- Heidegger, Martin, *La época de la imagen del mundo*, consultado en <http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/electivas/096_problemas_filosoficos/material/heidegger_epoca_imagenmundo.pdf> recuperado el 29 de mayo de 2014.
- Humphrey, Caroline y Stephen Hugh-Jones (comps.), *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Quito. Ediciones Abya-Yala, 1992.
- Levinas, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*. Barcelona, Paidós, 2004.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismo de otro hombre*. México, Siglo XXI Editores, 2006.
- Marx, Karl. "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto" en *El Capital*, tomo I. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Marx, Karl. *La ideología alemana*, consultada en <<http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Teor%EDa%201/Marx,%20Engels%20-%20La%20ideolog%EDa%20Alemana.pdf>> recuperado el 27 de mayo de 2014.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. México, Ediciones Quinto Sol, 1994.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre los Dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, consultado en <http://www.econ.uba.ar/www/institutos/economia/Ceplad/HPE_Bibliografia_digital/Mauss%20castellano.pdf> recuperado el 20 de mayo de 2014.
- Sahlins, Marshall, *Las sociedades tribales*. Barcelona, Labor, 1972.
- Silva, Ludovico, *Teoría y práctica de la ideología*. México, Editorial Nuestro Tiempo, 1985.

INTERPRETACIONES DE LO METAFÍSICO A LO HISTÓRICO

Por: Paola María del Consuelo Cruz Sánchez*
CCH Plantel Naucalpan

El texto *Interpretaciones de lo metafísico a lo histórico* del Dr. Joel Hernández Otañez, publicado por el Proyecto Naveluz del Colegio de Ciencias y Humanidades del plantel Naucalpan, es una obra de difusión del pensamiento filosófico. Tiene la intención de acercar las cavilaciones en torno a cuatro pensadores: San Agustín, Paul Ricoeur, Justino Fernández y Eduardo Blanquel Franco al profesorado de nuestro Colegio.

El trabajo de Joel Hernández combina hábilmente la buena escritura y la profundidad, que hacen su texto de fácil lectura; éste está compuesto por cuatro escritos. El conjunto facilita al lector la comprensión de que la metafísica, la ética, la estética, la ontología, no sólo son asignaturas o disciplinas filosóficas, sino también dimensiones de lo humano. En el texto leemos algunas de las preocupaciones e inclinaciones del escritor, a saber, la interioridad, la captación de lo bello y de lo bueno, la relación entre la ontología y la historia, el texto y su interpretación. Menciono algunas ideas que llamaron mi atención en cada ensayo:

En el primero de ellos, titulado “Interioridad y lenguaje en San Agustín” aborda el problema de la confesión. De acuerdo con el autor, la confesión es un modo de mostrarse ante el otro, donde ese otro es un ser peculiar, Dios. Enfatiza que la relación con la trascendencia es liberadora, pues como resultado de la certeza de que no podemos engañarle, surge la



Fotografía: Augustine of Hippo [Public domain],
via Wikimedia Commons

* Correo electrónico: <paolacruz@yahoo.com.mx>

honestidad en nuestro discurso. Esta sinceridad contribuye a la deliberación de los hombres y las mujeres en torno de sí mismos. Cuando me confieso me aclaro, me juzgo, me arrepiento, me sano, pero sobre todo me narro. Narrarme me permite, “valorar lo vivido y visualizar lo que pretendo vivir”. De algún modo la confesión contribuye a encontrarnos aún en el desatino y en el error por medio del deseo de no repetirlo más. “Una vida confesada es una vida replanteada”. (Hernández, 2014:15)

En el segundo ensayo titulado “La idea del mal en Ricoeur: lo mítico y lo hermenéutico”, se plantea al hombre como ontológicamente hermeneuta. El escritor afirma que éste está obligado a interpretarse e interpretar a los otros y lo otro. Aborda el papel del mito como un modo de ejemplificar dicha condición, ya que es forma en que la humanidad se explica el mundo. Toma



Fotografía: "Lectura" Archivo Fotográfico del Colegio de Ciencias y Humanidades. S.C.I. 2013

el mito fáustico en particular para tal tarea. El autor afirma que lo que le interesa en él es aquello que tiene que decirnos en torno a la libertad humana y al problema del mal. El mito fáustico al versar sobre un hombre que invoca al diablo, propone la elección del mal de manera voluntaria. Una de las conclusiones que el autor obtiene del texto es la siguiente: lo engañoso del mal no es desconocerle sino pensar que obtendremos múltiples beneficios en seguirle. Por ello, “el mal no es la naturaleza humana, sino su contaminación.” (Hernández, 2014: 32) Aun cuando las acciones del hombre introducen el mal en el mundo ello no significa que sea malo por naturaleza.

El tercer texto *La estética como fenómeno histórico* propone una visión histórica de la belleza y al arte como una necesidad creativa del hombre, un compromiso vital, el cual se juzga desde sí, desde nuestras intenciones y contexto histórico. Esta relación entre el espectador y la pieza de arte es compleja, requiere de interpretación y análisis. Pero si algo se puede decir del arte es que es un privilegio que nos permite la comprensión de distintas épocas, en palabras del autor, “refrenda que la luminosidad de una obra artística responde a la resonancia de las que le han precedido”. (Hernández, 2014: 46)

El último ensayo titulado: “El texto y el personaje. Una interpretación al pensamiento de Blanquel Franco”. Aquí se encuentra la invitación a su lectura. Hernández Otañez afirma: “la importancia de un autor radica en su obra y en lo que ella posibilita, la obra de un autor le pertenece sólo porque lo desborda. Se refiere a él porque también alude a los demás. Podemos decir que un escritor es cierre y apertura.” (Hernández, 2014: 47)¹

¹ Hernández, J. (2014): *Interpretaciones de lo metafísico a lo histórico*. México: CCH

EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS EN COLOMBIA. APROXIMACIÓN DESDE SUS PRÁCTICAS Y DISCURSOS

Por: Norma Hortensia Hernández García.*
Universidad Iberoamericana,
Ciudad de México.



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

A través del presente escrito deseo resaltar algunos de los problemas que plantea el libro *Educación en Derechos Humanos en Colombia. Aproximación desde sus prácticas y discursos*¹ de Oscar Espinel para invitar a su lectura. El texto que, de manera coherente con el respaldo teórico que le sostiene, se coloca en la problemática colombiana, tiene como propósito principal desnaturalizar la idea de derechos humanos.

Decimos que destaca su coherencia porque una de las implicaciones más importantes de “desnaturalizar” a una idea es que lejos de considerarla intemporal y siempre verdadera, considera las coordenadas de su emergencia, y no sólo eso, también las latitudes de su aplicación. Espinel ubica atinadamente el surgimiento de los derechos humanos en la conformación del Estado moderno, y las especificidades de su efectividad en el discurso de las políticas públicas en Colombia.

Así, lejos de concentrarse únicamente en la problemática de la formación de una ciudadanía efectiva que respondiera a los sistemas democráticos definidos, reforzara y sostuviera sus estructuras, observa las dificultades que la *Educación en Derechos Humanos* enfrenta respecto a la tensión que se genera al cobrar conciencia del proceso en el que la misma idea

*Correo electrónico: <norma.hortensia@gmail.com>

¹ Espinel Bernal, Oscar Orlando (2013). *Educación en Derechos Humanos en Colombia*, Bogotá: Corporación Universitaria, Minuto de Dios

de ciudadanía se va formulando. En tal sentido, evita enfocarse en un concepto esencialista de “Derechos humanos”, ofreciendo, desde nuestra comprensión, un combate frontal al presentismo, de manera coherente con la actitud crítica que se exige del pensamiento contemporáneo, que es capaz de considerar un enclave conceptual a través de una perspectiva histórica que no se concentra tanto en la linealidad de los hechos, como en la confrontación de las fuerzas que participan para generar las determinaciones específicas que un concepto, en particular el de *Educación en Derechos Humanos*, adopta.

Insistimos, el hecho de que ofrezca un combate frontal al presentismo, no implica que admita una concepción lineal de la historia. Es decir, por un lado, no admite que los Derechos Humanos estuvieran latentes a la espera de ser descubiertos, así como tampoco se coloca del lado de un devenir que explique coherentemente su imposición. La estrategia del autor es destacar el combate de fuerzas presente en la transformación histórica, haciendo uso de conceptos foucaultianos, tales como el de “experiencia” e “irrupción”. Ahora bien, al desnaturalizar (considerando lo natural como algo dado e incuestionable) se exige también situar, es por eso que el autor se enfoca específicamente en las prácticas pedagógicas de Colombia, a través de las cuales se transmite (más que se enseña) el conocimiento de los derechos humanos.

La estrategia metodológica que utiliza Oscar Espinel consiste en aplicar las herramientas conceptuales de Michel Foucault, particularmente la de “formación discursiva”, señalando el entrecruce con la elaboración teórica de Mario Díaz, quien en su obra *El campo intelectual de la educación utiliza*, precisamente, la noción de “campo” para destacar el proceso a partir del cual se “ubican, distribuyen e interactúan” las tensiones de poder presentes en los discursos y prácticas (Espinel, 2013:29).

Es notorio el interés que el autor despliega por señalar que esta estrategia sostiene a su investigación y le otorga unidad. La manera en que refuerza su posición, es ofreciendo al lector un cuadro básico, desde el cual señala puntualmente la convergencia entre los recursos teóricos de Foucault y Díaz. Así, aprovecha



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

el concepto de “campo” como metáfora espacial, sin asumir (aunque comprende y señala) los diferentes ejes de articulación que funcionan en el trabajo teórico de Díaz, pero reteniendo el rasgo más productivo del mismo. Se trata de una dinámica que, por un lado, fija a un momento histórico específico la afirmación discursiva, pero por otro lado la destaca como proceso, es decir, elabora una figura que nos permite señalar coordenadas espacio temporales para situar a la educación en Derechos Humanos en Colombia, pero, asimismo, considera que ésta no es una práctica que sugiera de la nada, sino que señala el proceso, la tensión entre fuerzas que da lugar a la misma.

El autor concentra su atención en los programas y políticas generadas desde diferentes instancias del gobierno colombiano y organismos internacionales para integrar los “enunciados” que analiza y contrapone, con una concepción práctica del ejercicio de



Fotografía: Cortesía de José de Jesús Ávila Ramírez

educar en derechos humanos. Así destaca el conflicto que subyace entre una concepción de la subjetividad, diseñada para mantener el orden vigente –un orden que responde principalmente al sistema capitalista y colonialista impuesto– y una educación que conduce a la reflexión sobre las circunstancias que se viven y conduce al “empoderamiento de la sociedad”. En efecto, en la necesidad de traducir las exigencias de los derechos humanos a las políticas públicas, se revela la tensión entre el mantenimiento de las estructuras sociales (como si la institucionalidad del Estado fuera ya el punto máximo e intemporal que la sociedad puede alcanzar) y la transformación social, que implica la transformación de las instituciones.

El texto de Espinel es, pues, un aporte importante para pensar el conflicto entre el grado de libertad alcanzado en las sociedades latinoamericanas, y las problemáticas históricas que determinan tanto la conciencia de sí de los sujetos como las posibilidades de su transformación. Así, es claro que la preocupación por una sociedad igualitaria y participativa es la constante de una visión sumaria y generalizada desde la institucionalidad, pues esta se expresa en los índices a través de los cuales se diseñan y evalúan los programas de educación en derechos humanos, a saber, “equidad de género, reconocimiento de la diversidad étnica e interacción entre la sociedad civil y el Esta-

do” (2013:89). Sin embargo, el mismo autor manifiesta la necesidad de que estos mismos rubros sean algo más que abstracciones, pues destaca que es desde la experiencia de educar, y no sólo transmitir contenidos, como se incurre de manera efectiva en la formación de una subjetividad autorreflexiva que pueda incidir en su propia emancipación.

En ese sentido, la cuestión temporal –generacional– de la educación, cobra una importancia mayor. Porque en efecto, la labor educativa es una actividad práctica que recae en la transformación de la sociedad. Si de lo que se trata es de mantener unas estructuras vigentes, la educación a los escolares en formación, esquemática y pasiva, tal como él mismo aprecia que es la transmisión tradicionalista del conocimiento, será la que responda a tales intereses (2013:71). Sin embargo, el autor invoca para su análisis la posición histórica de Colombia, para destacar que el tipo de educación que se requiere es aquel que despierte la actividad crítica de los individuos. Ahí la diferencia entre la capacitación (que como Espinel despliega, va encaminada a los funcionarios públicos y a aquellos que operan en la administración del gobierno) y la auténtica educación. Esta diferencia no es inocente, pues tal capacitación no sólo incide en los servidores públicos, también genera una mentalidad en la población que la hace gobernable.

La cuestión es de gran interés, porque remarca la necesidad de que los sujetos se inserten en el orden social; que aprendan a comportarse como ciudadanos, y colaboren con las estructuras sociales que garantizan el orden en el que están inscritos. Sin embargo, cuando este orden opera contra la auténtica libertad y autonomía de los ciudadanos, la cuestión se complica. El conflicto aparece cuando la educación aparece como garante y protectora del sistema social y político, pero tal sistema no puede asumirse en abstracto. Es necesario considerar cuál es el estado del mismo, que en el caso de los países latinoamericanos aparece lleno de contradicciones. De modo que, desde una experiencia educativa auténticamente formativa, el enfoque expuesto por Oscar Espinel, apuesta por la transformación de las estructuras, por la actividad crítica generada desde una adecuada Educación en Derechos Humanos.