

Enrique Camacho Beltrán
Luis Muñoz Oliveira
(coordinadores)

DIGNIDAD Y CULTURAS



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinador de Humanidades

Dr. Alberto Vital Díaz

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretario Académico

Dr. Mario Vázquez Olvera

Encargado del Departamento de Publicaciones

Gerardo López Luna

DIGNIDAD Y CULTURAS

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
28

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Enrique Camacho Beltrán
Luis Muñoz Oliveira
(coordinadores)

DIGNIDAD Y CULTURAS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2017

Dignidad y culturas / Enrique Camacho Beltrán, Luis Muñoz Oliveira (coordinadores).
-- Primera edición.
184 páginas. -- (Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 28).
ISBN 970-32-3579-4 (colección)
ISBN 978-607-02-9795-3 (obra)
1. Dignidad -- Aspectos sociales. 2. Derechos humanos -- Aspectos sociales. 3. Respeto por las personas. 4. Pluralismo cultural. 5. Multiculturalismo. I. Camacho Beltrán, Enrique, editor. II. Muñoz Oliveira, Luis, editor. III. Serie.
JC571.D55 2017

Diseño de portada: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Fotografía de portada: Alberto Anaya Adalid

Primera edición: noviembre de 2017

Fecha de edición: 10 de noviembre de 2017

D. R. © 2017

Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán

C. P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.ciale.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-02-9795-3 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Queremos agradecer a la DGAPA que por medio del PAPIIT IA400314 “Problemas éticos de la diversidad cultural en América Latina; aproximaciones filosóficas, sociológicas, biológicas y antropológicas” apoyó la realización del presente libro y toda la investigación en la que está inscrito. También nuestra gratitud al apoyo institucional que el CIALC de la UNAM nos brindó en cada momento. Sin los académicos y alumnos participantes, esta investigación no se hubiera llevado a cabo, reconocemos toda nuestra deuda con ellos.

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
I. El sustento evolutivo del principio de igual dignidad	21
<i>Luis Muñoz Oliveira</i>	
II. Intervención genética y dignidad.	43
<i>Enrique Camacho Beltrán</i>	
III. Estatus moral y dignidad humana: ¿tienen los fetos tempranos derecho a la vida?	61
<i>Itzel Mayans Hermida</i>	
IV. Dignidad y derechos lingüísticos	89
<i>Sandra Anchondo Pavón y Martha de Haro Romo</i>	
V. Dignidad, nacionalismo e inmigración	129
<i>Enrique Camacho Beltrán</i>	
VI. ¿Puede la naturaleza poseer dignidad?	151
<i>José Jaime Loera González</i>	

PRÓLOGO

La dignidad es el valor especial que le atribuimos a la vida humana sobre todas —o casi todas— las demás formas de vida y de existencia. Por ejemplo, los seres humanos apreciamos la existencia de nosotros mismos y de nuestros semejantes de manera tal, que anteponeamos nuestros intereses fundamentales sobre la conservación de otras especies o sobre la integridad del medio ambiente. Pensamos que es moralmente permisible y hasta moralmente requerido, salvar la vida de un enemigo sobre la vida de un hermoso pavorreal, o que la vida de un grupo de personas vale más que el cañón de un río donde decidimos construir una presa.

El problema con esta noción de dignidad es que pocas personas la entienden como algo que les pertenece a todos los individuos por igual. Además, la mayor parte de las personas tiende a “relativizar” las concepciones morales, calificándolas y limitándolas según sus propios intereses y según su propia cultura. Por ejemplo, en gran parte de nuestros países latinoamericanos es una ventaja relativa ser católico, urbano y hablar castellano, pues hay muchas personas que comparten los intereses asociados a la cultura hispanoparlante urbana y la moralidad católica. Sin preocuparse por los intereses de los demás, algunos quisieran que las minorías diferentes cambiaran y se adaptaran a estas preferencias. Pero cabe preguntar ¿es eso justo? ¿Con qué criterio hemos de juzgar dónde están los límites de los intereses legítimos y las acciones justas de la mayoría cultural o moral, y dónde comienzan los derechos de las minorías morales y culturales? En este libro exploramos una vía de solución: utilizar la noción del igual valor objetivo de cada

vida humana, lo que aquí llamamos dignidad, como criterio para poner límites a los intereses legítimos de las mayorías morales y culturales.

Este libro es producto de una investigación más amplia, que comienza en un libro anterior llamado *Aproximaciones a la diversidad cultural*. Ahí intentamos describir y limitar los problemas del relativismo cultural y la inconmensurabilidad entre culturas, explorando los alcances morales de las buenas razones y la hermenéutica para enfrentar los problemas teóricos y conflictos reales emanados de la diversidad cultural.

Una y otra vez, a lo largo de dichas investigaciones, nos topamos con la noción de “dignidad humana”. Lo anterior gracias a la tradición kantiana y de varios escritores liberales, o a que Ronald Dworkin y Martha Nussbaum, autores que discutimos con amplitud, también se refieren al concepto. Además, en el debate contemporáneo los temas de la dignidad y los derechos humanos están más vigentes que nunca.

Gracias a la persistencia y recurrencia de la dignidad en la discusión de la diversidad cultural nos planteamos el proyecto de conceptualizar, con mayor detenimiento, su centralidad. Aquí suponemos que la idea de dignidad humana es la noción más apropiada y rica para abordar asuntos relacionados con la diversidad cultural y, en general, con la justicia entre humanos. Esto, incluso sobre otras nociones familiares, como la de autonomía, que para algunas personas basta para agotar el debate ético y político.

Lo cierto es que debido a su importante posición en nuestras discusiones, decidimos dedicarle un volumen entero a la idea de dignidad. No con la obtusa idea de limitarnos al debate semántico de la definición de dignidad, para establecer un núcleo de significado e identificar casos difíciles donde la definición no aplique del todo; sino que, más allá del problema meramente abstracto y conceptual, decidimos ordenar un diálogo y enmarcar un debate entre la concepción de dignidad y problemas urgentes y concretos. Vale entonces prevenir al lector de que en estas páginas, si bien

encontrará los debates sobre la dignidad en Kant o en Dworkin, o las características que dotan de estatus moral serio a los seres vivientes; también encontrará que el tema central del libro no es la dignidad humana en sí, como concepto, sino más bien sus implicaciones y repercusiones. El libro reúne trabajos sobre el gran impacto que la concepción de dignidad ha tenido o puede tener en las políticas públicas y los sistemas normativos de Latinoamérica y del mundo.

Podríamos decir que el libro está ordenado en dos partes. La primera parte se consagra a la reflexión ética y la segunda a la reflexión política. La reflexión ética se pregunta por los límites que la dignidad pone a las visiones morales de cada quien y de la mayoría. La reflexión política explora los límites de los deseos de la mayoría de sentirse como en casa en sus comunidades políticas, y la necesidad de las minorías de ser respetadas dentro de las comunidades políticas donde viven.

La reflexión ética comienza con una exploración que se extiende hasta el terreno de la biología de nuestras emociones. El reconocimiento de la dignidad humana de cada persona es de una importancia primitiva y básica, debido a que su violación dispara emociones violentas que conducen al conflicto entre individuos. Y esto es así, argumenta Muñoz Oliveira —siguiendo varios textos de etólogos y de psicólogos sociales— porque las respuestas emocionales asociadas a la dignidad humana forman parte del proceso evolutivo y de la estructura de nuestro cerebro. La discusión del primer capítulo pretende apoyar un argumento pragmático en pos del reconocimiento de la igual dignidad de todos. Esta especulación, por supuesto, no constituye una fundamentación exhaustiva de la dignidad humana, sino que simplemente pretende añadir a los elementos teóricos que sostienen la igualdad del valor de cada vida humana un argumento pragmático, que no es sustituto de las grandes defensas teóricas, sino un pequeño bastión más de la igual dignidad.

El texto comienza señalando algunos problemas de las definiciones clásicas de la dignidad, como podrían ser la kantiana o la

de Dworkin, para luego basarse en la noción de Jeremy Waldron, quien señala que la dignidad humana es un estatus que no debe entenderse como una meta que necesita de los derechos humanos como instrumentos para realizarse. Más bien, la dignidad es y se expresa en un conjunto de derechos. El autor no profundiza demasiado en este asunto interesante y apenas lo apunta para luego dirigirse al debate de las emociones morales.

El segundo capítulo del libro, escrito por Enrique Camacho Beltrán, ya muestra más francamente el cariz de lo que antes señalábamos: acude a la dignidad para enfrentar un asunto que bien podría parecer fantasioso aunque no lo es del todo, veamos: los avances en ingeniería e intervención genética prometen la posibilidad de que los seres humanos dominemos la capacidad de modificar nuestros patrones genéticos. Lo cual, sin duda, abre la puerta a una cuestión ¿es esta manipulación moralmente permisible, correcta o siquiera deseable? Por muchas razones, y con la información que tenemos a estas alturas, nos resulta difícil o, peor, imposible alcanzar una respuesta clara a las cuestiones mencionadas, hay muchos misterios en el camino, muchas oscuridades. Mientras estos misterios se disipan, Camacho Beltrán sugiere que comencemos por preguntarnos cosas más modestas.

No cabe duda de que los padres tienen la obligación de cultivar a sus hijos y de procurar hacer de ellos mejores personas. Ahora, ¿será moralmente permisible o estará moralmente requerido que un padre haga uso de la intervención genética para mejorar las facultades y capacidades normales de sus hijos? Camacho Beltrán sospecha que la concepción estándar de autonomía dirá que sí es moralmente permisible. Pero él cree que esa concepción de autonomía es demasiado tosca. Aunque el autor no resuelve concluyentemente la cuestión, procura documentar una sospecha: una concepción más rica de autonomía, basada en la dignidad en términos de la responsabilidad que cada quien tiene de hacer algo valioso con su vida, podría condenarnos a la búsqueda de la perfección genética. Todo esto se liga íntimamente con la idea que sostiene

Ronald Dworkin de dignidad humana. Según él, ésta se compone de autorrespeto y autenticidad. Apuntemos que el cuarto capítulo del libro se detiene bastante en tal definición.

En el tercer capítulo, Mayans Hermida se pregunta por los límites de la dignidad. Esto al cuestionar si los fetos humanos tienen el tipo de dignidad que haría injusto privarlos de la vida. Mayans Hermida comienza por precisar que la dignidad no es una propiedad material del mundo que se pueda medir empíricamente, ni acerca de la cual se puedan establecer grados continuos. La autora detalla los términos en los que se presentan las posturas más radicales, ya sean provida o proelección, en relación con el estatus moral de los fetos. Todo esto, claro está, impacta la discusión pública respecto a la interrupción del embarazo. Debate urgente y actual no sólo en el mundo, sino en Latinoamérica, pues está directamente vinculado con los derechos de las mujeres y sus posibilidades de vivir mejores vidas.

En general, para Mayans la dignidad establece el requerimiento de valorar los rasgos que están presentes en los seres sensibles que son candidatos a gozar de estatus moral. Para la autora, la dignidad es un concepto normativo que nos indica cómo debemos valorar la vida humana. Es decir, la dignidad es el valor especial que tiene la vida moral. La autora distingue entre dos tipos de estatus moral, siguiendo la definición de Mary Anne Warren: “estatus moral serio” y “estatus moral inferior” y también entre dos tipos de valor moral, esto según la definición de David Bonnin: “valor de existencia” y “valor de integridad”. Las personas nos distinguimos por poseer las primeras alternativas de ambas distinciones, alternativas que según Mayans no deberían aplicarse a los fetos que se encuentran en una etapa temprana o inicial de su gestación.

Además, Mayans Hermida menciona cuál es el desacuerdo fundamental entre las posturas provida y proelección más radicales y muestra cómo las dos partes tienden a minimizar la evidencia científica acerca del momento en el que los fetos adquieren las capacidades humanas que los hacen sujetos de intereses y, en dicha

medida, de derechos. La dignidad como estatus moral y valor de existencia se asocia con la capacidad de ser sujetos de intereses y de derechos. Finalmente, la autora señala que la manera más razonable de atribuir estatus moral a los fetos es hacerlo a partir de que dejan de ser “tempranos”. Es decir, a partir de que se puede demostrar que cuentan con cierta actividad cerebral y una mínima capacidad de autoconciencia; lo cual, aparentemente, sucede a partir de las doce semanas de gestación.

En el cuarto capítulo de este volumen, Sandra Anchondo Pavón y Martha de Haro Romo abordan un tema que está en el centro de la polémica entre los liberales más clásicos, defensores de la neutralidad, como podrían ser John Rawls o el mismo Ronald Dworkin, y aquellos que critican la posibilidad de que la neutralidad sea posible o deseable, como los multiculturalistas y los comunitaristas, por citar algunos. Las autoras defienden que la justicia lingüística es un elemento esencial de la dignidad, porque sin una relación apropiada con la lengua materna y la de los demás, no puede existir una relación adecuada con la identidad de uno mismo. Para ellas, la lengua no sólo tiene un valor instrumental para la comunicación y la transmisión de significado, sino también tiene un valor intrínseco tal que la vida de cada persona se vería seriamente empobrecida si la lengua propia no logra cumplir su papel en la formación de la identidad social o comunitaria del individuo. El daño que la discriminación étnica y lingüística hace a las personas es que al privilegiar la lengua dominante se devalúan las lenguas propias. Ello contribuye a la imposibilidad de desarrollar el respeto por uno mismo y por el grupo al que uno pertenece. También se destruye toda posibilidad de alcanzar de forma auténtica la individualidad de la persona y la singularidad del grupo. En el caso de Latinoamérica, entonces, las políticas lingüísticas homogeneizantes o francamente castellanizantes pueden considerarse, sugieren las autoras, profundamente injustas. Lo anterior porque siempre se establecen bajo la lógica de la dominación, con signo falso de la superioridad de una lengua sobre las demás. Este engaño social

imposibilita la formación del respeto por uno mismo y la vida auténtica de estos grupos subyugados. Sin embargo, parece que también, del otro lado, dictar la supervivencia de las lenguas, obligar a los hablantes originarios a conservarlas, instigar a los hablantes de las lenguas dominantes a aprenderlas, parece igualmente autoritario y perverso. En efecto, la justicia de la lengua plantea un dilema que las autoras entienden bien. La inacción y la omisión es profundamente injusta porque impide que los grupos lingüísticos desarrollen una identidad digna, pero la acción y la imposición de la protección lingüística tiene un gran potencial de injusticia. Por eso Anchondo Pavón y Haro Romo no pretenden imponer una solución al dilema de la justicia lingüística. Antes bien, quieren establecer las condiciones del diálogo mediante la delimitación de las coordenadas del problema y sugiriendo distintas vías de solución. Estas vías incluyen la idea de conceptualizar el plurilingüismo como un valor inherente a las sociedades liberales e igualitarias.

En el quinto capítulo, Enrique Camacho Beltrán nos dice que el nacionalismo es la idea de que la nación y el Estado deben coincidir lo más posible. Pero Camacho teme que en Latinoamérica el nacionalismo ponga en peligro la dignidad de los latinoamericanos. La dignidad es el igual valor de la vida de cada una de las personas. La discriminación es un daño que no puede permitirse, porque pone en peligro la dignidad de las personas al estipular que hay algún grupo que vale más que otros. Es posible que el discurso nacionalista del Estado populista latinoamericano tenga un papel central en la frecuencia con la que los latinoamericanos discriminan. Por ejemplo, en México el nacionalismo ha sido construido y cuidadosamente hilvanado por la educación pública posrevolucionaria. Esto con el fin de construir la cultura política pública de los regímenes priista y perredista. Camacho Beltrán sostiene que los mexicanos comparten una cultura política pública que es hostil a los valores de la democracia liberal, debido a que el libro de texto gratuito que se utiliza en la educación básica presenta una visión de la historia patria que se finca en ese tipo de valores. El régimen

de la Revolución mexicana estableció un discurso de legitimación que se desarrolló a través de los programas de educación básica. El milagro de la Secretaría de Educación Pública, dice el autor, consistió en unificar a la nación que surgía. Sin embargo, el efecto colateral de esta intervención fue que la historia patria introdujo a la cultura política pública valores antidemocráticos e iliberales. Estos valores dificultan la asimilación de México en la arena global del siglo XXI, sobre todo en temas como competencia y migración. Según Camacho Beltrán, lo anterior es un peligro importante porque el nacionalismo revolucionario tiende a la asimilación de las minorías culturales, el proteccionismo y la explotación de mercados protegidos y la distribución de privilegios a sus clientelas y corporaciones. Pero el autor no se propone comprobar la tesis de la relación causal entre nacionalismo revolucionario y discriminación hacia los migrantes. Más bien, parte de esa sospecha para preguntarse si en general, conceptualmente, los valores nacionalistas son compatibles con nuestras nacientes democracias liberales latinoamericanas. Camacho Beltrán rechaza esta compatibilidad conceptual al distinguir el derecho fundamental de autodeterminación política, de otro derecho fundamental con frecuencia olvidado: la autodeterminación cultural. Según el autor, el error del nacionalista es confundir estos dos derechos. Pero Camacho Beltrán insiste en que no hay ninguna razón para pensar que la autodeterminación política implica la autodeterminación cultural. Más bien, al contrario, la autodeterminación política parece requerir que los ciudadanos desarrollen de manera “orgánica” la cultura que les parezca bien, integrando sus esfuerzos individuales. Y es que todo esfuerzo gubernamental de proteger la cultura dominante requeriría una versión oficialista de la misma. A Camacho Beltrán le parece que la interpretación del gobierno de una cultura cualquiera, derrota el propósito individual de, primero, identificarse con cualquier cultura.

Para cerrar este libro incluimos un capítulo que expresamente le pedimos al doctor Juan Jaime Loera, sobre otras formas de entender la dignidad, pues nos parecía que enriquecería el contenido

del volumen. Loera González, después de hacer una revisión de la modernidad y su visión antropocentrista, aventura una concepción alterna de dignidad que tiene como base los principios de la racionalidad andina: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Esta concepción se inspira más, dice él, en las asociaciones y sus prácticas, que en los individuos. Así, nos explica, propone una dignidad que se conciba “entre” los sujetos y no “en” ellos. Es una dignidad que se halla en la relacionalidad, en la complementariedad y en la reciprocidad de todas las cosas que conviven en un espacio. Esta dignidad, piensa Loera González, parte de la idea de que no existen “entes aislados”, sino que todo es parte constituyente de lo que él llama “la red vital de fuerza y vida del cosmos”. Una concepción de dignidad así, permitiría superar el antropocentrismo y hacer hincapié en la complementariedad múltiple de las asociaciones, lo que posibilitaría reconocer el valor de las prácticas que perfectamente pueden propiciar un Estado de bienestar que se oriente hacia el respeto y complementariedad en la vida y se aleje de las fuerzas dominantes del mercado y la explotación. Así, sostiene Loera González, esta forma alterna de entender la dignidad, posibilitaría, por ejemplo, modificar nuestros códigos morales al tomar en cuenta que un bosque no existe en aislamiento, sino que posibilita la captación de lluvia, la regeneración de la fauna, la producción de oxígeno, la condensación del agua y la regulación de la erosión; todos estos fenómenos posibilitan la vida y por ello la dignidad debe ser relacional.

En fin, como se puede apreciar, este libro contiene un debate entre al menos tres formas distintas de entender la dignidad: 1) desde el autorrespeto y la autenticidad; 2) como un estatus de igualdad que se puede apoyar en emociones primitivas; 3) como una visión integral que describe la dignidad como un concepto relacional.

ENRIQUE CAMACHO BELTRÁN
Y LUIS MUÑOZ OLIVEIRA

I. EL SUSTENTO EVOLUTIVO DEL PRINCIPIO DE IGUAL DIGNIDAD

*Luis Muñoz Oliveira**

El texto está dividido en cinco partes más las conclusiones.¹ En el primer apartado, señalaré algunos criterios sobre la dignidad humana, como los de Kant o Dworkin, que terminan dejando sin dignidad a muchas personas, por ello sugeriré acercarnos al tema por otra vía. En el segundo apartado, hablaré brevemente de la teoría de la dignidad que defienden los filósofos Jeremy Waldron y George Kateb, que en buena medida la entienden como un rango que compartimos todos. Esto lo conectaré con la teoría evolutiva de la empatía y la necesidad que sentimos de ser tratados de cierta manera. En el tercer apartado, acudiré a la teoría de la dignidad de Donna Hicks, especialista en resolver conflictos humanos. Ella nos habla de lo doloroso que resulta ser tratado sin que se tome en cuenta nuestra identidad, entre otras cosas. Lo anterior permitirá pasar al cuarto apartado, donde revisaré estudios de las reacciones humanas, con las que evolucionamos, frente a ciertos tratos que llamaré indignos, por romper la igualdad de rango. Por último, hablaré del vínculo que

* Investigador del CIALC-UNAM (munozoliveira@gmail.com).

¹ Este capítulo lo discutí en distintos coloquios. Partes del texto, con una redacción a veces muy parecida, fueron publicadas en otros lugares como en el suplemento *El Cultural*, de *La Razón* y en mi libro *Árboles de largo invierno*, Oaxaca, Almadía, 2016.

hay entre el trato indigno, que también llamo humillante, con la violencia. En las conclusiones sostendré que hay datos para hablar de un sustento evolutivo del principio de igual dignidad, que proponen Waldron y Kateb y diré que al menos tenemos un argumento pragmático, como lo llamaba Perelman, en favor de esta idea de dignidad.

DE KANT Y DWORKIN A OTRA VÍA

La historia del concepto de dignidad es vieja. Algunos, como el filósofo Ralf Stoecker (y muchos otros) dicen que su origen se remonta a Roma, y sostienen que si bien la idea ya rondaba muchos tratados, el primero en hablar bien a bien de “dignidad humana” fue Cicerón. El desarrollo del concepto continuó por siglos, pasó por la tradición cristiana, por el renacimiento, por Kant y ha seguido evolucionando hasta hoy. En este apartado me detendré primero en la idea kantiana de dignidad, por la importancia que tiene como fundamento de la noción contemporánea de dignidad, y mostraré brevemente las limitaciones más conocidas de este acercamiento. Después describiré someramente la idea de dignidad del filósofo Ronald Dworkin y me referiré a uno de sus puntos débiles.

Es famosa la frase de Kant en la que sostiene que en el reino de fines, todo tiene un precio o una dignidad.² Si tiene precio, entonces quiere decir que alguna otra cosa se puede poner en su lugar como equivalente. Si está más allá de todo precio y no admite equivalente, entonces tiene dignidad. Los seres humanos tenemos dignidad.

Esto merece una explicación. Cuando Kant está hablando del Imperativo Categórico, en específico de la formulación conocida como del “fin en sí mismo”, dice que el ser humano y todo ser racional existe no sólo como un medio, sino como un fin en sí mis-

² *Cfr.* Para toda la idea de dignidad kantiana expuesta aquí véase Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysic of morals*, Nueva York, Harperperennial, 2009.

mo y siempre debe ser visto como tal. El valor de todos los objetos que pueden producirse mediante nuestros actos siempre está condicionado. Los seres cuya existencia depende de la naturaleza, si no son racionales, tienen un valor relativo como medios y son llamados “cosas”. Los seres racionales nos llamamos “personas” porque nuestra naturaleza nos marca como fines en sí mismos. Cada ser humano, dice Kant, concibe necesariamente su propia existencia así: “la naturaleza racional existe como un fin en sí mismo”. Y como ésta es la manera en la que todo ser racional concibe su existencia y lo hace así gracias a las mismas bases racionales válidas para los demás, entonces podemos tomar la idea de que “la naturaleza racional existe como un fin en sí mismo”, como un principio objetivo desde el que es posible derivar las leyes de la voluntad, esto a partir de la siguiente formulación del Imperativo Categórico: actúa de tal manera que trates la humanidad, ya sea en tu persona o en la de los demás, nunca sólo como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin.

¿Y por qué ser racionales convierte a los seres que lo son en fines en sí mismos? Porque sólo las personas pueden tener un valor absoluto e incondicionado. Esto a través de su voluntad. Para entender lo anterior tenemos que ir al inicio de la fundamentación de la metafísica de las costumbres. Ahí Kant nos dice que es imposible concebir nada en el mundo que sea bueno sin calificativos, excepto una buena voluntad. Hay otras cosas buenas pero no lo son en todas las circunstancias, por ejemplo, si bien podemos pensar que la inteligencia es buena, en manos de Hitler no lo es. En cambio, una buena voluntad no es buena gracias a los efectos que logra, es buena por lo que desea, buena en sí misma, y así ha de ser estimada; no por lo que pudiera traer como resultado.

Más adelante, Kant nos dice que una acción hecha por deber (y no según deber) halla su valor moral no en el propósito que se desea alcanzar, sino en el principio volitivo a partir del cual, sin importar los objetos del deseo, se lleva a cabo la acción. La voluntad, por así decir, se encuentra entre el principio *a priori*, que es formal,

y el motivo *a posteriori* que es material. Cuando es determinada por cierto principio volitivo (la ley moral) es buena.

Dice Kant que el deber es la necesidad de actuar por reverencia a la ley. Esto se explica de la siguiente manera: veíamos que un principio volitivo determina la voluntad, ahora, para que esta acción sea llevada a cabo por deber, es necesario hacer a un lado toda influencia de las inclinaciones y también todo objeto de la voluntad, para que así sólo puedan determinarla dos cosas: de forma objetiva, la ley; de forma subjetiva, la reverencia por la ley. Kant nos explica que la determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de esta determinación se llama “reverencia”. La reverencia es el efecto de la ley en el sujeto y no la causa de la ley.

¿De dónde sale la ley moral? De la razón. La voluntad, nos dice Kant, es el poder de determinarse uno mismo a actuar de acuerdo con la idea de ciertas leyes. La moralidad es la única condición bajo la que un ser racional puede ser un fin en sí mismo, pues sólo a partir de ella es posible que se convierta en un miembro legislador de un reino de fines. Legislar leyes de un reino de fines y sujetarse a ellas es ser autónomo. La autonomía, escribió Kant, es la base de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.

Ahora, y aquí es donde la teoría kantiana de la dignidad se queda corta: ¿qué sucede con los seres humanos que no son capaces de ser racionales, ya sea, digamos, debido a que a su edad han perdido la posibilidad de serlo (demencia senil) o aun no adquieren tal capacidad (bebés de seis meses)? ¿Estamos dispuestos a decir que los bebés y los ancianos no son dignos? O ¿qué sucede con las personas que padecen un accidente y quedan en coma? O ¿con aquellas que tienen capacidades racionales distintas y por lo tanto no logran nunca ser del todo autónomas?, ¿carecen de dignidad humana? Es difícil aceptarlo así y por ello, siguiendo a varios filósofos, proponemos tomar otra ruta para no excluir de la humanidad a quienes son humanos, aunque no sean del todo racionales ni del todo autónomos. Pero antes de ir hacia allá, veamos brevemente la postura de Dworkin.

Ronald Dworkin retoma la idea de que cada persona se concibe como un fin en sí mismo y lo llama el principio kantiano:³ una forma adecuada de autorrespeto implica un respeto igual por la vida de todos los seres humanos. Si has de respetarte a ti mismo, debes tratar las vidas de los demás como si también tuvieran una importancia objetiva. El argumento, dice Dworkin, es el siguiente: si tú crees que el camino que toma tu vida es objetivamente importante, entonces deberías considerar que el asunto es objetivamente importante. Ahora ¿valoras tu vida como objetivamente importante en virtud de algo especial sobre ella que haga perfectamente consistente que trates la vida de los demás seres humanos como menos importante?, ¿o valoras tu vida como la valoras porque piensas que toda vida humana es importante objetivamente hablando? Después de una reflexión adecuada es muy difícil inclinarse por la primera opción. Dworkin ofrece su propia definición de dignidad:⁴ la dignidad requiere autorrespeto y autenticidad. El autorrespeto implica que cada persona tome su vida seriamente, que ésta se convierta en una actuación exitosa y no en una oportunidad desperdiciada. La autenticidad es la responsabilidad de cada uno de identificar qué es “una actuación exitosa” y en ese sentido que seamos capaces de reconocer ciertos actos como actos de autotraición. Por otro lado, la autenticidad no implica que tengamos cierto escepticismo moral: cada quién construye su propia narrativa, dice Dworkin: creamos nuestras vidas, pero lo hacemos apuntando a valores, no tratando de inventarlos y es que Dworkin defiende la independencia metafísica del valor. Según él no podemos escapar de pensar que los valores son independientes de nosotros. A la propuesta de Dworkin le podemos criticar dos cosas, por un lado, igual que a Kant, la idea de que aquel que no puede ser auténtico, por accidentes o genética, carece de dignidad. Y por

³ Cfr. Ronald Dworkin, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, cap. 11.

⁴ Cfr. *Ibid.*, cap. 9.

otro lado, y esta es una discusión que no podemos tener aquí, pero sí señalar: la idea de que los valores son independientes metafísicamente de las personas. ¿Qué sucede si no son independientes? ¿La autenticidad nos lleva al relativismo?

Justo frente a la diversidad, si no aceptamos la independencia metafísica de los valores, necesitamos una respuesta de cómo enfrentar la autenticidad sin cancelarla, pero sin permitirlo todo. Es el camino de T. M. Scanlon y de H. Putnam.

Ante el hecho de que hay seres humanos incapaces de ser autónomos, pero que siguen siendo dignos (o eso creemos), parece que debemos explorar otras opciones sobre qué es la dignidad humana. Por ejemplo, el filósofo Ralf Stoecker dice que una opción es aproximarnos a través de la vía negativa; no definiéndola, sino señalándola en casos donde ha sido violada.⁵

En ese sentido, aquí exploraré el trato indigno, que también podemos llamar “humillación”. Me centraré en un aspecto: la puesta en duda de los elementos centrales de la autoestima y, en específico, del estatus social.

LA DIGNIDAD HUMANA COMO RANGO⁶

Voy a introducir aquí escuetamente las posturas sobre la dignidad humana de los filósofos Jeremy Waldron y George Kateb para luego retomarlas en las conclusiones a la luz de todo lo que diremos posteriormente.

El filósofo Jeremy Waldron sugiere en su *Dignity, rank and rights*⁷ que entendamos que la dignidad no sólo es un principio de la moralidad, sino que también es un principio normativo de las leyes.

⁵ Cfr. Ralf Stoecker en Paulus Kaufmanm, *Humiliation, degradation, dehumanization; human dignity violated*, Londres, Springer, 2011, pp. 7-17.

⁶ Este tema lo traté más ampliamente en mi libro *Árboles de largo invierno*.

⁷ Jeremy Waldron, *Dignity, rank and rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2009.

De hecho, defiende que el hábitat natural de la dignidad es el derecho y no la ética, así que propone que quizá la moralidad tiene más que aprender del derecho, respecto a la dignidad humana, que viceversa.

Para Waldron, la dignidad mantiene cierta relación con el rango como lo entendían los romanos y expresa la idea de la alta e igual categoría que todos tenemos. Para él, una buena caracterización de esta “dignidad humana” tiene que tomar en cuenta, por un lado, que es general y, por el otro, detallarla como signo de autoridad, deferencia y nobleza. Entonces define “dignidad” como un estatus de alto rango asignado a todo ser humano sin ningún tipo de discriminación. Así, respecto a las constituciones políticas y a los derechos humanos, la dignidad humana tiene que entenderse como un estatus legal elevado que todo ser humano posee. La dignidad, como sugieren las convenciones sobre derechos humanos, es la base de estos derechos. Sin embargo, esto no asume un ideal moral de “dignidad” que sirva como base extra legal para los derechos humanos. Un estatus no es una meta que necesita derechos como instrumentos para alcanzarla, más bien es un conjunto de derechos.

El teórico político George Kateb⁸ dice que la dignidad humana se sustenta en dos ideas: el estatus igual de los individuos y la estatura de la especie humana. El estatus es un concepto negativo en el sentido de que se define por lo que lo asalta o lo elimina. Por su parte, la estatura se define sólo positivamente por los logros humanos. Una de las implicaciones de igual estatus de cada individuo, como un ser único, es que ninguna persona, ya sea promedio o excepcional, puede representar a la especie humana. Igual estatus significa que la cuestión sobre qué individuos de la especie humana son de mejor crianza o raza, está simplemente fuera de lugar. Por supuesto, nos dice Kateb, las personas tienen distintos talentos, habilidades

⁸ George Kateb, *Human dignity*, Massachusetts, Harvard University Press, 2011.

y son aculturados de manera diferente, pero ese hecho innegable es irrelevante respecto al estatus humano de los individuos. De hecho, dice Kateb, la dignidad humana es un valor existencial y no sólo moral. La idea de la dignidad humana se refiere a reconocer la identidad adecuada, ya sea de los individuos o de la especie. Es decir, reconocer lo que es una persona en relación con todas las demás personas o lo que es la especie en relación a las otras especies. En este sentido, la verdad sobre la identidad personal está en juego cuando un individuo es tratado como si no fuera un ser humano y, por lo tanto, tratado como si fuera más o menos humano.

El estatus individual juega un papel fundamental en la idea de dignidad y se bate en contra de consideraciones como la supuesta superioridad o inferioridad, ya sea natural o divina, de ciertos humanos en comparación con otros; contra la idea de casta o de esclavitud por naturaleza y contra la idea de que es posible sacrificar la vida o las condiciones de vida de unos en pos del bienestar de otros.

Pero volvamos a Waldron, quien en su libro sobre la dignidad nos recuerda que los reaccionarios siempre dicen que si abolimos las distinciones de rango terminaremos tratándonos todos como animales. Sin embargo, la idea de dignidad humana nos recuerda que podemos comprimir nuestra escala de rango y estatus y dejar a María Antonieta, reina de Francia, más o menos donde se encuentra, a la vez que subimos el rango de los humillados. Al final, todos podemos comer pastel. Y como ya decíamos, si todos tenemos un alto rango, el maltrato a cualquiera de nosotros, incluso al peor de los criminales, ha de ser considerado como un sacrilegio, una violación a la dignidad humana.

DUDAR DEL ESTATUS SOCIAL (DEL RANGO IGUAL)
COMO EJEMPLO DE TRATO INDIGNO

Donna Hicks es especialista en la resolución de conflictos entre personas. Para intentar solucionarlos creó el modelo de la digni-

dad o *dignity model*, que podemos encontrar descrito a detalle en su libro, *Dignity, its essential role in resolving conflict*.⁹ El modelo es un acercamiento que pretende ayudar a las personas a entender el papel que el trato digno juega en nuestras vidas y en nuestras relaciones personales. Este modelo, dice Hicks, responde a uno de los puntos débiles de nuestro entendimiento del conflicto: lo mucho que nos afecta ser tratados como si no importáramos.

Hicks ha identificado diez elementos que son centrales para sentir que somos tratados con dignidad. Sin embargo, quizá es mejor sostener que son elementos que de no ser respetados, hacen que las personas se sientan humilladas; que el trato que se les da es indigno; que se viola el rango igual del que habla Waldron. Subrayo que hago este giro para caminar la vía negativa a la dignidad: en lugar de describirla a detalle, vamos a mostrar cuándo la ausencia de su reconocimiento en el otro, lo lastima. Lo único que señalaré en positivo, es que los seres humanos esperamos ciertas condiciones mínimas de trato igual, a menos que nos encontremos sometidos. Esto, por supuesto, se vincula con el igual rango de Waldron, ya veremos.

También cabe decir que respecto a Hicks no me detendré en señalar todos los elementos que analiza, bastará con hablar de uno para mostrar el sentido de su teoría: dice ella que esperamos la aceptación de nuestra identidad. Aceptar la identidad del otro implica relacionarse con las personas como iguales, no tratarlos ni como superiores ni como inferiores. Interactuar sin prejuicios y aceptar las formas en las que el fenotipo, la religión, el género, la clase, la orientación sexual, la edad, la discapacidad, figuran en el centro de su identidad. Los aspectos de nuestra identidad que se hallan fuera de nuestro control, por ejemplo, tener la piel negra, son una expresión única de quienes somos. Y ser juzgado como de rango inferior por una característica heredada causa una herida

⁹ Cfr. Donna Hicks, *Dignity: its essential role in resolving conflict*, New Haven, Yale University Press, 2011.

especialmente perniciosa. También los aspectos socialmente contruidos de nuestra identidad pueden ser objeto de violación, y pese a que los ataques dirigidos a los aspectos inmutables de la misma son más atroces, los dos tipos de agresión tienen un serio impacto. Lo que hace que estas heridas sean más dolorosas es el sentimiento de exclusión que sienten las víctimas. Es casi imposible, dice Hicks, padecer una herida en la identidad y no sentirse marginalizado y excluido del círculo de las personas que importan.

Estas heridas hacen que quienes las padecen se sientan indignadas. Además, ante el caso específico de la violación a esta manera de respetar el rango igual de las personas, esa mínima igualdad en el trato que esperamos, la mecha de la violencia es corta. Hicks cita como ejemplo (que no como prueba de nada) las entrevistas que realizó James Gilligan¹⁰ para su libro *Violence*. Gilligan le preguntó a 25 personas recluidas por asesinato, ¿qué fue lo que los llevó a matar? La mayoría de las respuestas que obtuvo siguieron la misma línea: “me faltaron al respeto”.

Hicks nos dice que para entender el significado y la importancia de respetar el rango igual de los demás, lo que podríamos llamar la dignidad en el trato, es útil rastrear sus raíces en el proceso evolutivo.

LAS RAÍCES EVOLUTIVAS DE LA IMPORTANCIA DE RESPETAR LA IGUAL DIGNIDAD

Una de las características que definen a los humanos es que somos seres que sienten: tenemos cinco sentidos con los que experimentamos a los demás y al mundo que nos rodea. Además, tenemos el poder de afectar a los otros en su forma de sentirse.

Hace unas cuantas décadas, en los años noventa, se encontraron las neuronas espejo y se descubrió que gracias a ellas podemos no sólo predecir ciertos movimientos de los demás, sino sentir algunos

¹⁰ *Cfr.* Hicks, *op. cit.*, p. 38.

sentimientos de los otros. A esto último le llamamos empatía. Las neuronas espejo se activan cuando realizamos una acción como estirarnos para agarrar una taza, pero también cuando vemos a alguien más estirarse por la taza, y es que estas neuronas no distinguen entre nuestro comportamiento y el de las otras personas. Así, podemos decir que nos funden con otros en un nivel corporal. Saber de la existencia de estas neuronas cambió la manera en la que entendemos la forma en la que las personas nos relacionamos: no sólo es aprendida sino que también está, en algún sentido, preestablecida por las conexiones innatas de nuestras neuronas, lo cual resulta muy importante para lo que diremos más adelante. Otros, como el primatólogo e igualmente estudioso de los orígenes evolutivos del comportamiento moral, Frans de Waal,¹¹ también señalan que ahora sabemos que el proceso para sentir empatía es más simple y automático de lo que antes creíamos: la empatía surge de conexiones corporales inconscientes que involucran caras, voces y emociones, no aprendemos a ser empáticos, ni decidimos serlo, simplemente lo somos. Es cierto que podemos ponernos en los zapatos de otros sin recibir pistas corporales, sin embargo, la esencia de la empatía es otra. Para distinguirla basta ver cómo comienza: pensemos en un bebé que se ríe de un chiste que no entiende junto con los adultos que sí lo entienden. La empatía halla su origen en la sincronización de nuestros cuerpos y en la propagación de estados de ánimo. Las formas más complejas de empatía basadas en la imaginación y la proyección surgen de esta base primaria.

La conexión que implican las neuronas espejo es consistente, dice Hicks, con lo que muchos investigadores del desarrollo humano han argumentado por décadas: no somos únicamente individuos estructurados para sobrevivir individualmente, somos seres sociales que florecen cuando nuestras relaciones con los otros se encuentran en buenas condiciones. De hecho, nuestra sobrevivien-

¹¹ Cfr. Frans de Waal, *The bonobo and the atheist; in search of humanism among the primates*, Nueva York, Norton and company, 2013.

cia se encuentra inmensamente conectada con la calidad de nuestras relaciones sociales.

Dice Hicks que una de las cosas que parecen resultar más importantes para los seres humanos es cómo nos sentimos acerca de quiénes somos. Deseamos vernos bien a los ojos de los demás, sentirnos bien sobre nosotros y ser merecedores del aprecio y la atención de los demás.

Richard Wilkinson y Kate Pickett, estudiosos de la desigualdad, citan al psicoanalista Alfred Adler quien dice: “ser humano significa sentirse inferior” y afirman que más bien debió decir que “ser humano, significa ser altamente sensible a ser considerado inferior”. Cómo te ven las personas importa.¹² Es la cara negativa de la empatía.

La psicóloga social Naomi Eisenberger¹³ y sus colegas estudiaron el solapamiento del dolor físico y el dolor social en una zona del cerebro. En uno de sus reportes científicos nos dicen que justo como el dolor físico ha evolucionado para alertarnos de qué está mal con nuestros cuerpos, el dolor social es una señal potente que nos avisa de que algo va mal respecto a nuestras conexiones sociales con los demás, lo que resulta en una amenaza notable para la sobrevivencia. Esto último podría parecer exagerado, pero los estudios sugieren que no lo es.

Para mostrarnos lo anterior esta autora recurre a Aristóteles, quien dijo que nadie escogería vivir sin amigos, aunque tuviera todos los otros bienes. Si reemplazáramos “amigos” por “aire”, “agua” o “comida”, sugiere Eisenberger, la frase de Aristóteles resultaría irrefutable. Sin embargo, cuando no hacemos esta corrección, la frase parece exagerada: ¿de verdad, si tuviéramos todas las

¹² Richard Wilkinson, Kate Pickett, *The spirit level; why greater equality makes societies stronger*, Nueva York, Bloomsbury Press, 2010.

¹³ *Cfr.* Naomi I. Eisenberger, Matthew D. Lieberman, “Why it hurts to be left out; the neurocognitive overlap between physical and social pain”. En [http://www.scn.ucla.edu/pdf/Sydney\(2004\).pdf](http://www.scn.ucla.edu/pdf/Sydney(2004).pdf).

necesidades de la vida biológica cubiertas (agua, aire, comida) no seríamos capaces de vivir sin la compañía de los otros? ¿Será que las relaciones sociales son solamente deseables y no necesarias? Para Eisenberger y otros tantos investigadores, cada vez hay más pruebas de que las conexiones sociales son igual de vitales que el aire y el agua. Y sucede que de la misma manera que nos duele el cuerpo cuando carecemos de aquellos bienes básicos, la ausencia de conexiones sociales también nos causa dolor físico.

Según Eisenberger, hasta hace medio siglo la mayoría de los psicólogos habrían respondido que las conexiones sociales no resultaban tan vitales para los seres humanos como el agua. Y es que se creía que el apego de los infantes a su cuidador era exclusivamente el resultado de la asociación de, por ejemplo, la cara de este ser con la mitigación de ciertos estados motivacionales como el hambre o la sed. Sin embargo, una serie de estudios muy controvertidos realizados por Harry Harlow en macacos, mostraron que los pequeños separados de sus madres naturales preferían una madre sustituta de esparadrapo que les proveyera “afecto y consuelo”, que una sustituta de alambre que les diera comida. Esto indicó la existencia de una necesidad más allá del alimento. El estudio referido y otros que le siguieron enfatizaron la importancia de la motivación social que está presente en los mamíferos, y que es perfectamente distinguible del hambre y de la necesidad de la regulación térmica. Es bien posible que estas necesidades sociales puedan haber evolucionado de una necesidad por comida y calor, pero los estudios de Harlow indican que son una necesidad distinta, una necesidad en sí misma, independiente de las otras.

La experiencia humana de sentirnos valiosos y vulnerables es básicamente emocional, emana, nos dice Hicks, de una de las partes más viejas de nuestro cerebro, el sistema límbico. Cuando sentimos que nuestro valor es amenazado, nuestros instintos de autopreservación se disparan, sentimos humillación, rabia y ganas de vengarnos. En ese momento, nuestro sistema límbico incita la

reacción de pelear o huir (la mayoría de las personas, dice Hicks, saben lo que se siente querer irse de una habitación en mitad de una discusión con la pareja, esa es la respuesta de “huir”; o de denigrarla y decir palabras hirientes, esa es la respuesta de “pelear”). Es decir, todos compartimos el anhelo de ser tratados de tal forma que no nos sintamos vulnerables, poseedores de un mínimo rango de igual valor de dignidad. Este deseo, como vemos, es innato, lo tenemos porque estamos psicológicamente programados para creer que nuestras vidas dependen de ser tratados de manera adecuada. Entonces, y hagamos hincapié en esto, cuando somos tratados indignamente, reaccionamos como si nuestras vidas fueran amenazadas. En el momento en el que sentimos que alguien nos trata de manera injusta o que nos menosprecia, las señales emocionales de alerta se disparan como si un león amenazara nuestra vida en la sabana de África hace 300 000 años. Al respecto, dice Hicks, un elemento central para entender el papel que la violación al trato digno juega en nuestras vidas es entender este punto: pese a que las condiciones externas y las amenazas resultantes han cambiado radicalmente desde que éramos cazadores recolectores, y hoy la mayoría de las amenazas que nos acechan no vienen de bestias en busca de comida, sino de personas proclives a lastimar psicológicamente nuestra necesidad de ser tratados con cierto respeto, pese a ello, nuestra reacción innata de autoprotección sigue siendo la misma: reaccionamos tan intensamente como lo hacían nuestros ancestros ante una amenaza de vida o muerte.¹⁴

Es interesante saber que los seres humanos somos sensibles a cierto tipo de injusticia también de forma innata. Vanessa LoBue¹⁵ y sus colegas condujeron el siguiente experimento: pusieron a niños no mayores de cinco años que se conocían entre sí a jugar con pequeños bloques de madera por unos minutos, entonces uno de

¹⁴ *Cfr.* Hicks, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ *Cfr.* Paul Bloom, *Just babies, the origins of good and evil*, Nueva York, Crown Publishers, 2013, p. 79.

los responsables del experimento les pidió que los guardaran. Después los premió por haber ayudado a limpiar el lugar. El premio fueron unas calcomanías que les entregó en voz alta y a la vista de todos los niños, una calcomanía a la vez: una para Joaquín, dos para Raúl, una para Joaquín, dos para Raúl. Más tarde les preguntó si les parecía que la distribución de la recompensa había sido justa. Los niños que recibieron menos calcomanías contestaron que no y pidieron que se resarciera la injusticia. Además, por supuesto, se veían tristes. Los que recibieron más calcomanías, también dijeron que la repartición fue injusta, pero no estaban molestos por la injusticia. Apenas uno de cada diez de los beneficiados por la repartición dispareja decidió por propia cuenta darle una de sus calcomanías extra al perjudicado.

En otro experimento similar, se les ofreció a dos niños una bandeja con dulces para cada uno, también a la vista del otro, como en el caso anterior: cuando la repartición fue igualitaria ninguno se quejó, pero cuando fue dispareja, el niño que recibió más dulces los aceptó con gusto y el que recibió la bandeja con menos dulces, en vez de aceptarla, la aventó con violencia: prefirió no recibir nada que menos dulces.

El mismo experimento se realizó con monos capuchinos y su reacción fue idéntica. Al respecto, Frans de Waal dice que si bien el hecho de que nos importe lo que el otro recibe podría parecer mezquino, hace que a largo plazo evitemos que nos timen. Y es que cuando cazábamos juntos, si el otro siempre se llevaba los mejores pedazos de carne, estábamos en problemas y más nos valía conseguirnos un nuevo compañero de caza. Seguramente no es accidental, dice de Waal, que otras tres especies de animales que se disgustan con la desigualdad en el reparto de las recompensas como son los chimpancés, los cánidos y los capuchinos, les guste la carne y cacen juntos. La sensibilidad ante la distribución de recompensas ayuda a asegurar pagos vinculados con el esfuerzo, lo que es crucial para la cooperación. El escaneo cerebral muestra que las personas que se enfrentan a propuestas injustas sienten emociones

negativas como furia y desprecio. Somos sensibles a la injusticia, pero eso sí, sólo cuando la padecemos en carne propia.

Pero estábamos en que el sistema límbico, ante la amenaza que sentimos cuando se nos trata de forma indigna o injusta, despierta en nosotros la reacción de huir o pelear, nos inunda con sentimientos de miedo, furia y resentimiento. Cuando sentimos las heridas de la humillación (que aquí he entendido como una forma de la violación al trato digno), a menos que sean atendidas, se pueden perpetuar. Dice Hicks que hasta que no reconozcamos y aceptemos que la violación a nuestro deseo de ser tratados de forma digna se siente como una amenaza a nuestra sobrevivencia, nos costará trabajo entender muchos de los conflictos que hoy día atestiguamos en nuestras sociedades. Queremos que se nos trate con dignidad, entendida ésta como igualdad de rango, es un fenómeno humano: todos la queremos, la buscamos y respondemos de la misma manera cuando la lastiman.

VIOLACIÓN A LA DIGNIDAD Y VIOLENCIA

Dicho todo lo anterior, cabe resaltar que la violación al trato digno está en el corazón de muchos de los conflictos humanos. Lo peor es que tal laceración no sana espontáneamente y deja marcas, que si no son tratadas pueden dominar la identidad de una persona o de un grupo de personas por generaciones y motivar actos de venganza y violencia. Por ejemplo, la comisión de la *Commonwealth* sobre respeto y entendimiento (*Commonwealth Commission on Respect and Understanding*) se reunió dos veces entre 2006 y 2007, y llegó a conclusiones interesantes. Afirma que las causas de la violencia social pueden ser muchas, pero que una muy clara es la venganza impulsada por décadas o siglos de humillación. Esto nos interesa: la violencia que emana de sentimientos de humillación puede experimentarse por el agresor como una forma de reconquistar su autoestima, como una afirmación del rango igual que ha perdido, como una reconquista de su dignidad.

En su libro sobre la influencia de la igualdad en las sociedades, Wilkinson y Pickett se refieren a un estudio que llevaron a cabo los psicólogos de la Universidad de California Sally Dickerson y Margaret Kemeny, donde clasifican qué tipos de situaciones causan que las personas generen más cortisol, una hormona relacionada con el estrés, y encontraron que las tareas que involucraban una amenaza a la evaluación social (amenazas a la autoestima o al estatus social) donde los demás pudieran juzgar de manera negativa el desempeño de los participantes, provocaba mayores cambios en la cantidad de cortisol que se encontraba en la saliva, y concluyeron que los seres humanos estamos motivados a preservar nuestro ser social y nos cuidamos de aquello que pone en riesgo nuestra estima o estatus social.¹⁶ Igual que Hicks, Wilkinson y Pickett también señalan que una de las causas más comunes de la violencia, y quizá la que mejor explica por qué la violencia es más común en sociedades desiguales, es que ésta se dispara cuando la gente se siente humillada. Y citan al psiquiatra Gilligan, del que ya hablábamos, quien dice que los actos de violencia son intentos por eliminar el sentimiento de vergüenza o humillación, un sentimiento que es doloroso y que incluso puede ser intolerable, para reemplazarlo con su opuesto: el sentimiento de orgullo.¹⁷

Ahora, por supuesto que ni en las sociedades más desiguales sucede que la mayoría de las personas reaccionan de manera violenta a la humillación y a la falta de respeto, sería una guerra en descampado. Y no lo hacen, nos explican Wilkinson y Pickett, porque tienen formas de mantener su autorrespeto y sentido de estatus íntegro (su dignidad): pueden tener buena educación, buenos trabajos, familia, amigos que los estimen o incluso aptitudes de las que se sientan orgullosos y que sean valoradas. Como resultado de todo esto, pese a experimentar faltas de respeto y humillación, no actúan de manera violenta. Sin embargo, en sociedades más de-

¹⁶ Cfr. Wilkinson y Pickett, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

siguales, el número de personas que carecen de este tipo de protección es mayor, y por ello la vergüenza y la humillación se vuelven asuntos más sensibles; en sociedades muy jerarquizadas, el estatus se vuelve más importante y la competencia por obtenerlo aumenta y más gente se ve privada de los marcadores de estatus y éxito social. Dicen Wilkinson y Pickett que los experimentos psicológicos sugieren que hacemos juicios del estatus social del otro desde los primeros segundos de conocerlo. Si las desigualdades son grandes, tanto que unos parecen tenerlo todo y otros nada, el sitio donde cada uno de nosotros esté situado resultará muy importante. Más desigualdad, dicen, parece venir acompañada de más competencia por estatus y más ansiedad respecto al juicio de los demás.

En síntesis, a los seres humanos nos importa cómo nos tratan los demás. Cuando nuestro estatus y autoestima están en peligro, el sistema límbico reacciona como si estuviera en riesgo nuestra vida y nos hace sentirnos humillados. En ciertas circunstancias, sobre todo en el desamparo de la desigualdad, esto puede conducir a situaciones violentas. A partir de lo anterior, que apenas es un ángulo de la dignidad humana desde el acercamiento negativo, sugiero que es indispensable tomar en cuenta las violaciones a la dignidad para hacer políticas públicas, que remedien esos ultrajes que mueven a la violencia y que duelen.

Terminaré esta sección con Hicks, quien sostiene que hay que hacer sentir a los demás como parte de nuestra comunidad, sin importar si son parte de nuestra familia, de nuestro barrio o de nuestra ciudad. Nos pide que consideremos por un minuto la carga emocional de las personas que dejan atrás a sus seres queridos y todo lo que les es familiar, y tratemos de imaginar el sentimiento de pérdida que experimentan para además ser tratados como seres inferiores. Imaginemos cómo se sentirían, en cambio, si una persona amable y cariñosa les dijera, “bienvenido, te estábamos esperando”. El sentimiento de pertenencia permite que las personas se sientan más cómodas de ser quienes son y más seguras.

A esto hay que sumar el reconocimiento, es decir, prestarle atención a las personas, escucharlas y responder a sus preocupaciones, sentimientos y experiencias, pues bien dice Hicks que las tormentas emocionales que resultan de no ser reconocido y de ser tratado como un ser insignificante, complican cualquier diálogo. Reconocer al otro no implica estar de acuerdo con él, es mostrarle que te importa lo que tenga que decir, aunque no lo compartas.

Tratar a los demás con igual dignidad, contrario al trato indigno, causa que el sistema límbico libere sentimientos placenteros y así resulta gozoso ser visto con reconocimiento y ser valorado. Éste es el comienzo del círculo virtuoso del trato digno.

CONCLUSIONES

Vimos que Waldron sostiene que la dignidad humana es un principio del derecho, un igual estatus legal elevado que todo ser humano posee y que un estatus no es una meta que necesita derechos como instrumentos para alcanzarla, más bien es un conjunto de derechos. Entonces, por supuesto, un asunto que no defendí aquí, pero que es claro, es que entender así la dignidad permite que las personas se traten como iguales no sólo por convicción moral, sino porque tal estatus permite una forma de gobierno entre ciudadanos iguales. Y si bien me parece que la teoría de Waldron se sostiene bastante bien en sí misma, creo que podemos apoyarla, como decía al principio de este texto, con un argumento pragmático,¹⁸ sustentado en varias de las características evolutivas que hemos revisado aquí y que me parece son buenas razones.

¹⁸ Para Perelman un argumento es pragmático cuando estima una acción, un evento, una regla, en términos de si sus consecuencias son favorables o desfavorables. Parte del valor de las consecuencias se transfiere a lo que sea que se considere que las causa o las evita. *Cfr.* Ch. Perelman, "Pragmatic arguments", en *Philosophy*, vol. 34, núm. 120, enero de 1959, pp. 18-27.

Tenemos razones para sostener la igualdad de dignidad porque, como dice Hicks, las personas esperamos la aceptación de nuestra identidad, que no se nos discrimine y se viole nuestro igual estatus o dignidad por nuestra religión, género, orientación sexual, etc. Estas violaciones duelen y generan conflictos, muchas veces violentos. Los seres humanos y cito lo que señalé hace unas páginas “cuando somos tratados indignamente, reaccionamos como si nuestras vidas fueran amenazadas. En el momento en el que sentimos que alguien nos trata de manera injusta o que nos menosprecia, las señales emocionales de alerta se disparan como si un león amenazara nuestra vida”. Esto gracias al sistema límbico, como ya describimos. También dije que una de las causas más comunes de la violencia es la humillación, que es un sentimiento doloroso que las personas tratan de remediar mediante la fuerza. Los seres humanos evolucionamos de tal forma que nos importa cómo nos tratan los demás, vimos un experimento en el que los niños reaccionan tirando una charola cuando lo que se les ofrece en ella es injusto respecto a lo que se le ofrece a otro niño. En esto reaccionamos igual que los changos capuchinos y, seguramente, tiene que ver con el reparto del producto de la caza: si vamos a cooperar más vale que la repartición nos beneficie a todos. Todas estas razones apoyan pragmáticamente un principio de dignidad como igualdad de rango: porque las consecuencias de tenerlo son favorables, porque la igualdad de estatus reduce conflictos y, como dice Hicks, pone en marcha el círculo virtuoso de la empatía.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloom, Paul, *Just babies, the origins of good and evil*, Nueva York, Crown Publishers, 2013.
- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

- Eisenberger, Naomi I. y Matthew D. Lieberman, “Why it hurts to be left out; the neurocognitive overlap between physical and social pain”. En [http://www.scn.ucla.edu/pdf/Sydney\(2004\).pdf](http://www.scn.ucla.edu/pdf/Sydney(2004).pdf).
- Hicks, Donna, *Dignity; its essential role in resolving conflict*, New Haven, Yale University Press, 2011.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the metaphysics of morals*, Nueva York, Harperperennial, 2009.
- Kateb, George, *Human dignity*, Massachusetts, Harvard University Press, 2011.
- Kaufmann, Paulus, *Humiliation, degradation, dehumanization; human dignity violated*, Londres, Springer, 2011.
- Muñoz Oliveira, Luis, *Árboles de largo invierno*, Oaxaca, Almadía, 2016.
- Perelman, Ch., “Pragmatic arguments”, en *Philosophy*, vol. 34, núm. 120, enero, 1959.
- Waal de, Frans, *The bonobo and de atheist; in search of humanism among the primates*, Nueva York, Norton and Company, 2013.
- Waldron, Jeremy, *Dignity, rank and rights*, Oxford University Press, New York, 2009.
- Wilkinson, Richard, Pickett Kate, *The spirit level; why greater equality makes societies stronger*, Nueva York, Bloomsbury Press, 2010.

II. INTERVENCIÓN GENÉTICA Y DIGNIDAD

*Enrique Camacho Beltrán**

EL PROBLEMA DE LA INGENIERÍA GENÉTICA

Hay distintos tipos de intervención genética. La mayor parte de ellos están aún en nuestra imaginación y en las teorías de los científicos, pero todos apuntan a la inquietante posibilidad de que la alteración extensiva y sistemática de los patrones genéticos que nos hacen lo que somos sea posible. Para muchos entusiastas esto implica que los seres humanos podrían convertirse en los creadores y artífices de su propia naturaleza, algo así como estar a cargo de su propia evolución y dejar atrás la selección natural para dar lugar a la selección artificial.

Por supuesto, la posibilidad de esta “reingeniería genética radical” es todavía una mera conjetura. La intervención genética se limita hoy día al escaneo y diagnóstico de un puñado de enfermedades. Sus usos terapéuticos aún están en pañales.¹ Elaborar una ética acerca de la reingeniería genética radical pudiera parecer un asunto misterioso que requiere de otros pasos previos para ser pensado con mayor seriedad. Por ejemplo, necesitaríamos saber cómo se extiende la ética hacia otras especies y saber algo más acerca

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (enrique.camacho@comunidad.unam.mx).

¹ *Cfr.* Dan W. Brock, “Genetic engineering”, en R. G. Frey y C. H. Wellman [eds.], *A companion to applied ethics*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 356-368.

del estatus ético de la naturaleza en general, para saber cuáles serían los requerimientos morales entre esa nueva especie de súper-humanos y nosotros.

Por este tipo de perplejidades dejaré de lado el caso de la reingeniería genética radical que nos transformaría en otra cosa, para pensar el caso más cercano de la perfección o, mejor dicho, del mejoramiento o “perfeccionamiento” de la función cognitiva y/o física “normal” que sólo nos hace mejores o extraordinarios. No me pronunciaré acerca de su corrección moral, porque análogamente pienso que para pronunciarlos con seriedad a este respecto deberíamos tener más claros los límites de la moralidad humana en la naturaleza.

Por razones de espacio me referiré sólo a algunos rasgos interesantes de un solo tipo de casos, con la esperanza de que sus rasgos paradigmáticos lo hagan útil para extender los planteamientos a los casos similares. Me refiero a los casos de los padres buscando mejorar y perfeccionar las funciones normales de sus hijos, para que éstos tengan ventajas comparativas frente a otros niños. Estas ventajas podrían incidir efectivamente en el acceso a oportunidades valoradas por el mercado y aumentar, significativamente, el nivel de bienestar y de riqueza. Y muchos quizá puedan decir que de eso se trata la paternidad responsable o destacada.

Estos casos pueden no estar tan alejados de la realidad. Por ejemplo, recientemente ha habido avances en materia de terapia genética contra el envejecimiento que aún necesitan ser confirmados.² Pero considere, por ejemplo, cómo en Latinoamérica y el Caribe permea un tipo de racismo cultural que hace que ser blanco o tener un fenotipo europeo resulte una ventaja comparativa gigantesca en términos de oportunidades y bienestar.³ Alterar el fenotipo no resulta una perspectiva genética tan alejada de la rea-

² En <http://bioviva-science.com/2016/04/21/first-gene-therapy-successful-against-human-aging/> (fecha de consulta: 3 de mayo, 2016).

³ En <http://alertacontraelracismo.pe/investigaciones/informe-de-latinobarometro-2011/> (fecha de consulta: 3 de mayo, 2016).

lidad, si pensamos que muchas abuelas aún recomiendan “mejorar la raza” buscando procrear con una persona “más blanca”. Y cuando nace un miembro de la familia aún causa expectativa comprobar “qué tan blanco salió”.⁴

Me pregunto, entonces, si es moralmente requerido o cuando menos moralmente permisible que los padres intervengan genéticamente a sus hijos para buscar la perfección. Para contestar esta pregunta típicamente se invoca la concepción de autonomía. Hay cuando menos dos versiones comunes de la concepción de autonomía. La concepción más tosca de autonomía, centrada en el derecho de los padres, autoriza un grado alto de intervención. Si el único bien a tutelar fuera el derecho de los padres, éstos tendrían amplias libertades de mejorar a sus hijos. Pero el derecho de los padres sólo puede existir en el marco de derechos y obligaciones de una comunidad política. La concepción política de autonomía, por su lado, requiere la aplicación de algunas restricciones concernientes a la neutralidad pero aun así resulta bastante permisiva, sobre todo si nos preguntamos en qué consiste exactamente la responsabilidad de los padres. Aunque no tengo espacio para argumentarlo con propiedad aquí, documento una sospecha: cuando conectamos una concepción interesante de autonomía con la “responsabilidad”, no parece claro que los padres puedan mejorar las facultades de sus hijos o implantarles talentos.

LEGITIMIDAD Y JUSTICIA

Si renunciamos a afrontar el problema de si el mejoramiento es moralmente correcto; ¿qué podemos decir desde el terreno de la ética aplicada?⁵ Podemos comenzar por preguntarnos dos

⁴ *Cf.*: ENADIS 2010. En <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf> (fecha de consulta: 3 de mayo, 2016).

⁵ Aunque el caso a favor o en contra de la perfección no caiga del todo en el dominio de la ciencia ficción, no por ello es más simple. Hay un conjunto

cosas:⁶ primero ¿estaría el Estado “justificado en permitir o promover” la producción o selección de personas con ciertas características, por ejemplo personas más inteligentes, más sanas, más heterosexuales? Pero también podemos preguntar, segundo, ¿es “permisible o requerido” que las personas busquen poseer o engendrar personas con ciertas características como las antes citadas? Es decir, parece que el Estado está justificado a promover los escaneos genéticos para prevenir algunas condiciones médicas tremendamente incapacitantes como la enfermedad de Huntington. Sin embargo, no parece claro que sea permisible o requerido para los padres decidir tener un hijo no homosexual o una hija más blanca.

El primer problema con estas preguntas es que mientras para los usos terapéuticos de la intervención genética hay un límite definitivo, que es la desaparición de la condición; para el perfeccionamiento no hay límites. Siempre podemos cambiar otras cosas, elevar nuestros estándares y hasta cambiar nuestra idea de perfección. Pero hace falta notar que la primera pregunta es una “pregunta de justicia”, porque se refiere a lo que nos debemos los unos a los otros. Mientras que la segunda, se refiere a la “legitimidad”, que se tiene al tomar una decisión y los alcances que debe tener este poder de decidir por otras personas. La legitimidad y la justicia son virtudes políticas que evalúan la manera en la que las instituciones realizan el ideal de la dignidad. Que las instituciones valoren la dignidad, significa que ejercen el poder político de manera

considerable de factores cuya influencia modifica el peso y la dirección de nuestras convicciones, aunque no nos pronunciemos acerca de su corrección moral. Brock, *op. cit.*; Michael Sandel, *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Massachusetts, Belknap, 2007. Por ejemplo, el propósito de la intervención, el agente de la intervención, y el sujeto de la intervención. No es lo mismo que sea el gobierno el que promueva el uso de estas técnicas a que sea la elección de un adulto.

⁶ Matthew Clayton, “Individual autonomy and genetic choice”, en J. Burley y J. Harris [eds.], *A companion to genetics*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 191.

congruente y consistente con la idea de que la vida de todas las personas tiene igual importancia objetiva. Esto quiere decir que el uso del poder político y la coacción por parte de estas instituciones permite la participación, la cooperación social y el cumplimiento con la ley sin resultar opresivas, arbitrarias o sin que algunas personas o grupos tengan que perder su autoestima o respeto propio para obedecer o cumplir con estas instituciones.⁷

La diferencia entre justicia y legitimidad, y la manera en la que estas virtudes permiten evaluar cómo las instituciones respetan la dignidad no es exhaustiva ni autoexcluyente. De hecho, en la literatura especializada contemporánea de teoría política y filosofía política, con frecuencia se las confunde. Pero para los fines de este trabajo es suficiente con decir que en general la justicia evalúa las distribuciones y sus efectos; mientras que la legitimidad valora el tipo de orden social y los derechos que garantiza.⁸ Por ejemplo, es un problema de justicia cuando cuestionamos el efecto que tiene la aplicación universal de políticas públicas dirigidas a la eliminación de una condición, como el síndrome de Down sobre las personas que hoy viven con esa situación.⁹ La acción gubernamental para, en este caso, promover u obligar a los escaneos podría ser percibida como un mensaje de que sería mejor que personas como ellos no existieran. Pero reconocer el valor igual de las vidas con capacidades especiales, puede ser compatible con procurar prevenir la mayor cantidad de desventajas que alguien puede sufrir, de forma

⁷ Ronald Dworkin, *Justice for hedgehogs*, Massachusetts, Harvard University Press, 2011, pp. 13-19.

⁸ Comienza a haber una literatura crítica acerca de las maneras de distinguir justicia y legitimidad en los problemas conceptuales que acarrea borrar esta distinción. Véase por ejemplo Enzo Rossi, "Legitimacy and consensus in Rawls' political liberalism", en *Filosofia e discussione pubblica*, vol. 27, núm. 1, 2014, pp. 37-56 y Edward Song, "Rawls's liberal principle of legitimacy", en *The Philosophical Forum*, vol. 43, núm. 2, 2012, pp. 153-173.

⁹ Brock, *op. cit.*, p. 358.

similar que buscar la cura de las migrañas no significa que se considere que las personas que las sufren son poco valiosas.¹⁰

Hay otras cuestiones de justicia que pueden surgir, como por ejemplo la permisibilidad de comercialización de óvulos o esperma de personas hermosas y dotadas o de decidir el género del bebé. Pero en contraste con estas cuestiones de justicia, la segunda interrogación es una “pregunta de legitimidad” porque se interesa en quién puede decidir qué y con qué fundamentos. Por ejemplo, ¿debe el mejoramiento genético dejarse al arbitrio de los adultos capaces, tal y como ocurre con las cirugías cosméticas en Brasil¹¹ o debe el Estado poner límites en el tipo, extensión y profundidad de la intervención? Es decir, nos preguntamos por los límites de los derechos que tienen las personas a decidir y las obligaciones del Estado de limitar esas decisiones. Dicho de otra manera, nos preguntamos por el tipo de orden político y por los derechos que protege y las obligaciones que exige. Este último tipo de preguntas acerca de la legitimidad son las que pienso que podemos abordar con cierta seriedad por el momento, porque no son tan misteriosas como la pregunta acerca de si la intervención genética es moralmente correcta. Además, las preguntas por la legitimidad son, en algún sentido, más primitivas que las preguntas acerca de la justicia, porque la justicia, presupone cierto orden cooperativo institucional con un carácter moral.

EL CASO POR LA PERFECCIÓN

A este género de preguntas sobre la legitimidad pertenece la cuestión de si es permisible o requerido que los padres perfeccionen

¹⁰ Aquí surge una serie muy compleja de problemas acerca de cómo concebimos la identidad de las personas y si lo que hagamos en los nonatos modifica la identidad de personas que aún no existen. No voy a abordar esos problemas aquí. Véase Derek Parfit, *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

¹¹ En <http://www.euronews.com/2014/02/26/brazil-carnival-call-for-natural-breasts-shines-a-light-on-extent-of-cosmetic-/>.

genéticamente a sus hijos. La “relación especial” entre los padres y los hijos es tal que típicamente permite y hasta requiere un mayor grado de consideración a su bienestar e intereses (en comparación con otras relaciones especiales que entablamos con amantes, socios o amigos). Como lo expresa Harris,¹² la procreación y crianza de los hijos es un proyecto de significancia considerable que requiere inversiones descomunales de recursos. Negar a la gente un amplio rango de decisión sobre este asunto parece una violación de sus derechos más fundamentales. Más aún, estas obligaciones son tan amplias que usualmente no sólo obligan a los padres, sino inclusive a la sociedad en su conjunto. Por lo tanto, la comunidad también tiene obligación de proteger a los niños, por ejemplo, de padres negligentes.

Si la “autonomía” se define como la capacidad de controlar la vida propia y la paternidad es una porción sustancial de la vida en pareja, entonces parece permisible y hasta moralmente requerido que los padres empleen lo mejor de sí mismos, de su tiempo y de sus recursos en cultivar los talentos naturales de sus hijos. Pero no es obvio que pagar las clases de violín sea moralmente equivalente a darle un talento excepcional para la música, ni que ayudar a nuestros hijos a descubrir y desarrollar sus talentos sea equivalente a diseñar la hija que queremos. El grado más alto de consideración especial que la relación entre padres e hijos permite y requiere nos permitirá conjeturar los límites “permisibles” más altos de la intervención genética para el perfeccionamiento.

Para entender el problema que estoy planteando es muy importante notar la diferencia entre lo correcto y lo permisible. Por el momento no decido si la mejora genética es en sí moralmente correcta o incorrecta, porque esta pregunta parece muy opaca si no conocemos cómo extender nuestra moralidad al resto de la naturaleza. Pero pregunto si independientemente de su corrección moral

¹² Cfr. John Harris, “The right to found a family”, en G. Scarre [ed.], *Children, parents and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

es una práctica permisible o no. Esto significa que aun cuando algo sea moralmente reprobable puede ser permisible, porque nuestra moralidad incluye el derecho a equivocarnos e incluso a hacer algunas cosas reprobables moralmente.¹³ Por ejemplo, yo tengo derecho a comprarme un coche lujoso a pesar de que mi hermano haya perdido su trabajo y me pida dinero para reconstruir su vida.¹⁴

Desde esta perspectiva hay cuando menos tres posibilidades: primero, quizá podamos identificar un conjunto de capacidades “básicas” cuya perfección genética no sea para nada controvertida, tales como la resistencia inmunológica o la memoria. Todos quisiéramos más defensas inmunológicas que menos, porque nadie quisiera enfermar. Si está en nuestro poder disminuir la vulnerabilidad de todos a la enfermedad, tal vez no sólo sea permisible hacerlo, sino que incluso estemos moralmente requeridos a lograrlo.¹⁵ Pero el asunto no parece tan claro si se trata de otros aspectos de la disposición o el carácter, por ejemplo, si producir más personas con talento para el pensamiento matemático-analítico significaría que desaparecieran las personas con sensibilidad artística. No parece evidente que los padres puedan ejercer su prerrogativa de esta manera.

A este respecto hay dos posibilidades adicionales: o bien nuestra moralidad protege el derecho a intervenir genéticamente a nuestros hijos, aunque nos equivoquemos y el hacerlo sea moralmente incorrecto; o bien, el daño infringido mediante la intervención puede

¹³ Cfr. Jeremy Waldron, “A right to do wrong”, en *Ethics*, vol. 92, núm.1, 1981, pp. 21-39.

¹⁴ Esto es un asunto controvertido. Una forma de aclarar este punto es diferenciando entre *claim* y *liberty rights*. La forma de entender el punto de Waldron es que tenemos *claim rights* a hacer lo incorrecto, pero no tenemos *liberty-rights* para hacerlo. Decir que tenemos la libertad de hacer algo moralmente malo me suena a sin sentido.

¹⁵ Suponiendo la igualdad de acceso a este bien, para que no haya lugar a problemas de justicia en términos de igualdad de oportunidades.

ser tal que las razones para proteger la autonomía de los padres a intervenir son sobrepasadas por nuestro deber de proteger del daño (o riesgo de daño) que puedan hacer a sus hijos, por lo que la intervención genética no sería permisible.

Nótese que estas dos cuestiones también son problemáticas para el caso de las capacidades básicas. Por ejemplo, en el caso de la sordera pre-lingüística, la comunidad de sordos, cuya primera lengua es el lenguaje de señas, se identifica como una minoría cultural que está amenazada por una mayoría que escucha.¹⁶

LA POTESTAD DE LOS PADRES

Como puede verse en el ejemplo anterior, hay aspectos culturales importantes que hace falta tomar en cuenta, pero que no tengo espacio para considerar aquí. En las sociedades que nos son familiares en Occidente,¹⁷ una manera atractiva de limitar el ámbito de permisibilidad de la perfección es invocar el principio de autonomía; es decir, la idea de que es valioso que las personas se encuentren bajo control de sus propias vidas. En ese sentido, los padres tienen un derecho muy amplio de decidir acerca del bienestar de sus hijos. Si la autonomía de los padres fuera lo único a considerar, los padres tendrían un grado amplio de decisión sobre la intervención genética permisible.

¹⁶ En <http://www.cbsnews.com/news/the-cochlear-implant-controversy/>.

¹⁷ El interés y bienestar de los bebés y los niños gozan de una consideración especial en todas las culturas humanas, pero no siempre son los padres los encargados. Para evitar el problema del etnocentrismo deberíamos pues considerar el problema desde una perspectiva relativista y estudiarlo hermenéuticamente, pero por ahora no lo haremos. Supondré solamente que las cargas de justificación de la persona o persona con potestad sobre los hijos son suficientemente similares en muchas culturas a los que tienen los padres en la cultura occidental. Charles Taylor, "Understanding and ethnocentricity", en C. Taylor, *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Pero una interpretación más sofisticada de la autonomía indica que el derecho a tomar decisiones sobre los hijos no es ilimitado. Para ver esto, suponga que una pareja de padres valora los logros deportivos y por eso somete a su hija a entrenamientos de alto rendimiento. Esto se considera típicamente una prerrogativa de los padres, aunque no exista consenso acerca de qué talentos sean más valiosos, y otros padres en la misma comunidad valoren más los logros académicos o la salvación del alma.

Ahora piense que en determinado momento las exigencias académicas interfieren con el rendimiento deportivo, por lo que los padres sacan a la chica de la escuela. Esto se considera típicamente impermissible, porque los padres no tienen derecho a limitar significativamente el abanico de oportunidades suficientes, que razonablemente todos debemos tener mientras crecemos para poder desarrollar la concepción del bien que elijamos, porque los hijos necesitan desarrollar las capacidades para ser autónomos en el futuro.¹⁸

Pero no es claro si comprarle un talento a mi futura hija se parece a pagar los entrenamientos o constituye un exceso en los términos del ejemplo. El problema es que tal vez sea una cuestión “indecidible” determinar la dimensión del derecho de los hijos a un futuro abierto, los alcances de la obligación de los padres de formar a los hijos y las ventajas o desventajas comparativas de un talento artificial; porque no sabemos hasta qué punto nacer con un talento artificial modificará la vida de la persona que aún no nace. Por ejemplo, los papás de Alejandro quizá inviertan una fortuna en que su hijo nazca con talento excepcional para la música, pero tal vez al final a Alejandro le guste la literatura y usará su talento musical en cantinas y serenatas.

En virtud de la dimensión y permanencia de este tipo de desacuerdos, el filósofo norteamericano John Rawls¹⁹ apuntaba que

¹⁸ *Cfr.* Brock, *op. cit.*

¹⁹ John Rawls, *A theory of justice*, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

el principio de autonomía requiere que permanezcamos neutrales respecto a los planes de vida razonables; por lo que debemos rechazar que los padres controlen cosas como, por ejemplo, la orientación sexual de sus hijos, su grado de aversión al riesgo o su tesón por el trabajo socialmente validado, porque esto violaría la autonomía de las personas que conciben la homosexualidad tan valiosa como la heterosexualidad o la vida religiosa o contemplativa tan valiosa como la vida de ambiciones y riesgos. La intervención genética compatible con la autonomía se limitaría sólo a mejorar el acceso a los bienes primarios, es decir aquellos que sirven para perseguir casi cualquier propósito, como sería en este caso las defensas inmunológicas y la memoria.²⁰ Desde esta perspectiva, lo que viola claramente la autonomía es cuando alguien altera inadecuadamente nuestras preferencias, como podría ocurrir cuando alguien nos manipula para practicar una cirugía cosmética creándonos una imagen falsa de nosotros mismos. Pero los niños futuros no tienen preferencias. Los niños futuros no tienen planes de vida, ni valores, ni creencias. ¿Significa esto que los niños son computadoras en blanco donde los padres pueden instalar talentos y programas, según su criterio acerca del bienestar de la futura persona?

LA RESPONSABILIDAD Y LA DIGNIDAD

El requerimiento de neutralidad parece atractivo pero muy permisivo respecto a que los padres intervengan genéticamente a sus hijos. Los padres podrían elegir libremente intervenciones cosméticas: hijos con constitución atlética, belleza física, así como también otras menos cosméticas como la habilidad para los idiomas, inteligencia emocional, ritmo para bailar, etc. A primera vista parece que este caso es similar a pagar los entrenamientos o las clases de

²⁰ Rawls quizá apoyaba alguna forma de eugenesia no-coercitiva, dado que en una sociedad que acuerda compartir las cargas y los pesos de la lotería genética, siempre es mejor tener más recursos que menos.

violín porque éstos, aunque no son mejoras que sirvan para cualquier propósito, tampoco son mejoras que necesariamente apoyen una noción comprensiva de lo que es valioso en la vida.²¹

Pero si miramos más de cerca, como apunta Sandel,²² el problema del caso de la perfección no recae tanto en la mejora de talentos, sino en las disposiciones que expresa y promueve. También nos dice que la dificultad está en la *híbris* de los padres que desfigura la relación entre padres e hijo.²³ Según él, hay un argumento en contra de la perfección, porque buscarla mediante la intervención genética distorsiona el sentido de la paternidad y de la vida como un don, es decir, como un regalo que hay que aceptar como viene.

Asimismo, repite que la cuestión no es solamente que con talentos artificiales podríamos enorgullecernos menos de lo que logremos con ellos, sino además que típicamente por el hecho de que los talentos y disposiciones naturales sean resultado de la suerte y la fortuna natural, forma parte de las razones que nos hacen ser altruistas, apoyar instituciones justas y mostrar conductas cooperativas y sociales. A Sandel le preocupa que si los talentos se convierten ellos mismos en logros, las bases psicológicas de la justicia social se erosionarían sin remedio, porque ya no tendríamos razones para compartir la suerte en comunidad.

La noción de la vida como un don es atractiva pero no parece concluyente, principalmente porque parece suponer lo que quiere demostrar: que la vida humana (nuestro carácter y dones) tiene una relación valiosa con la suerte tal que, modificar sustancialmente esta relación, distorsiona las relaciones humanas que consi-

²¹ Suponiendo que haya la suficiente igualdad de oportunidades para que aun los más desaventajados de la sociedad tengan acceso a la perfección. Por ejemplo, el Estado podría cobrar altos impuestos a los que se mejoren en beneficio de los que no lo hagan.

²² Cfr. Michael Sandel, "The case against perfection", en *The Atlantic Monthly*, vol. 293, núm. 3, 2004, pp. 51-62 y Michael Sandel, *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Massachusetts, Belknap, 2007.

²³ En estos pasajes sigo a Sandel, *The case against perfection...*, cap. 5.

deramos valiosas, como la relación padres e hijos o la de miembros de la comunidad.

Sandel reitera que el problema no es que la intervención genética modifique la estructura de la responsabilidad como la conocemos, sino que entiende equivocadamente el sentido de la vida. Pero presupone que este sentido excluye reducir el dominio de la suerte mediante la intervención genética. Este rasgo convierte el caso de Sandel contra la perfección en una noción comprensiva profundamente sectaria. Como resultado, la noción de la vida como regalo no cumple con el criterio de neutralidad, por lo que seguramente sería demasiado controvertida. Visto así, el criterio de Sandel parece excluir también la intervención genética para perfeccionar el acceso a los bienes primarios, lo que permitía la autonomía como neutralidad rawlseana, por lo que parece demasiado restrictivo.

Además de ser una noción circular, sectaria y demasiado restrictiva, el problema es que si la examinamos es poco profunda, porque no explica una interpretación más atractiva del sentido de la vida y sus dones que hace impermissible la intervención genética. Es cierto que muchas personas dirían que diseñar los talentos de un hijo es siempre intrusivo de su autonomía, porque disminuye la responsabilidad que los hijos puedan adquirir sobre sus propias vidas. Sandel nota correctamente que el problema no es la erosión de la responsabilidad, sino la “explosión”: ampliar el ámbito de elección y reducir el efecto de la suerte. También reconoce que en un sentido esto es problemático, ya que los padres se volverían significativamente más responsables del hijo que diseñan: esto es de lo que eligen y de lo que no eligen. Pero no explica una concepción atractiva de responsabilidad que soporte su concepción del valor de la vida como regalo.

Dada esta omisión de Sandel, es fácil replicar que desde la perspectiva de los hijos no es obvio que la diferencia entre talentos naturales y artificiales sea ni tan clara ni tan moralmente relevante. Nacerían con talentos de cuya posesión no podrían hacerse res-

ponsables. Pero aunque uno nazca con los talentos de Leo Messi, hace falta hacerse responsable de los talentos para cultivarlos. El origen de estos dones no modificaría su responsabilidad de hacer algo valioso con ellos.

Adicionalmente, la idea de que el *status quo* es por sí mismo normativo necesita ser argumentada. Así como el hecho de que los hombres no puedan volar no implica que no deban hacerlo, el hecho de que nazcan con algunos talentos no implica que no deban adquirir otros. Asimismo, lo que nos debemos los unos a los otros no depende exclusivamente de que compartimos la suerte en lo que respecta a los talentos, sino que podemos encontrar razones independientes para ser solidarios y justos. Después de todo, la habilidad para tener padres que diseñen un buen lote de talentos seguiría sujeto a la lotería natural. De igual manera, diferentes estructuras de responsabilidad pueden surgir para poder enorgullecernos del cultivo de los súpertalentos y de sus resultados. Estándares más altos serían fijados y surgirían formas más sofisticadas de emplear los dones.

Aunque el argumento de Sandel sea inconcluyente, supongo que tiene razón; pero por las razones que él mismo desecha. Al contrario de lo que dice Sandel, creo que hay algo sospechoso en la manera en la que la intervención genética modifica la estructura de la responsabilidad. Según Dworkin, tener una relación especial como la relación entre amantes, padres e hijos, amigos o socios significa fundamentalmente establecer maneras de compartir la responsabilidad.²⁴ Mientras más íntimas son estas maneras de compartir la responsabilidad, nos hacemos más vulnerables a maneras particulares de daño. El daño sobreviene cuando en una relación especial deja de existir la reciprocidad. Entonces la relación especial se torna en una relación de sujeción. El aumento de la vulnerabilidad en una relación es a la vez indicativo del grado de intimidad y del grado de obligación especial.

²⁴ *Cfr.* Dworkin, *op. cit.*

Para ilustrar esto piense en los amantes. La intimidad física y emocional incluye ponerse literalmente en manos del otro. El otro se hace hasta cierto punto responsable de mi mente y de mi cuerpo, y eso significa que surge una relación que incluye la obligación de que cada uno le dé una consideración especial al bienestar e intereses del otro. Pero si la relación no es recíproca y sólo una de las partes carga la responsabilidad mientras la otra sólo goza de los beneficios, entonces se convierte en una relación de subordinación que incumple el deber primordial de no dañar.

Nótese que la reciprocidad no tiene que ser simétrica ni la relación voluntaria. Piense en el caso de los padres y los hijos. Sobre todo mientras los hijos son muy pequeños, los padres tienen que cuidar de ellos de una manera tan demandante que requiere el sacrificio de casi todo su tiempo y energía. La dependencia de los hijos respecto a los padres, y las rebeldías de la adolescencia, podría constituir una verdadera forma de esclavitud, si no fuera por el significado tan profundo de los lazos que crean los hijos con respecto de sus padres.

Mi preocupación es la siguiente: diseñar los talentos y disposiciones de nuestros hijos podría significar controlar una parte de su identidad prospectiva “no” respecto a ciertos propósitos y aspiraciones que los propios hijos puedan desarrollar, sino a ciertos propósitos y aspiraciones actuales de los padres. Sospecho que este tipo de relación rompe el criterio de reciprocidad que hace que una relación no haga peligrar la dignidad.²⁵

²⁵ Según Dworkin, la dignidad humana incluye dos condiciones fundamentales. La primera es algún tipo de independencia ética que nos de control apropiado sobre nuestra propia vida de manera que podamos convertirnos en autores de nuestro destino. La segunda es una responsabilidad fundamental de hacer algo valioso con nuestra vida. Tenemos una obligación fundamental de no dañar, porque dañar, significa impedir que la persona a la que dañamos pueda hacerse responsable de su vida. Por ejemplo, cuando mentimos o hacemos una falsa promesa distorsionamos la red de información a partir de la cual una persona toma decisiones. Entablar una relación de sujeción es dañar a alguien. Utilizar

Así como sin algún tipo de reciprocidad la devoción de los padres se torna en alguna forma de esclavitud, puede ser que la intervención genética sea una manera no recíproca de utilizar a los hijos para realizar propósitos y aspiraciones de los padres, que no tienen nada que ver con el bienestar de los hijos. Alguien pudiera objetar que esto no daña necesariamente a los hijos. Después de todo, si mis padres querían con fervor que yo fuera músico y al final me convierto en taxista, seguramente el talento para la música no me estorbará si me permite llevar serenatas y cantar a gusto. Pero esto puede ser falso. Muchas veces basta con que haya un riesgo de daño para que podamos considerar que aquel que nos pone en riesgo nos daña, como aquel que conduce con exceso de velocidad imprudente nos daña aunque nunca nos atropelle. Y sospecho que diseñar los talentos de los niños los pone en riesgo de ser utilizados para realizar las aspiraciones de los padres.

CONCLUSIÓN

Lo que sospecho es que la intervención genética tiene un gran potencial para poner en peligro la dignidad de los hijos. Es un lugar común que los padres no deben esperar que los hijos sean versiones mejoradas de sí mismos. Esperar que los hijos realicen las aspiraciones frustradas de los padres conduce a la decepción tanto de los padres como de los hijos. Creo que la concepción dworquineana de responsabilidad explica por qué sucede esto de una manera mucho más atractiva y profunda que la idea de la vida como un don. Por supuesto hay complicaciones adicionales. Por ejemplo, el límite preciso de una intervención genética legítima y una que refleje el egoísmo de los padres es borroso. Pero ésta, como otras cuestiones éticas, es de naturaleza interpretativa. Será necesario que la sociedad delibere acerca de los casos de interven-

a un hijo para realizar las aspiraciones frustradas parece una forma de daño a la responsabilidad.

ción genética que sean útiles para alcanzar cualquier propósito y cuáles tienen el potencial de provocar un daño a la relación apropiada de paternidad. Para eso es necesario explicar y desarrollar las nociones de dignidad y responsabilidad mucho más de lo que lo he hecho aquí.

BIBLIOGRAFÍA

- Brock, Dan W., “Genetic engineering”, en R. G. Frey y C. H. Wellman [eds.], *A companion to applied ethics*, Oxford, Blackwell, 2007.
- Clayton, Matthew, “Individual autonomy and genetic choice”, en J. Burley y J. Harris [eds.], *A companion to genetics*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Massachusetts, Harvard University Press, 2011.
- Harris, John, “The right to found a family”, en G. Scarre, [ed.], *Children, parents and politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Parfit, Derek, *Reasons and persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- Rossi, Enzo, “Legitimacy and consensus in Rawls’ political liberalism”, en *Filosofia e Discussione Pubblica*, vol. 27, núm. 1, 2014.
- Sandel, Michael, “The case against perfection”, en *The Atlantic Monthly*, vol. 293, núm. 3, 2004.
- , *The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering*, Massachusetts, Belknap, 2007.
- Song, Edward, “Rawls’s liberal principle of legitimacy”, en *The Philosophical Forum*, vol. 43, núm. 2, 2012.
- Taylor, Charles, “Understanding and ethnocentricity”, en C. Taylor, *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Waldron, Jeremy, "A right to do wrong", en *Ethics*, vol. 92, núm. 1, 1981.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Buchanan, Allen *et al.*, *From chance to choice: genetics and justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Garrard Post, Stephen, *Encyclopedia of bioethics*, vol. 5, Nueva York, Gale, 2004.

Harris, John, *Wonderwoman and Superman: the ethics of human biotechnology*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

III. ESTATUS MORAL Y DIGNIDAD HUMANA: ¿TIENEN LOS FETOS TEMPRANOS DERECHO A LA VIDA?

*Itzel Mayans Hermida**

La controversia acerca de si un feto temprano¹ tiene o no estatus moral es muy álgida. La mayoría de posturas provida apoyan que el feto es el tipo de ente que tiene estatus moral en virtud de

* Investigadora posdoctoral en el IJ-UNAM (itzel.mayans@gmail.com). Este capítulo se terminó de escribir y revisar durante mi estancia postdoctoral. Agradezco, enormemente, a la Coordinación de Humanidades y a la Dirección General de Asuntos de Personal Académico (DGAPA) por el apoyo brindado.

¹ La definición de un “feto temprano”, según Elizabeth Harman es la siguiente: “(1) un feto antes de que tenga propiedades intrínsecas que, por sí solas, le confieren estatus moral [...]. Asumo que hay un periodo de tiempo, no arbitrario, en el cual los fetos son fetos tempranos teniendo en cuenta la manera en la que presento esta definición; este periodo puede ser tan corto como unas pocas semanas o tan largo como varios meses dependiendo de qué propiedades intrínsecas pueden conferir, por sí mismas, estatus moral. Una manera posible de identificar cuándo un feto es temprano es hacerlo antes de que se pueda comprobar que exista en él experiencia consciente y antes de que pueda ser apropiadamente descrito como sujeto de experiencia [...]”. Elizabeth Harman, “Creation ethics: the moral status of early fetuses and the ethics of abortion”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28, núm. 4, 1999, pp. 315. La traducción es mía.

que, por un lado, posee ciertas propiedades biológicas., *i.e.* todo el material genético que define su identidad única e irrepetible y que condiciona su desarrollo (tanto interno como autointegrado)² que tendrá lugar durante las siguientes fases de su gestación o, por otro lado, una serie de capacidades que, como miembro innegable del género humano, son innatas a su naturaleza (aunque no sean directamente realizables mientras que el feto continúe en una fase temprana de su desarrollo). Entre ellas se encuentran: la capacidad para desarrollar sensibilidad, racionalidad y la habilidad para ser un individuo autoconsciente que goce de la facultad de aprender, entre las más destacadas. Cabe señalar que estas capacidades podrán ser desarrolladas por el individuo que ahora es feto siempre y cuando se le provean las condiciones externas que le son necesarias (a la vez de no sufrir ningún accidente inesperado que comprometa su desarrollo). Es decir, cualquier feto necesita crecer y ser alimentado en el ambiente propicio (*i.e.* en el vientre materno) durante los nueve meses que dura el proceso de gestación. Si el feto es abortado de forma anticipada o no es implantado en dicho ambiente propicio (en caso de que su proceso de gestación se haya

² Para ciertos autores, la cualidad de autointegración que presumen estar presente en los fetos significa que “su crecimiento y desarrollo es, desde este punto, determinado desde adentro”. Robert George, Christopher Tollefsen, *A defense of human life*, Nueva York, Doubleday, 2008, p. 41.

El desarrollo interno y autoguiado es exitoso siempre y cuando no existan interferencias externas que eviten que éste continúe su proceso natural ya iniciado, y que tendrá su terminación cuando nazca el nuevo ser humano. La culminación de este proceso, en consecuencia, es sólo cuestión de tiempo; ninguna diferencia sustantiva, sobre la estructura inicial del feto, tendrá lugar en las etapas siguientes de su desarrollo. Si una entidad ya está unificada (es decir, que la fusión entre el espermatozoide y el óvulo den lugar a la formación de un organismo nuevo, cuyo material genético lo hace radicalmente diferente de la identidad de cualquiera de los progenitores) y su desarrollo es autoguiado de la manera en que ha sido explicada, entonces, un feto muy temprano pero con identidad propia es ya un ser humano con todo el material genético que requerirá para continuar su desarrollo vital durante la infancia, la adolescencia, la adultez y la vejez.

originado de forma *in vitro*), su desarrollo posterior se verá irremediablemente coartado. La inmoralidad del aborto tiene que ver, desde esta perspectiva, con la incapacidad de reconocer que los fetos son el tipo de ente que, en función de gozar (de forma innata y potencial)³ de las características específicamente humanas, poseen el tipo de estatus moral que exige que no se le mate.

Las posturas proelección defienden, en contraste, que el hecho de que un feto temprano pertenezca efectivamente al género humano y esté vivo, ello no quiere decir que sea una persona que goce (al menos de manera indudable) del derecho a la vida. Éstas defienden (en el caso de las versiones más convincentes) que la atribución de estatus moral debe estar sujeta a la condición de que se demuestre que el feto posee en tiempo presente las capacidades humanas recién enumeradas (y no sólo la capacidad innata y potencial para desarrollarlas en el futuro). Es decir, el hecho de que se afirme que el feto es potencialmente una persona en virtud de que todas las personas son seres humanos, ello no quiere decir que todos los seres humanos sean o vayan a ser, necesariamente, personas. Como se puede apreciar, a grandes rasgos, la defensa del derecho a la vida que realizan algunas de las posturas proelección está sujeta a la condición de que se pueda justificar la identidad en tiempo presente (y no de forma innata y potencial), entre el feto y el resto de las personas.

³ El carácter “innato” y “potencial” de las características humanas (presumiblemente existentes en los fetos tempranos) tiene que ver, en referencia a la primera cualidad, con que dichas características son poseídas por todos los seres humanos sin excepción. Si un ente es ser humano (en el sentido básico de que cuenta con el genoma humano), entonces, posee dichas características, de forma necesaria y aunque su presencia o ejercicio no pueda ser demostrado en un momento específico de su desarrollo. Por otro lado, decir que un feto tiene dichas características en “potencia” equivale a afirmar que éste las posee de forma latente, de manera que estaría en condiciones de adquirirlas siempre y cuando su organismo se desarrolle de manera óptima.

Esta reflexión podría llevarnos a hacernos las siguientes preguntas: ¿Qué es exactamente ser persona?, ¿qué tipo de características presentes en un ente llevan a que sea posible atribuirle, con cierto grado de certeza y sin incurrir en ninguna falla de razonamiento, estatus moral? Las personas a lo largo de nuestra vida y, en contraste con etapas previas de nuestro propio desarrollo, somos muy diferentes. Nuestro grado de racionalidad e independencia respecto de otros (para ser alimentados, protegidos y cuidados) varía significativamente. Por tanto, el concepto de “persona” no puede ser demasiado exigente en el tipo de capacidades y destrezas, tanto físicas como intelectuales debido a que, de otro modo, muchos individuos quedarían fuera de la definición de “persona”. El problema con excluir a un buen número de individuos del universo de las “personas” es que dicha consecuencia choca con nuestras intuiciones morales más profundas, que consisten en pensar que la gran mayoría de individuos humanos nacidos y con mínimas competencias de juicio poseen estatus moral (es decir, creemos que pueden exigir la no interferencia con sus intereses en virtud del tipo de ente que son y del conjunto de capacidades mínimas que demuestran tener). Consideramos, por tanto, que la gran mayoría de individuos (a menos que estén en estado de coma no reversible o que no reflejen poseer algún grado de juicio o de autoconciencia) poseen estatus moral de forma independiente de si pueden o no ser considerados como “agentes morales”, de la manera en la que la perspectiva de alguien como Kant podría exigirlo (*i.e.* entablar cadenas de reflexión acerca de las máximas de sus acciones, así como de ser capaces de asumir responsabilidad moral). Ésta es una exigencia que es simplemente demasiado elevada para atribuir estatus moral y para constituirse en el criterio que pudiera llevar a excluir a un número significativo de individuos de la protección de sus intereses.

Mary Anne Warren señala que es posible examinar el concepto de “personalidad” de dos maneras: la primera es la que ella denomina ser la definición “maximalista” de la personalidad la cual

hace a la agencia moral o, al menos, el potencial para ella, una condición necesaria para poder ser una persona; y, la segunda, la definición “minimalista”, la cual no exige la condición de la agencia moral sino solamente de la capacidad para tener pensamientos y autoconciencia.⁴ Considero que la definición minimalista de Warren es la adecuada para asignar estatus moral a un cierto individuo y, por tanto, para ofrecer la protección a sus intereses más importantes.

Si bien demostrar capacidad para la agencia moral es, entonces, una exigencia que es demasiado elevada para asignar estatus moral, de la manera en la que acabo de indicar, el solo hecho de contar con un código genético único (tal y como se presenta en el caso de los fetos con pocas semanas de gestación y quienes todavía no tienen desarrolladas otras de las características humanas relevantes) es un requisito que resulta ser, en contraste, demasiado inclusivo debido a que la presencia de dicha característica es una condición necesaria, pero no suficiente para que el feto desarrolle algunas de las funciones físicas y neurológicas del resto de las personas (desarrollo del sistema nervioso central, capacidad para sentir dolor físico, desarrollo neuronal, independencia motriz del cuerpo de la madre, entre otras). En la medida en la que el feto tenga ya desarrolladas estas funciones que son específicamente humanas,⁵ se

⁴ Véase Mary Ann Warren, *Moral status, obligations to persons and other living things*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 90.

⁵ Sobre el momento en el que los fetos comienzan a adquirir sensibilidad, Warren señala: “Pero aunque nadie sabe exactamente cuándo la sensibilidad humana comienza es casi seguro de que los fetos cuyo desarrollo está entre el primer trimestre y el segundo no poseen aún sensibilidad debido a que ni sus órganos ni los componentes de su sistema nervioso central, los cuales son necesarios para el procesamiento de la información sensitiva, están suficientemente desarrollados. Es también probable que en algún punto del tercer trimestre los fetos normales empiecen prontamente a exhibir evidencia conductual clara que refleje la presencia de sensibilidad”. Michael Tooley, “In defense of abortion and infanticide”, en Joel Feinberg [ed.], *The problem of abortion*, 2ª ed., Belmont, California, Wadworth Publishing Company/A Division of Wadworth, p. 205.

podrá hablar de que tiene también, en tiempo presente, una serie de intereses que deben ser protegidos por las leyes y que lo hacen ser sujeto de derechos. Michael Tooley y Joel Feinberg suscriben una posición que apoya que los sujetos que son capaces de tener autoconciencia son aquellos quienes tienen también (aunque sea en un sentido muy básico) cierto tipo de intereses (como el de estar libre de daño físico o psicológico). En palabras de Feinberg, los intereses: “deben estar compuestos de alguna manera por deseos e intenciones, los cuales presuponen la presencia de ciertos estados como son las expectativas, las creencias, y la autoconciencia cognitiva que están presumiblemente ausentes en los vegetales”.⁶

Tooley, por su parte, señala lo siguiente:

En el caso de una entidad que no es capaz, en tiempo presente, de tener ningún deseo, sus intereses deben estar basados enteramente en la satisfacción de deseos futuros. En esta medida, dado que la satisfacción de deseos presupone la existencia continua de la entidad en cuestión, cualquier entidad que tenga un interés que esté basado en la satisfacción de deseos futuros tiene que tener también un interés en la continuidad de su propia existencia. Por lo tanto, una entidad que no es capaz, en tiempo presente, de tener algún deseo en lo absoluto (como en el caso de un cigoto) no puede tener intereses en lo absoluto a menos que tenga un interés en la continuidad de su propia existencia. En breve, argumentaré que un cigoto no puede tener un interés de este tipo. De esto último se seguirá que no puede tampoco tener ningún interés en lo absoluto y, esta consecuencia, junto con el principio del interés, implica que no todos los miembros de la especie de *Homo sapiens* tienen derecho a la vida.⁷

En la cita anterior, Tooley asocia la posibilidad de poseer deseos a futuro con la condición de que alguien tenga interés en su propia conservación. Tener un deseo en desarrollar futuros deseos

⁶ Joel Feinberg, “Is there a right to be born?”, en Joel Feinberg [comp], *Rights, justice and the bounds of liberty*, Princeton Nueva Jersey, 1980, p. 209.

⁷ Tooley, *op. cit.*, p. 120.

u otros intereses implica que podamos proyectar dichos deseos y esto sólo lo logran aquellos seres a quienes se les puede adscribir deseos en momento presente. A propósito de este punto, me parece que es verdad que ningún feto desarrollado (es decir, aquél que no es un feto “temprano” según la definición que ofrecí más arriba) o un bebé recién nacido, pueden expresar, a través del uso del lenguaje, que poseen cierto tipo de deseos de manera consciente. Sin embargo, hay evidencia científica de que a pesar de que tanto un feto como un bebé no son capaces de tener planes, expectativas o autoconciencia, los niños pequeños sí cuentan (al igual que muchos animales) con mecanismos diversos de comunicación, con variadas estrategias de sobrevivencia y con la clara capacidad de ser lastimados o torturados.⁸ Los anteriores constituyen indicios de que aquellos entes que tienen cierta capacidad neuronal (*i.e.* los fetos desarrollados, los bebés pequeños y cierto tipo de animales, como los mamíferos), podrían ser sujetos de (al menos) cierto tipo de intereses y, en dicha medida, también deben ser vistos como sujetos de derechos como el de que su vida sea protegida, cuando sea posible, o el de no ser dañados o lastimados sin una buena razón de por medio. A diferencia de los fetos desarrollados, considero que hay buenas razones para pensar que los fetos tempranos, en contraste, no son el tipo de ente que goza, en tiempo presente, de interés alguno que deba ser protegido por las leyes que busquen

⁸ En un estudio realizado, de forma conjunta, por la Universidad de Princeton y la Universidad de Carolina del Sur se ofrecen evidencias para considerar que los niños pequeños (de 6 meses) son sujetos de aprendizaje y que responden, no sólo, a los estímulos de sus sentidos sino a las expectativas que poseen sobre estos estímulos. Como señala el artículo, el procesamiento neuronal (que es resultado de la generación de expectativas por parte del sujeto de experiencia) es una cualidad que se pensaba que era, hasta ahora, exclusiva de los seres humanos adultos. Sin embargo, este estudio trabaja con nueva evidencia acerca de las características y capacidades de los infantes. En [//www.princeton.edu/news/2015/07/20/infants-use-expectations-shape-their-brains?next=1&path=/main/news/archives/S43/71/42G91/index.xml§ion=topstories%2Cfeatured](http://www.princeton.edu/news/2015/07/20/infants-use-expectations-shape-their-brains?next=1&path=/main/news/archives/S43/71/42G91/index.xml§ion=topstories%2Cfeatured).

limitar el uso que, con fines reproductivos o de investigación científica, se les dé a los embriones o fetos tempranos.⁹

Ante la enorme dificultad de corroborar la identidad entre los fetos (tempranos y no tempranos) y el resto de las personas (al menos, de manera no arbitraria) y, sobre todo, ante la existencia de evidencia científica que muestra que los fetos tempranos no comparten, en tiempo presente, las características que nos llevan a valorar la existencia de las personas (en su versión de niños o adultos) y de otros animales cuyas capacidades, tanto sensitivas como cognitivas, pueden ser verificadas, el presunto estatus moral de los fetos (especialmente en el caso de los que son “tempranos”) es cuestionado desde algunas de las posturas proelección más interesantes e iluminadoras.

Para poder reparar en los problemas específicos de cada una de estas posturas, analizaré, en primer lugar, la noción de estatus moral. En segundo lugar, abundaré sobre el tipo de desacuerdo que mantienen estas dos posturas acerca de qué tipo de características son las indispensables para poder asignar “estatus moral serio”.

⁹ La diferencia fundamental entre “el embrión” y “el feto” es que los embriones son las células que han sido resultado de la fusión entre los espermatozoides y los óvulos, los cuales aún no se encuentran implantados en el endometrio de la mujer. La etapa fetal, por el contrario, inicia a partir de la 8va semana de gestación, una vez que el embrión ha sido exitosamente implantado. El feto, a diferencia del embrión, ya no posee la forma celular circular y ha adquirido, de manera incipiente, los órganos humanos que se desarrollarán en las etapas siguientes de la gestación. En <http://www.reproduccionasistida.org/diferencias-entre-cigoto-embrión-y-feto/>. A pesar de las diferencias existentes entre el “embrión” y el “feto”, no me interesa hacer una comparación entre las diferencias y similitudes, moralmente significativas, entre ambos y las personas. En la medida en la que el argumento de George y Tollefsen centra la dignidad de cualquier ente con un genoma humano completo desde el momento de la concepción, tanto los fetos como los embriones gozarían, según su perspectiva, de estatus moral. Por tal razón, es posible que utilice los términos “embrión” o “feto” de manera indistinta o intercalada.

Finalmente, diré cuál es el problema que considero que enfrentan las posiciones radicales de cada postura (provida y proelección) en su propuesta de cómo atribuir estatus moral serio. Concluiré diciendo que la posición que, a mi parecer, es la más adecuada en el debate sobre la legitimidad de la interrupción del embarazo (para ser tomada en cuenta en el diseño de leyes y políticas públicas) es la que basa la atribución de estatus moral serio en la identificación del tipo de daño que se le hace al feto al abortarlo, desde una perspectiva que toma en cuenta los intereses que los fetos muestran realmente tener.¹⁰

Desde mi perspectiva, la postura que se debe adoptar o promover, en el ámbito público, es precisamente la de que los fetos tempranos no son el tipo de entes que deban contar con estatus moral serio (en palabras de DiSilvestro), o con valor de integridad (en palabras de Warren). Sin embargo, ello no los descalifica para ser candidatos a tener un tipo de estatus moral inferior o un tipo de valor de existencia, siguiendo a cada uno de estos autores respectivamente, como podrá verse a continuación.

Por otro lado, los fetos que hayan pasado el umbral de las 12 semanas de gestación (y que, por tanto, ya no sean fetos “tempranos” en la definición de Harman) sí adquieren estatus moral serio en virtud de que la evidencia científica apunta que, a partir de dicho momento, el feto ya ha adquirido las características (fisiológicas y neurológicas) necesarias que nos lleven a pensar, más allá de nuestras preferencias o inclinaciones individuales o de la religión que tengamos, que el feto que ya no es temprano es, con mucha probabilidad, sujeto de intereses y que, en dicha medida, su vida debe de ser protegida.

¹⁰ Es necesario decir que el solo hecho de afirmar que un feto determinado tiene intereses sin que se provea la evidencia científica necesaria para apoyar esta afirmación, no es (de modo alguno) una prueba suficiente para apoyar la suposición.

EL CONCEPTO DE ESTATUS MORAL¹¹

De acuerdo a Mary Ann Warren, la definición de estatus moral es la siguiente:

Tener estatus moral es ser digno de consideración o valía moral. Es ser una entidad frente a la cual los agentes morales tienen o pueden

¹¹ Las nociones de “dignidad humana” y “estatus moral” (aunque teniendo cada una ciertas especificidades) se utilizan como nociones relacionadas o, incluso, con la posibilidad de ser intercambiables en la bibliografía de bioética que discute temas controvertidos como son los derechos de los animales, el aborto y el uso de tecnologías embrionarias. Ambas suponen, de forma general, que si un individuo N tiene dignidad o estatus moral, entonces, tenemos cierto tipo de obligaciones, frente a esa vida, de no matarle, perjudicarlo o comprometer muchos de los fines que ella pueda tener. Ambas también logran comunicar, de forma exitosa, nuestra preocupación por proteger el valor que encontramos en la vida tanto de los seres humanos como de ciertos animales, cuyas capacidades pueden ser equiparables a las de los seres humanos. Estas dos nociones también parten del supuesto de que con la finalidad de preservar la dignidad o el estatus moral de los seres a los que se busca proteger, se tiene que mostrar que el individuo N posee, en algún sentido relevante, las características, capacidades o cualidades que sean, presumiblemente, las depositarias del valor (*i.e.* sensibilidad, racionalidad, código genético humano, etc.). Sin embargo, la especificidad de la noción de “dignidad humana”, y de acuerdo a la tradición kantiana en la que se origina, fija el valor de los seres humanos en su capacidad para demostrar que son agentes morales (*i.e.* que demuestren tener capacidad para entablar cadenas de reflexión sobre las consecuencias de la propia acción, así como de asumir responsabilidad moral). En contraste, la noción de “estatus moral” no presupone que la valía de los seres humanos o animales se encuentra, como condición necesaria y suficiente, en el ejercicio de su agencia ni en su pertenencia exclusiva al género humano. Más bien, busca examinar (de forma independiente al requisito de la agencia) por qué la presencia de ciertas capacidades es algo que tiene valor intrínseco. Por esta razón, a lo largo del artículo utilicé el concepto de “estatus moral” en lugar del de “dignidad humana.” aunque, como señalé más arriba, ambos términos buscan enfatizar que los entes que poseen estatus moral o dignidad humana gozan de un: “valor incondicional e incomparable.” Véase P. Karpowicz, C. Cohen y D. van der Kooy, “Is it ethical to transplant human stem cells into nonhuman embryos?”, en *Nature Medicine*, vol. 10, núm. 4, 2004, p. 119.

tener obligaciones morales. Si un ente tiene estatus moral, entonces no debemos de tratarlo de cualquier modo que nos plazca; estamos moralmente obligados a darle peso, en nuestras deliberaciones, a sus necesidades, intereses o bienestar. Además, estamos moralmente obligados a hacer esto no solamente porque al protegerlo nos beneficiemos nosotros mismos o a otras personas, sino porque sus necesidades tienen, en derecho propio, importancia moral.¹²

Por otro lado, Russell DiSilvestro utiliza el concepto de “estatus moral serio” para distinguirlo de lo que él considera que son versiones “inferiores” (*lower grade*) del mismo concepto. Estas versiones inferiores, lejos de ser útiles para referirse al estatus de los seres humanos, son utilizadas para guiar los juicios de valor en torno al estatus moral que corresponde asignar a las “obras de arte, paisajes naturales, plantas, árboles y a, por lo menos, la vida de algunos animales no humanos”.¹³ DiSilvestro agrega que:

Si algo tiene estatus moral serio, entonces existe una presunción moral en contra de dañarlo, afectarlo de modo alguno o, incluso, difamarlo o maldecirlo de alguna manera. Si algo goza de estatus moral serio, entonces se le debe respeto, justicia y existen buenas razones para beneficiarlo en cualquier oportunidad que se presente. El estatus moral serio es un receptáculo de las cualidades morales sobresalientes que los seres humanos adultos y normales, como tú o yo, poseemos.¹⁴

Elizabeth Harman por su lado, señala que del hecho de que los fetos tengan “estatus moral” también se sigue que, por ejemplo, sean antes frente a los que sea adecuado desarrollar “emociones o sentimientos apropiados, como el de amor, cuidado y respeto”.¹⁵

¹² Warren, *op. cit.*, p. 3.

¹³ Russell DiSilvestro, *Human capacities and moral status*, Nueva York, Springer, 2010, p. XI.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ Harman, *op. cit.*, p. 311.

Como es posible notar, decir que un ente N posee estatus moral serio implica reconocer, por las razones correctas, que es el tipo de ente, frente al cual, tenemos tanto obligaciones morales de tipo negativo de no dañar como obligaciones morales, de tipo positivo, que consisten en ofrecerle cuidados, respeto e, incluso, amor.

Tener en cuenta este concepto es de suma utilidad en el contexto de las deliberaciones cotidianas que llevamos a cabo acerca de qué tipo de comportamiento es el que resulta exigible (o restringible) desde la perspectiva de los intereses, las necesidades y los deseos de los demás agentes vivos, cuya calidad de vida puede ser tanto promovida como limitada por las actividades que decidamos emprender. Tal y como explica también Mary Ann Warren, no cualquier ente es poseedor de estatus moral. A una piedra, “no le importa si persiste en un estado inalterado por billones de años, o si es inmediatamente destrozada en pedazos. No tiene necesidades, intereses, bienestar o algún tipo de bien por sí mismo que deberíamos de tomar en consideración en nuestras deliberaciones morales”.¹⁶ Tanto las posturas provida como las proelección, en el tema del aborto, pueden compartir la creencia de que los entes inanimados no tienen ni pueden tener estatus moral serio, al no tener un “bien por sí mismos” que sea discernible.

Lo anterior no significa que entidades como el medio ambiente o las obras de arte no tengan un estatus moral que, aunque no sea equivalente al de los seres humanos, los deje desprotegidos frente a la posibilidad de ser destruidos. La razón de por qué entidades inanimadas como las anteriores tienen algún tipo de estatus moral es debido a que su existencia tiene un valor objetivo para las personas, cuya subsistencia depende de la preservación del medio ambiente o por las razones estéticas que, idealmente, deberían ser reconocidas como poderosas para proteger el legado artístico de la humanidad.

En esta misma línea de ideas, David Boonin señala que existen implicaciones contrastantes al afirmar que un ente N tiene estatus

¹⁶ Warren, *op. cit.*, p. 4.

moral desde una perspectiva que tome en cuenta su “valor existencial”, a diferencia de otra perspectiva que considere su “valor de integridad”. El primer tipo de valor se refiere al:

tipo de actitud que las personas toman respecto de las especies en peligro de extinción, por ejemplo. Y si un objeto posee valor de existencia, entonces ello nos provee con, por lo menos, ciertas razones para pensar que es moralmente pernicioso destruirle. El otro tipo de valor es neutral con respecto a si está bien o mal que el objeto exista, pero provee razones para pensar que, dado que el objeto existe, tiene algún tipo de integridad que lo hace ser merecedor de cierto tipo de trato respetuoso [...].¹⁷

Esta distinción permite apreciar que la razón de por qué determinados seres vivos (como es el caso de especies de animales en peligro de extinción) gozan de un cierto estatus moral, se encuentra en que lo que se valora es la existencia de más entes de su misma naturaleza (por razones prudenciales o instrumentales que nos llevan a querer promover o conservar la existencia de algunos individuos de dicha especie), pero no porque ellos tengan un valor de integridad que justifique la no interferencia con los posibles intereses o derechos de cada uno de ellos.

Considero que la manera de orientar nuestros juicios acerca de qué tipo de estatus es el que corresponde asignar a ciertos entes (como a los fetos de menos de 12 semanas de gestación) es, en primer lugar, a partir de mostrar que existe evidencia concluyente acerca de que los fetos antes de superar el umbral de las 12 semanas, no poseen las características (que son tanto necesarias como suficientes) para que sea posible pensar que su “valor de integridad”, en palabras de Bonnin, o su “estatus moral serio” en palabras de DiSilvestro, se vean efectivamente comprometidos cuando una mujer decide interrumpir su embarazo. Los únicos sujetos que poseen

¹⁷ David Boonin, *A defense of abortion and infanticide*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, p. 42.

derechos son aquellos que cuentan, efectivamente, con las características fisiológicas mínimas cuya presencia es necesaria para que sea predicable que son sujetos de intereses. Dichos intereses son, por ejemplo y como dije más arriba, el de estar libre de dolor o tortura (para lo cual es necesario tener mínima capacidad sensitiva) o el de no ver afectados o comprometidos nuestros planes y proyectos (para lo cual es necesario tener cierta capacidad para la autoconciencia o racionalidad). Como puede verse, gozar de cierta capacidad de autoconciencia sí es una condición tanto necesaria, como suficiente para tener intereses en el sentido más básico del término.

Nótese que negar que los fetos tempranos tengan valor de integridad o estatus moral serio, no lleva a descartar que su incipiente vida no tenga un valor existencial. Que los fetos tempranos cuenten con el tipo de estatus basado en su valor de existencia es consistente con llegar a la conclusión de que la única manera de propiciar la vida de más personas (y de garantizar, con ello, la supervivencia de la especie) es a través de fomentar que un número significativo de fetos se desarrollen al punto de convertirse en personas y también es consistente con expresar (como hace el artículo 123 constitucional)¹⁸ que la vida intrauterina es un bien

¹⁸ La fracción V del apartado A de este artículo, menciona textualmente lo siguiente: V.- las mujeres durante el embarazo no realizarán trabajos que exijan un esfuerzo considerable y signifiquen un peligro para su salud en relación con la gestación; gozarán forzosamente de un descanso de seis semanas anteriores a la fecha fijada aproximadamente para el parto y seis semanas posteriores al mismo, debiendo percibir su salario íntegro y conservar su empleo y los derechos que hubieren adquirido por la relación de trabajo. En el periodo de lactancia tendrán dos descansos extraordinarios por día, de media hora cada uno, para alimentar a sus hijos; (reformado mediante decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 31 de diciembre de 1974. Modificado por la reimpresión de la Constitución, publicada en el mismo diario el 6 de octubre de 1986.) Es necesario señalar, brevemente, que esta fracción ha sido tomada en las discusiones realizadas por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en materia de aborto. Dicha recuperación, se hace con el objetivo de enfatizar la importancia innegable que el texto constitucional le concede a la protección de vida en gestación ya que, de

jurídico tutelado. Esto último quiere decir que el Estado reconoce, de forma explícita, el valor que la vida en gestación posee y que la protege con distintas normas y reglamentaciones que exentan a la mujer de, por ejemplo, tener que llevar a cabo cierto tipo de trabajo que ponga en riesgo la continuidad de su embarazo. Sin embargo, nada de lo dicho anteriormente lleva a suponer que el feto posee valor de integridad que sea equiparable al de las personas con intereses o que tenga el tipo de estatus moral serio, que exigiría que no se atente, de forma categórica, en contra de su vida, sobre todo en los casos en los que la vida o la salud de la madre corre peligro o en los casos en los que ha sido víctima de una violación.

Por tanto, me parece que la manera más adecuada de asignar estatus moral serio y de ver al feto como digno de valor de integridad es a partir de demostrar que éste posee intereses que se verían afectados al abortarle, lo cual sucede a partir del momento en el que adquiere cierta actividad cerebral y que deja de ser, por tanto, un feto temprano. Si esto último no se demuestra, ello no equivale a expresar que el feto sea un ser vivo sin valor, pero sí a considerar que no hay que lamentar, al menos en exceso, el deceso de un feto concreto (tanto a raíz de decidir abortarle como de que padezca algún accidente inesperado).

EL DESACUERDO FUNDAMENTAL ENTRE LAS POSTURAS PROVIDA Y PROELECCIÓN MÁS RADICALES O EXIGENTES

Al revisar a grandes rasgos las distintas posturas provida y proelección (junto con todos los matices que sus diferentes versiones introducen) se puede notar que existe un desacuerdo profundo sobre

otro modo, no se entendería que a la mujer se le exima, durante el periodo que su embarazo dure, de las obligaciones laborales contractuales que ha asumido con su empleador. Además de esto último, la mujer es también beneficiaria de periodos de descanso obligatorio tanto antes como después del alumbramiento.

qué es lo que confiere (o debe conferir) estatus moral a los entes en general y a los fetos en particular. Ambas posturas aprecian la fuerza que la evidencia (de naturaleza científica) arroja sobre las características básicas del feto: éste está tanto vivo como es un ente que pertenece, de forma indudable, al género humano. También están de acuerdo con que las personas somos esencialmente valiosas y que las razones de que lo seamos (tener inteligencia y/o la capacidad para la agencia moral) nos sitúan como el estándar de referencia del valor con el que cuentan o pueden contar otros seres humanos, en ciernes u otro tipo de seres vivos (cierto tipo de animales, por ejemplo). Sin embargo, los desacuerdos que mantienen se relacionan con las respuestas contrastantes que se dan a las preguntas acerca de en qué sentido se puede afirmar (o descartar) que un feto, cuya gestación inició hace pocas horas o días posee la serie de capacidades humanas a las que me he referido y por qué la sola presencia de un código genético humano es una característica que es suficiente (para las posturas provida) o insuficiente (para las posturas proelección) para considerar que el feto debe contar, desde un momento muy temprano de su desarrollo, con estatus moral.

Ciertas posturas provida,¹⁹ por ejemplo, consideran que tener estas capacidades (*i.e.* la de sentir dolor, la de autoconciencia y la de pensamiento racional), son constitutivas de la naturaleza de los seres humanos, más allá de si están o no en condiciones de realizarlas debido a los diferentes tipos de contingencias y accidentes que, en un momento dado, puedan obstaculizar su desarrollo.²⁰

¹⁹ Véase DiSilvestro, *op. cit.*

²⁰ Las contingencias o accidentes a los que aquí me refiero son aquéllas que imposibilitan que un sujeto N lleve a cabo, de forma inmediata, alguna de las actividades que, en teoría, tendría la capacidad de realizar si sus circunstancias fuesen otras. Algunas de estas circunstancias pueden ser, por ejemplo, la de que el sujeto N esté dormido, en coma temporal o que no tenga la capacidad en un momento específico *T* para, por ejemplo, hablar inglés (este sujeto tiene la capacidad innata de aprender idiomas pero no ha desarrollado la competencia específica de hablar inglés). Otro tipo de contingencias son el haber padecido ac-

Por otro lado, quienes piensan que los fetos gozan de dignidad y de derecho a la vida²¹ a partir de simplemente contar con el genoma humano completo (sin hacer referencia al lenguaje de las capacidades) tampoco consideran necesario especificar qué tipo de capacidad humana (la racionalidad, la sensibilidad, el contenido específico de su plan de vida) se afecta cuando a un feto se le aborta en una etapa muy temprana de su desarrollo, sino que consideran que los fetos son entes con dignidad simplemente en función de que están vivos y de que forman parte innegable del género humano.²²

Por el contrario, posturas proelección radicales,²³ consideran que los únicos seres vivos que merecen tener derecho a la vida (y, en esta medida, quienes son merecedores de “estatus moral serio”) son aquellos que pueden demostrar tener intereses y, según Di-Silvestro, sólo pueden hacer una cosa semejante los seres que son autoconscientes en un momento presente y pueden abogar porque no se les lastime, obstaculice sus planes o afecte de formas injustas e irreversibles. Por eso, para Tooley, el infanticidio está justificado porque, de acuerdo a su perspectiva, los niños pequeños (de hasta un año de edad), al igual que los fetos, todavía no tienen autoconciencia.

cidentes que obstaculizan (de forma temporal o permanente) que realice alguna de estas capacidades (el habla, la movilidad, la capacidad cognitiva, etc.). O, bien, el padecimiento de cierto tipo de injusticias sociales que llevan a que un sector de la población no pueda desarrollar alguna (s) de la (s) capacidad(es) que son importantes para la autorrealización humana (salud corporal, tomar decisiones propias y libre de interferencias, participación política, capacidad de aprender, etc.) a pesar de que podría hacerlo si contase con los recursos necesarios (educación, salud, empleo, etc.) como lo señala Martha C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, trad. de Roberto Bernet, Barcelona, Herder, 2002.

²¹ Véase George y Tollefsen, *op. cit.*

²² Con afirmar que un feto pertenece, de forma innegable, al género humano quiero decir simplemente que el genoma que posee, desde la fecundación del óvulo por el espermatozoide, corresponde al de nuestra especie.

²³ Véase Tooley, *op. cit.*

Este tipo de desacuerdo que prevalece entre las distintas posturas y en torno al estatus del feto revela algo interesante acerca de la naturaleza del concepto de “estatus moral”. Éste posee la particularidad de que incorpora juicios tanto “de hecho” acerca de las distintas características que realmente pueden ser encontradas en el feto (desde la presencia del genoma humano hasta la posible identificación de las capacidades humanas centrales en cada una de las fases de su desarrollo), como juicios “de valor” acerca de por qué tendríamos que valorar, de cierta forma y grado, la presencia de dichas características. Lo anterior lleva, por tanto, a apreciar que el concepto de “estatus moral” no es puramente científico, pero tampoco es un concepto cuyos contenidos atiendan, de forma exclusiva, las creencias subjetivas que podamos tener (en una cierta sociedad y de manera más o menos generalizada) acerca de por qué los fetos son entidades con valor. Lo que esto último quiere decir es que pronunciarnos acerca de que un determinado tipo de ente N tiene o no estatus moral (en su versión “inferior” o en la de “serio”), no debe depender ni de los gustos, de la información incompleta, de los intereses particulares ni de los muchos sesgos ideológicos o religiosos del agente que realiza la evaluación acerca de si el ente N cuenta o no con estatus moral. Por el contrario, la atribución de estatus moral (al menos con la finalidad de tomar decisiones públicas) debe depender de un tipo de evaluación imparcial y desinteresada, que todas las personas tendríamos que hacer teniendo en cuenta el mismo tipo de evidencia acerca de qué características y capacidades específicas tienen que mostrar los fetos en cada una de sus etapas de desarrollo.

Desde esta perspectiva evaluativa, considero que el problema específico que suelen enfrentar las posturas provida consiste en que sobrevaloran la presencia de una de las cualidades humanas distintas (el genoma humano completo), mientras que las posturas proelección, más radicales, suelen descartar que la presencia progresiva de dichas características pueda constituirse, en ocasiones, en una razón de peso para proteger la vida en gestación. Es decir,

las posturas proelección radicales, como la de Michael Tooley o la de Frances M. Kamm, tienden a privilegiar que la decisión acerca de continuar o no con un embarazo la tome la mujer con independencia del mes en el que su embarazo se encuentre. Estas posturas minimizan, por tanto, la evidencia que la ciencia embrionaria nos ha proporcionado acerca de que los fetos, a partir de la duodécima semana de gestación, tienen ya desarrollado su sistema nervioso central, así como cierta capacidad neurológica. Esto último constituye, desde mi punto de vista, un tipo de evidencia que es indicativa del daño que los intereses (ya existentes y no sólo potenciales) de los fetos pueden sufrir a partir del momento en que estas características se encuentran ya presentes.

Sin embargo (y siguiendo esta perspectiva), si lo que nos hace ser seres igualmente valiosos es nuestra capacidad efectiva ya sea para pensar o para, al menos, demostrar tener “autoconciencia a través del tiempo, acompañada de algunas protoactitudes, tales como la presencia de deseos o intereses”,²⁴ entonces los seres que no puedan demostrar que poseen estas capacidades en un tiempo específico T , serán descalificados como candidatos a gozar de “estatus moral serio”. Sin embargo, si este requisito fuese tan exigente al punto de esperar que todos los agentes que sean candidatos a gozar de estatus moral serio, deban presentar la misma capacidad de pensamiento o autoconciencia en un cierto momento específico T (con independencia de la calidad con la que demuestren desarrollarla), entonces quienes se encuentren dormidos o en estado de coma o de psicosis pasajeras, no se les asignaría este tipo de estatus que sería el apropiado en cualquier otra situación de normalidad. Esta forma de interpretar el significado que posee el que alguien goce o no una cierta capacidad resulta ser contraintuitiva y, a raíz de evidenciarla, DiSilvestro señala que no es deseable excluir a estas personas del tipo de estatus moral serio, ya que ellas no han perdido del todo dicha capacidad o su estado de inconsciencia es

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

sólo pasajero. Incurriríamos, además, en un absurdo metafísico si pensáramos que estas personas pierden esta capacidad cada vez que duermen, están anestesiados o en coma.

Ante este problema, DiSilvestro propone una distinción entre lo que exige el ejercicio de un tipo de capacidad “inmediata”, “de primer orden”, “de segundo orden”, “de tercer orden” y así sucesivamente. El tipo de “capacidad inmediata” indica que la persona puede realizarla (de manera inmediata, hablar inglés, por ejemplo). El tipo de capacidad de “primer orden”, por el contrario, indica que ella no está en condiciones de ponerla en práctica, en un momento específico T , aunque no por eso la ha perdido. Una vez que ella despierte o adquiera la destreza o conocimientos necesarios podrá, sin lugar a dudas, llevarla a cabo. Hasta aquí, considero que la postura de DiSilvestro es razonable. Es decir, podemos estar de acuerdo en que “[...] si N (*e.g.* un niño) posee la capacidad para X (*e.g.* actuar racionalmente por su propio bien), entonces N tiene la capacidad aun cuando él no está realizando “ X acción”. Entonces, el mero hecho de que N no está en este momento preciso realizando “ X acción” no pone en riesgo la afirmación de que N tiene la capacidad para realizar “ X acciones”. Esto último ayuda a explicar por qué algunas personas pueden tener la capacidad para actuar racionalmente por su propio bien aun cuando dicha capacidad puede fallar [...]”.²⁵

La conclusión a la que llega DiSilvestro es sensata cuando uno tiene en cuenta los casos en los que una persona está (efectivamente) dormida, anestesiada, en coma temporal, o es un niño quien, a pesar de no haber desarrollado al máximo su capacidad de racionalidad, la posee de forma incipiente. Sin embargo, DiSilvestro quiere comprometerse con una tesis aún más fuerte que es la de que todo ser humano, más allá de que no pueda desarrollar las capacidades centrales de primer orden, sí las posee de una mane-

²⁵ *Ibid.*, p. 86.

ra fundamental o intrínseca, sólo en función de su pertenencia al género humano:

Al atender de manera más cuidadosa la noción de jerarquía de capacidades podemos notar que todos los seres humanos pueden ser vistos en posesión de la capacidad moral en cuestión de una manera decisiva, aunque en un orden muy superior y a pesar de que no todos los seres humanos realicen o lleven a cabo dicha capacidad [...]. Hay que admitir que esta capacidad que corresponde a un orden jerárquico elevado, no será realizada a menos que ciertas condiciones estén dadas —como por ejemplo, la corrección de la anomalía cerebral—. Pero esto último no debería causar escepticismo acerca de la existencia de esta capacidad que se encuentra en un nivel jerárquico elevado. Un ser humano puede tener una capacidad a pesar de que ciertas condiciones físicas bloqueen de forma permanente su ejercicio.²⁶

En este contexto, ¿qué podría querer decir que un feto tiene la capacidad no inmediata y no de primer orden para desarrollar pensamientos? En otras palabras, ¿qué significa que un feto tenga dicha capacidad en un orden “superior” y más allá de que nunca logre ejercer dicha capacidad de manera inmediata?

La referencia al orden “superior” introduce la distancia (de niveles) en la capacidad del ente en cuestión para acceder a las condiciones, tanto necesarias como suficientes, que puedan llevarlo a desarrollar (de manera “inmediata”) la capacidad a la que nos referimos. Si un niño tiene deficiencias cognitivas severas, entonces, y a diferencia de alguien que está dormido o anestesiado, no tiene la capacidad de primer orden para el desarrollo de racionalidad. Este niño no sólo requiere de estar en el estado de vigilia correspondiente para poner en práctica su capacidad de racionalidad, sino que necesita revertir los problemas o defectos que obstaculizan (ya sea de forma temporal o permanente) el ejercicio de esta capacidad. Si este niño, con la ayuda de los avances científicos

²⁶ *Ibid.*, p. 93.

necesarios, logra superar estos problemas u obstáculos, entonces, podremos decir que ha adquirido la capacidad para la racionalidad. Sin embargo, si esto no se puede lograr, es simplemente falaz afirmar que el niño tenga (en algún sentido relevante o significativo) esta capacidad como lo afirma DiSilvestro. Como vimos, lo que él quiere defender es que incluso si dicha capacidad nunca es ejercida de forma “inmediata”, su posesión intrínseca es lo que le otorga estatus moral serio al ser humano en cuestión.

Mi impresión, frente a este argumento, es que DiSilvestro quiere llevar demasiado lejos este argumento (más allá de lo que su propia lógica interna lo permite) e incluir como sujetos de capacidades humanas centrales a personas que no sólo no están en condiciones de desarrollarlas de forma “inmediata” o que las poseen en un nivel de “primer orden”, sino que además desea incluir a todos aquellos entes o sujetos que, debido a sus condiciones específicas, no las recuperarán o nunca podrán desarrollarlas en primer lugar (es decir, quienes presuntamente “cuentan” con dichas capacidades en un orden muy elevado). Frente a este escenario, uno podría pensar que llegará un día en el que todos los sujetos que enfrentan ciertos obstáculos en el desarrollo de estas capacidades podrán superarlos, gracias a los avances científicos o tecnológicos. También se puede prever, por otro lado, que será posible que los fetos, cuyas progenitoras no quieran albergarlos en su vientre, puedan desarrollarse en matrices artificiales substitutas.

Si estos escenarios hipotéticos llegan a materializarse en el futuro, sin duda cambiarían el grado en el que se presume que alguien goza de estatus moral serio, en función de que la ayuda que un feto requiere para desarrollarse o para recuperar dichas capacidades, en caso de haberlas perdido trágicamente, no será ni difícil de acceder ni demasiado costosa para quien la presta. De este modo, se podrá reducir, significativamente, la distancia de órdenes y niveles que resulten ser necesarios para que alguien que ha perdido o no ha desarrollado nunca dichas capacidades, lo haga. Sin embargo, en tanto ello no suceda no me parece correcto decir que “todo

ser humano” tiene dichas capacidades, aunque sea en un orden o jerarquía muy superior.

Por otro lado, los filósofos conservadores Robert George y Christofer Tollefsen señalan en su libro *Embryo: a defense of human life*, que, desde la postura que defienden, se puede afirmar que los fetos son personas (con el correspondiente estatus moral serio que nos caracteriza) en etapas tempranas de su desarrollo: “[...] a pesar de que es un hecho metafísico, más que un hecho de la ciencia, queremos mostrar en el capítulo tercero que la postura filosófica dualista (respecto del cuerpo), es falsa, y que los seres tales como los lectores y autores de este libro son, esencialmente, animales humanos [...]”.²⁷ Otro pasaje del mismo libro, señala:

Si un embrión humano es un ser humano, entonces su vida es parte de su humanidad, y, de hecho, él o ella—el embrión humano, es beneficiado cuando conserva su vida, y es dañado cuando se la quitan. Similarmente, una persona en coma quien, déjenos asumir, es incapaz de sentir dolor, no pierde su interés en que su familia lo trate con dignidad. Claro, pensaríamos que se le ha afectado si otros lo usan con fines sexuales a pesar de que nunca se entere de ello.²⁸

Como puede apreciarse en las citas anteriores, la manera en la que estos dos autores piensan que es apropiado atribuir estatus moral es de una manera del todo independiente al hecho de que los sujetos puedan demostrar tener las capacidades a las que me he referido (George y Tollefsen, al igual que antes DiSilvestro, señalan expresamente que alguien que esté en coma puede ser dañado gravemente más allá de que sienta o no dolor, y más allá de que vaya o no a recuperar la capacidad de autoconciencia).

Por el contrario, consideran que la manera en la que los fetos son poseedores tanto de estatus moral serio como de intereses y derechos es de una manera “innata”, que forma parte de “un he-

²⁷ George y Tollefsen, *op. cit.*, pp. 84 y 85.

²⁸ *Ibid.*, p. 94.

cho metafísico” de la naturaleza misma de todos los sujetos que forman parte del género humano.

Lo que esto último quiere decir es que, desde esta perspectiva, los fetos, al ser seres humanos, poseen (por definición) tanto estatus moral como intereses. La atribución de estas dos características que George y Tollefsen hacen a los fetos no depende, además, de demostrar de qué manera se daña o se afectan los presuntos intereses que presumen existentes en una célula cigótica, cuya gestación ha comenzado apenas hace unas cuantas horas. Por el contrario, la manera en la que asumen que al feto se le daña al abortarlo está dada por la misma definición de “ser humano” que han ofrecido inicialmente. Esto lleva a que su argumento a favor tanto de la existencia de intereses, como de estatus moral en los fetos tempranos, sea circular. Es decir, no demuestran (con el apoyo de evidencia independiente) que la protección de la vida de los fetos tempranos obedezca, realmente, a que alguna de las capacidades que, de hecho, tenemos las personas desde una etapa temprana de nuestro desarrollo, se vea dañada severamente a la hora de abortar o de no implantar a un embrión en la matriz de una mujer. De este modo, la forma en la que utilizan el recurso de las “capacidades humanas” es de una forma que dista de ser la misma que utilizan las posturas proelección. Por lo tanto, el desacuerdo fundamental entre cierto tipo de posturas provida (como a las que aquí me he referido) respecto de otras posturas proelección es que las primeras (en las versiones aquí expuestas) consideran que la manera correcta de atribuir estatus moral es a partir de llevar a cabo un análisis (de naturaleza metafísico) acerca de las propiedades inherentes (y no corroborables científicamente) que son predicables de cierto tipo de entes.²⁹

²⁹ En relación a los contrastes en el tipo de argumentación entre las posturas conservadoras de la tradición de “la nueva ley natural” (de la que George y Tollefsen forman parte) y ciertas posturas proelección de la tradición constitucional, Julieta Lemaitre menciona que el uso de la razón que esta tradición busca impulsar como fundamento de discusiones públicas dista de ser equivalente a aquella que es promovida por las tradiciones de constitucionalismo contemporáneas. En *Catholi-*

Por otro lado (y, como he explicado más arriba) algunas posturas proelección radicales no reconocen el peso que la evidencia científica tiene acerca de que los fetos, a partir de las primeras 12 semanas de gestación, poseen ya ciertas capacidades (como la de sentir dolor), cuya presencia debe ser tomada en cuenta cuando se pondera hasta qué punto del embarazo se debe permitir abortar. Por el contrario, le dan un peso demasiado elevado a que la presencia de autoconciencia o de racionalidad sea clara como si dichas características, por sí mismas, pudiesen agotar el espectro de intereses diversos que poseen lo fetos (específicamente el de ser seres sensibles que poseen, además, expectativas básicas como la de ser alimentados y cuidados).

Mi postura es que el significado más apropiado que tiene la afirmación de que un cierto ente N tiene las capacidades humanas centrales (la de sensibilidad, percepción o aprendizaje) consiste, precisamente, en verificar (a través de los métodos científicos más confiables) que esto sea el caso. De otro modo, la discusión acerca de qué tipo de estatus moral corresponde asignar a los fetos tempranos (si “estatus moral a secas” o “estatus moral serio”) sería de naturaleza metafísica la cual, lejos de ubicar el daño específico que padece cualquier persona o ser humano en virtud de los intereses que le son realmente predicables, nos hace comprometernos con

cism, constitutions and sex in the Americas, señala: “[...] De hecho, constitucionalistas católicos evitan los argumentos que se limitan a incorporar un contenido religioso y a partir de insistir que ellos pueden y, de hecho, apelan sólo a la razón. Esta demanda, sin embargo, no toma en cuenta la dificultad que implica, para la cultura del constitucionalismo contemporáneo, tomar en cuenta una noción tal como de “un orden moral universal” —premisa común del constitucionalismo católico. Claramente, aun y cuando es posible encontrar referencias ocasionales a “verdades auto-evidentes” en el discurso constitucional, estas referencias son generalmente hechas teniendo en mente ciertos contextos políticos e históricos. En contraste, la tradición de la ley natural católica, no depende ni toma en consideración la relevancia de ciertos contextos políticos. Julieta Lemaitre Ripoll, “By reason alone: Catholicism, constitutions, and sex in the Americas”, en *ICAN*, vol. 10, núm. 2, 2012, p. 41.

una postura esencialista sobre el valor que posee la existencia de determinados entes humanos.

CONCLUSIÓN

La falta de evidencia científica acerca de que el feto temprano comparte, en momento presente, las características humanas centrales que nos hagan suponer que éste posee intereses, que no se reduzcan a estar libre de daño físico y psicológico en el caso de nacer, lleva a poder apreciar la diferencia, moralmente relevante, entre el estatus de las personas (incluida las mujeres embarazadas) y el de los fetos. Como se vio, los argumentos que defienden que el feto es una persona a partir de la simple existencia del genoma humano completo, falla, desde una perspectiva de argumentación jurídica, debido a que dicha característica no se traduce, de forma automática, en que el feto sea poseedor de una serie de intereses en tiempo presente y, por tanto, de derechos.

En contraste, y como he enfatizado a lo largo de este capítulo, lo que se tendría que demostrar para atribuir estatus moral serio es que los individuos en cuestión (fetos incluidos) posean el mayor número de características biológicamente relevantes que podrían, progresivamente y en conjunto, dar argumentos para sustentar que el feto (más allá de que sea o no una persona) posee cierto tipo de intereses que deban ser protegidos. Es decir, es necesario que el feto cuente no sólo, y no por separado, con las características genéticas que nos hagan pensar que es un potencial miembro de la especie humana (código genético), que tenga también cierto grado de sensibilidad física (característica que compartimos con los animales) y que goce de un cierto nivel, aunque sea rudimentario, de percepción o de actividad cerebral que le permitan ser sujeto de una serie de expectativas (como las de ser alimentado o cuidado). A pesar de la inherente dificultad que posee el hecho de identificar todas las características completas (tanto necesarias como suficientes) que debe presentar un ente *N* para considerar que sea razo-

nable otorgarle estatus moral, la presencia de un código genético completo es una característica necesaria pero no suficiente de todo lo que asociamos, acertadamente, con el hecho de ser persona (en sentido físico, intelectual y moral). Teniendo en cuenta estas mismas pretensiones, tampoco sería una condición suficiente el referirnos al feto temprano como sujeto de las capacidades humanas fundamentales si, nuevamente, no se demuestra de qué manera está en posesión de ellas (o cómo pudiera acceder a ellas después de transitar por estadios pasajeros de sueño, inconsciencia o alteraciones de sus capacidades cognitivas). El solo hecho de afirmar que los fetos poseen dichas capacidades en función de su pertenencia innegable al género humano, es una posición que sigue adoleciendo del problema de circularidad al que me referí.

Mi posición es que la única manera en la que el Estado puede legítimamente limitar la libertad de las mujeres a decidir sobre su cuerpo y maternidad es mostrando que el feto, en algún momento específico del embarazo, cuenta con las características fisiológicas que nos hagan pensar que éste posee, con mucha probabilidad, una serie de intereses y, en consecuencia, de estatus moral serio. Lo anterior fundaría, además, que estuviese en posesión de cierto tipo de derechos que exigirían que su vida fuese protegida. De otra manera, se puede afirmar que el feto temprano goza de un tipo de estatus moral inferior, sobre todo si está dentro de los planes de la mujer llevar a término su embarazo, y de un valor de existencia, debido a que el desarrollo apropiado de fetos humanos es una condición necesaria para la reproducción de la especie.

BIBLIOGRAFÍA

- Boonin, David, *A defense of abortion*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003.
- DiSilvestro, Russell, *Human capacities and moral status*, Nueva York, Springer, 2010.

- Feinberg, Joel, “Is there a right to be born?”, en Joel Feinberg [comp.], *Rights, justice and the bounds of liberty*, Princeton Nueva Jersey, Princeton University Press, 1980.
- George, Robert y Christopher Tollefsen, *A defense of human life*, Nueva York, Doubleday, 2008.
- Harman, Elizabeth, “Creation ethics: the moral status of early fetuses and the ethics of abortion”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 28, núm. 4, 1999.
- Kamm, F. M., *Creation and abortion: a study in moral and legal philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Karpowicz, P., C. Cohen y D. van der Kooy, “Is it ethical to transplant human stem cells into nonhuman embryos?”, en *Nature Medicine*, vol. 10, núm. 4, 2004.
- Lemaitre Ripoll, Julieta, “By reason alone: Catholicism, constitutions and sex in the Americas”, en *ICON*, vol. 10, núm. 2, 2012.
- Nusbaum, Martha C., *Las mujeres y el desarrollo humano*, trad. de Roberto Bernet, Barcelona, Herder, 2002.
- Tooley, Michael, “In defense of abortion and infanticide”, en Joel Feinberg, *The problem of abortion*, 2ª ed., Belmont, Wadsworth Publishing Company/A Division of Wadsworth, Inc. 1984.
- Warren, Mary Anne, *Moral status, obligations to persons and other living things*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Lamas, Marta, “El laicismo y los derechos sexuales y reproductivos”, en Rodolfo Vázquez, [coord.], *Laicidad, una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, 2007.
- Lemaitre Ripoll, Julieta, “Laicidad y resistencia”, en *Para entender y pensar la laicidad*, México, IJ-UNAM, 2013 (Col. Cuadernos Jorge Carpizo).
- Luna, Florencia y L. F. Salles Arleen [comps.], *Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos*, México, FCE, 2008.

IV. DIGNIDAD Y DERECHOS LINGÜÍSTICOS

*Sandra Anchondo Pavón**

*Martha de Haro Romo***

INTRODUCCIÓN

En *Justicia para erizos*, Ronald Dworkin encuentra dos requerimientos, indispensables por igual, para la comprensión de una vida humana digna: el autorrespeto y la autenticidad. Sin estos dos contenidos el concepto de dignidad queda vacío, pero sobre todo podemos decir que sin ellos nadie consigue vivir una vida plenamente humana. La intención del presente capítulo es la de explicar estos dos componentes —autorrespeto y autenticidad— a la luz de la lengua como un valor nuclear para todas las culturas y todas las personas, pero también como un prerrequisito para la justicia social. Dicho de otro modo, habremos de argumentar que sin justicia lingüística es imposible hablar de autorrespeto o autenticidad, pues sin ella no puede haber una identificación cultural sana. La elección de la lengua como un “valor nuclear” que de algún modo articula el autorrespeto y la autenticidad no es arbitraria. En primer lugar, aseguramos, junto con Skutnabb-Kangas que “el lenguaje y las lenguas son un aspecto esencial —tal vez el aspecto más esencial— de la existencia humana”.¹ Esto, en nuestra

* Profesora de la Universidad Panamericana (sanchondo@up.edu.mx).

** Profesora de la Universidad Panamericana (marthadeharo@gmail.com).

¹ Skutnabb-Kangas Tove, *Linguistic genocide in education or worldwide diversity and human rights?*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2012, p. 6.

opinión, se debe a dos causas principales: a que la lengua conforma la identidad, y a que la lengua tiene un “valor” más allá de su utilidad.

A través de la preferencia por las lenguas dominantes y de la discriminación lingüística institucionalizada en algunos países latinoamericanos, se han impuesto modos de ver la vida a ciertos grupos y personas que, forzados a abandonar su propio modo de vida, quedan sin posibilidad de plantearse decisiones significativas de manera libre. Nos centraremos en el caso particular de los pueblos y las lenguas indomexicanas, aunque más allá de las peculiaridades y sutilezas de cada pueblo, la discusión podría extenderse a toda Latinoamérica, pues afirmamos que “los problemas causados por la devaluación de la propia lengua materna son endémicos a las comunidades indígenas de todo el mundo. Éstos no son voluntarios, sino que son causados por la dominación de una lengua sobre la otra”.² Al tratarse de una imposición violenta, se ponen en entredicho valores políticos comúnmente aceptados desde el liberalismo, tales como son la igualdad y la libertad.

Para llevar a cabo nuestros objetivos, comenzaremos por especificar las nociones de autorrespeto y autenticidad siguiendo la tradición liberal de Rawls y Dworkin y las ligaremos con la lengua como un valor transversal insustituible. En seguida, profundizaremos en la idea de que la lengua es un valor nuclear para la constitución de la identidad y de la propia visión de mundo, más allá de su mero uso instrumental como vehículo de comunicación. Para ello, recurriremos una vez más a la tradición heredera de Rawls, aunque ahora referiremos a las observaciones de Sandel y Kymlicka respecto a la necesidad de que ese “yo” rawlseano de la posición original, se vea complementado por su relación con la comuni-

² David A. Hough, Ram Bahadur Thapa Magar y Amrit Yonjan-Tamang, “Privileging indigenous knowledges: empowering multilingual education in Nepal”, en T. Skutnabb-Kangas [ed.], *Social justice through multilingual education*, Bristol, Multilingual Matters, 2009, p. 161.

dad (en específico, pensamos en la comunidad de habla como un elemento significativo para la constitución del sujeto, y de la vida política participativa a la que aspira el liberalismo democrático). Una vez que se ha dibujado el estado de la cuestión hablaremos de la injusticia lingüística y menosprecio histórico que han sufrido las lenguas originarias, y que se sigue perpetuando por medio de políticas públicas homogeneizantes abiertamente castellanizantes. Explicaremos cómo estas dinámicas de exclusión se fundamentan en la falsa idea de la superioridad de una lengua sobre otra, e impiden la formación del respeto por uno mismo y la vida auténtica de ciertas personas y grupos. Por último, esbozaremos las posibles soluciones que se han propuesto al problema, mencionando las ventajas y limitaciones de cada una. Nuestro objetivo final no es dictar una salida absoluta, sino plantear las coordenadas del conflicto, apuntalar hacia distintas resoluciones, y, sobre todo, invitar al diálogo.

AUTORRESPECTO Y AUTENTICIDAD EN LA TRADICIÓN LIBERAL

La noción del respeto a uno mismo como uno de los bienes primarios básicos se la debemos a Rawls.³ De acuerdo con este autor, el autorrespeto tiene dos vertientes: la convicción del valor de la propia vida, y la certidumbre de que los propios planes pueden ser alcanzados:

Podemos definir el respeto propio (o la autoestimación) en dos aspectos. En primer lugar [...] incluye el sentimiento en una persona de su propio valor, su firme convicción de que su concepción de su bien,

³ Si bien existe toda una tradición filosófica antes de Rawls que enfatiza la importancia del respeto a uno mismo (por ejemplo en Kant, Hegel y Fichte), nos parece que Rawls es el primero en introducirlo como bien primario y desde el debate político.

su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo. Y, en segundo lugar, el respeto propio implica una confianza en la propia capacidad, en la medida en que ello depende del propio hacer, de realizar las propias intenciones. Está claro, pues, por qué el respeto propio es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y en el cinismo.⁴

El autorrespeto consiste en considerar valiosa y darle importancia objetiva a nuestra vida y actuar en consecuencia; está relacionado con el concepto que las personas crean sobre sí mismas. Existen ciertas condiciones sociales que propician o socavan el autorrespeto, pues para formar una imagen sana de nosotros mismos es necesario “ver que nuestra persona y nuestros actos son apreciados y confirmados por otros, que son, a su vez, estimados y de cuya compañía gozamos”.⁵ El tema del respeto propio, los requisitos para que éste se forme de una manera suficiente, y las repercusiones de su carencia no son, pues, una cuestión exclusiva del ámbito de lo privado, o de la formación de los individuos en el contexto familiar; al contrario, la creación de instituciones, bases sociales y dinámicas políticas que propicien el autorrespeto es una cuestión que atañe al Estado.

En palabras de Dworkin, el principio del autorrespeto se comprende como el imperativo de que “cada persona debe tomar su propia vida en serio: debe aceptar que es un asunto de importancia el que su vida sea una labor exitosa en lugar de una oportunidad perdida”.⁶ Tanto Dworkin como Rawls introducen el tema del autorrespeto en el seno de la discusión por los requisitos mínimos

⁴ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, FCE, 1995, pp. 398 y 399.

⁵ *Ibid.*, p. 399.

⁶ Ronald Dworkin, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, p. 203.

para una vida digna. Parece, pues, que es necesario tener respeto por uno mismo para construir un plan coherente y apreciable de vida.

Una vez que el autorrespeto ha sido explicado, Dworkin menciona que es necesaria una segunda condición, para aceptar la responsabilidad de identificar y perseguir los bienes y valores que libremente consideramos para la construcción de una narrativa vital congruente: “Cada persona tiene una responsabilidad especial y personal de identificar lo que considera el éxito en su propia vida; tiene una responsabilidad personal de crear esa vida a través de un estilo o narración coherente que él mismo hace suyos”.⁷ A esa narrativa genuina, Dworkin la llama autenticidad. Esta narración, pensamos nosotras, es obvio que estará a su vez estructurada en una lengua en específico y atravesada por diversos valores y saberes interconectados con ella. La estructuración de esta narrativa en una lengua o en otra no es tampoco neutral o indiferente, pues

cuando alguien asocia determinada lengua o lenguas a su plan de vida, los proyectos que emprende, las relaciones que entabla o los derechos y libertades de que disfrutan pasan a multiplicar su valor subjetivo si son realizadas en esa lengua o lenguas (aquellas que son objeto de elección del hablante). Cuando la gente es forzada a mantener esas relaciones y proyectos exclusivamente en una lengua impuesta, disminuye la sensación de que vale la pena lo que están haciendo con sus vidas y su sentido de autonomía puede quedar lastimado.⁸

Esta idea de que la propia vida se construye a la manera de un relato coherente y racional es recurrente en la tradición liberal, pues se pone énfasis en el hecho de que es siempre una elección proyectiva, enraizada en las opciones reales del individuo y sus

⁷ *Ibid.*, p. 204.

⁸ Francisca Pou G., “Contra la lengua invisible. Una discusión sobre la relevancia normativo-legal de la pluralidad lingüística”, en *Isonomía*, núm. 19, 2003, p. 94.

elecciones racionales. Lo que no se ha dicho con la importancia necesaria, es que dicho relato y dichas elecciones se realizan en el marco de una comunidad lingüística determinada y que sin ella es imposible que se den. A excepción de Will Kymlicka, muy pocos liberales han señalado la importancia de la lengua y la cultura para el ejercicio de la libertad individual y la vivencia de una vida propiamente humana, una vida digna. Desde este autor, la pertenencia a un grupo cultural constituye un elemento determinante, sin el cual ningún individuo estaría en condiciones de realizar elecciones valiosas y significativas.⁹

De acuerdo con el pensamiento de Kymlicka, todo individuo parte de su pertenencia a una nación, entendida como una unidad cultural diferenciada, para decidir y para actuar.

La nación es un marco para la libertad del individuo, porque éste se considera inserto en una nación, y no puede concebir el desarrollo de su personalidad fuera de esta primigenia identidad. La nación es el presupuesto de la libertad de las personas, de donde deriva la falta de sentido de contraponer libertad y nacionalismo, como hacen algunos liberales.¹⁰

Las elecciones, así lo sostenemos nosotras siguiendo a Kymlicka, se hacen desde una cultura y una lengua determinadas y no tan sólo desde una perspectiva puramente individual.¹¹ Sería ingenuo pensar que la libertad de elección, la libertad de acción, la libertad de expresión y el sentimiento mismo, la creencia de ser un agente

⁹ Juan Antonio Serrano S., “Límites del multiculturalismo de Kymlicka para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas”, en *EN-CLAVES del Pensamiento*, año II, núm. 3, 2008, pp. 27-45.

¹⁰ Ramón Soriano y Juan Jesús Mora, “Estudio preliminar”, en Will Kymlicka, *Estados, naciones y culturas*, Córdoba, Almuzara, 2004, p. 16.

¹¹ Esto no quiere decir ni que no sea el individuo quien decida en última instancia, ni tampoco que esté culturalmente determinado en absoluto. Simplemente hacemos énfasis en la tensión irrenunciable de los conceptos individuo-comunidad, sobre todo pensando en la distinción.

libre nada, o poco, tienen que ver con la comunidad lingüística en la que el individuo vive y se desarrolla: “El liberalismo tiene como principio la elección individual, pero ésta no puede realizarse fuera del significado cultural que las personas prestan a sus prácticas”.¹²

Desde Kymlicka, la libertad depende de la existencia de una lengua y cultura compartidas y de ciertos significados culturales específicos.¹³ Dicho de otro modo, la libertad no se da en abstracto, sino siempre situada dentro de un contexto cultural-lingüístico delimitado. Nuestro contexto de elección individual consiste en la gama de opciones que imaginamos y que, de hecho, tenemos gracias a la cultura en la que vivimos: “la autonomía individual no se ejerce en el vacío, sino que necesita de un contexto del que nutrirse, lo que, lejos de estar la pertenencia cultural en tensión con la libertad, resulta ser lo que hace significativa a esta última”.¹⁴ La lengua y la cultura no constituyen solamente una plataforma para la elección libre de nuestros modos de vida o nuestro concepto de bien, sino que en gran medida también determinan los resultados de ésta. Así, un modelo de Estado que tome en cuenta la libertad como un valor fundamental, habrá de tomar esto en consideración.

Sólo las elecciones verdaderamente libres, o al menos aquellas que alcanzan un grado de libertad satisfactorio, son susceptibles de la exigencia de responsabilidad del agente. Esta construcción personal de un programa de acción coherente en el mundo, tal como lo están pensando Rawls, Dworkin y Kymlicka, no se puede hacer sin autorrespeto e identidad lingüística sana, y sin esto no se le puede exigir a los agentes responsabilidad moral o social en estricto sentido. Lo explica Dworkin en *Los derechos en serio* cuando dice que los principios de justicia no tienen una existencia objetiva

¹² *Ibid.*, p. 19.

¹³ Cfr. Federico Pérez, “Will Kymlicka: la defensa del nacionalismo minoritario”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 4, 2007, pp. 61-77.

¹⁴ Pou, *op. cit.*, pp. 90-91.

[...] pero suponen al menos que: “los hombres y mujeres tienen la responsabilidad de organizar juicios particulares sobre cuya base actúan en un programa de acción coherente”.¹⁵

LENGUA MATERNA, CULTURA Y VISIÓN DE MUNDO, UN NEXO INDISOLUBLE

En este apartado, explicaremos a fondo la relación entre lengua, pensamiento y cultura, esto para reforzar la premisa de que la lengua no es un elemento cultural intercambiable o neutral, sino que su peso en la vida social es tal, que configura la visión de mundo de sus hablantes.

La tradición que ha reivindicado el valor de la lengua más allá de su mero origen funcional tiene su origen en el romanticismo alemán, específicamente en las posturas de los filósofos Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder, aunque no fue sino hasta la obra de Humboldt, que sus postulados contaron con algún tipo de evidencia empírica que la sustentara.

Hamann dedicó parte de su obra a la estrecha relación entre pensamiento y lenguaje. En su *Ensayo sobre una cuestión académica*, iluminó las diferencias entre las distintas lenguas, las cuales, a su entender, tenían claros paralelismos en el pensamiento de los individuos que las hablaban. Para Hamann, cada lengua implica un modo de pensar el mundo que le es propia, por lo que si se pretende adoptar una segunda lengua, no basta con aprender simplemente las palabras o las frases que refieran a los objetos, sino que habrá que acomodar el pensamiento para que éste se adecue a los moldes lingüísticos de la lengua en cuestión: “Quien escriba en una lengua extranjera debe acomodar su modo de pensamiento a ella como un amante”.¹⁶

¹⁵ Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 247.

¹⁶ Johann Georg Hamann, “Essay on an academic question”, en *Hamann: writings on philosophy and language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 18.

Alumno de Hamann, J. G. Herder retomó las enseñanzas de su maestro, y las llevó al terreno de otra discusión: el del origen de la lengua. Herder apuesta en su *Ensayo sobre el origen de la lengua*, por un origen plenamente emotivo del lenguaje: el ser humano no comienza a hablar con el fin de expresar ideas, sino sentimientos, necesidades afectivas, etc. Este presupuesto implica que si el lenguaje tiene su origen en la emotividad, la fuente del pensamiento no era, como algunos pretendían, la universalidad de la razón, sino la espontaneidad del individuo.¹⁷ Hasta este punto, “el rasgo inconfundible que caracteriza el planteamiento de los diversos autores de esta tradición es, sin duda, la crítica a la concepción tradicional del lenguaje como mero instrumento para la designación de entidades extralingüísticas o para la comunicación de pensamientos igualmente prelingüísticos”.¹⁸ Ante esto, los autores proponen una concepción del lenguaje como “constructor” activo de nuestra visión de mundo, antesala de la racionalidad, y mediador con la otredad, que determina el tipo de experiencia de mundo que el individuo es capaz de alcanzar, así como su manera de concebir realidades últimas y nociones abstractas.

La crítica coincide en mencionar a Alexander von Humboldt como el más importante sistematizador de la teoría de la relatividad lingüística, pues a diferencia de sus predecesores, Humboldt contó con experiencia empírica acerca de la diversidad de las lenguas más allá del continente europeo, y pudo comprobar muchas de las hipótesis que algunos autores anteriores a él habían sostenido de manera teórica. Humboldt puso especial énfasis en la idea de que a cada lenguaje le subyace una perspectiva del mundo y

¹⁷ Cfr. Beek Wouter, *Linguistic relativism. Variants and misconceptions*, Universidad de Ámsterdam. En <https://staff.fnwi.uva.nl/b.bredeweg/pdf/BSc/20052006/Beek.pdf>, p. 8.

¹⁸ Cristina Lafont y Lorenzo Peña, “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico”, en *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, p. 191.

que lejos de ser una realidad objetiva, “la lengua no representa nunca los objetos, sino los conceptos que de ellos se forma el espíritu espontáneamente al crear lenguaje”.¹⁹ Las lenguas, asegura Humboldt en una expresión típica de su sistema, “abren al mundo”, pues “al ser constitutivas del pensamiento o de los conceptos, lo son igualmente de los objetos a que éstos remiten”.²⁰

Cabe resaltar una distinción importante de la tradición de la antropología lingüística: el que la lengua de las culturas delimite su experiencia no significa que los individuos o los pueblos tengan percepciones diferentes de una misma realidad, sino que realizan un proceso de categorización y racionalización de acuerdo con las estructuras propias de su lengua madre. Esto significa que culturas distintas habrán de tener nociones diferentes de bienestar, autoridad, comunidad, participación, etc., que serán irreductibles a las nociones que otra cultura pueda tener de ellas. Dentro de un país pluricultural, si la barrera de lenguaje se establece de un modo violento, ya sea negando el acceso a una formación plenamente bilingüe, ya sea propiciando el bilingüismo sustractivo estrictamente funcional, o la percepción de una sola lengua como dominante, no habrá participación, diálogo ni inclusión, en estricto sentido, en esa sociedad.

Todos estos autores fueron antecedentes teóricos de la propuesta de la antropología lingüística que nosotras vamos a retomar, y que se expresa en la famosa hipótesis relativista Sapir-Whorf, la cual podemos resumir en palabras del mismo Whorf como:

El principio de la relatividad lingüística significa que los usuarios de gramáticas marcadamente diferentes son encauzados [...] hacia diferentes tipos de observación y diferentes evaluaciones de actos

¹⁹ Von Humboldt Wilhelm, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la realidad*, trad. de Ana Agud, Madrid, Anthropos, 1990, p. 120.

²⁰ Lafont y Peña, *op. cit.*, p. 193.

similarmente externos; estos actos a partir de ese momento ya no son equivalentes pues los observadores llegan a visiones de mundo relativamente diferentes.²¹

De acuerdo con esta hipótesis, la adquisición de una lengua —la que llamamos materna— no sólo implica el aprendizaje de ciertas palabras y estructuras gramaticales, sino toda una manera particular, irremplazable e irrevocable de concebir el mundo. Cualquier conocimiento que el individuo pueda adquirir de la realidad, una vez pasada la llamada etapa lingüística de adquisición, estará mediado por elementos obtenidos de la lengua materna, tales como la segmentación de las diferentes realidades en correspondientes categorías gramaticales; la comprensión de la temporalidad según los tiempos verbales que existan en su lengua, etc. La adquisición de dichas categorías lingüísticas, que pasan a ser categorías epistemológicas, no se da, como es evidente, de manera aislada, sino siempre grupal.²²

Así pues, al adquirir una lengua, se hereda en el mismo acto la “visión de mundo” de la cultura de la que se forma parte; este conocimiento (aunque sea inconsciente) moldea la perspectiva del individuo respecto a su realidad y lo hace acceder al conocimiento de una forma particular e irreductible a cualquier otra.

Grandes pensadores, como el mismo Whorf o Wittgenstein, han puesto énfasis en el hecho de que no hay acceso al mundo que no esté mediado por la lengua, no hay conocimiento que escape a la cualidad intrínsecamente lingüística del ser humano: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”.²³

²¹ Benjamin Lee Whorf, *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956, p. 221.

²² De ahí que los derechos lingüísticos sean derechos *sui generis*, que se mueven siempre a caballo entre los derechos individuales y los colectivos.

²³ Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico*, trad. de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 2002, prop. 5.6.

Los autores de esta tradición critican la concepción tradicional del lenguaje como mero instrumento para la designación de entidades extralingüísticas o para la comunicación de pensamientos igualmente prelingüísticos”,²⁴ como bien dice Cristina Lafont. Ante esto, se propone una concepción del lenguaje como “constructor” activo de nuestra visión de mundo, antesala de la racionalidad, y mediador con la otredad.²⁵

De este breve recorrido conceptual, podemos concluir junto con Stavenhagen que:

El idioma [...] no es tan sólo un medio de comunicación, sino también un elemento esencial para la estructuración de los procesos mentales y la aportación de significado al entorno natural y social de cualquier persona. Una comunidad idiomática es también una comunidad epistemológica, es decir, vincula a las personas mediante su participación en un medio común y en unos conocimientos compartidos. Las comunidades que poseen un idioma indígena proporcionan a sus miembros toda la gama de significados culturales que conlleva el uso de un idioma común.²⁶

Esta gama de significados, como hemos querido demostrar, es irreductible a los criterios de otra lengua pero, además, configura de un modo fuerte y significativo la identidad de los individuos y de los pueblos, pues media todas sus experiencias interpersonales.

²⁴ Lafont y Peña, *op. cit.*, p. 191.

²⁵ Aunque advertimos los problemas derivados del relativismo lingüístico respecto al posible relativismo moral y otras complicaciones filosóficas, nos parece casi innegable que la lengua materna determina la propia cosmovisión y que de hecho pueda marcar la cognición de la persona de manera indeleble.

²⁶ Rodolfo Stavenhagen, *Derechos humanos y cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión*, ONU 2002. En <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1>, p. 59.

IDENTIDAD CULTURAL: COMUNIDAD DE HABLA,
MUNDO Y LENGUA

Aclarar la cuestión acerca de la identidad cultural no es cosa fácil. Partiremos de la definición funcional de cultura que ofrece Kymlicka precisamente porque enfatiza la importancia del lenguaje y se desentiende de considerar las costumbres como elemento prioritario. Este autor entiende cultura como una “comunidad intergeneracional más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas”.²⁷ De entrada, sabemos que la identidad cultural es un constructo temporal y dinámico; se va formando a lo largo del tiempo y consta de elementos diversos. Como lo afirma Amartya Sen “una persona pertenece a muchos grupos diferentes (de género, clase, lenguaje, profesión, nacionalidad, comunidad, raza, religión y así sucesivamente)”²⁸ y son éstos los que van conformando su identidad. Sen, sin embargo, también afirma que “los imperativos que podemos asociar con nuestra humanidad no pueden ser mediados por nuestra pertenencia a colectividades menores”,²⁹ pues los grupos que Sen considera significativos, tienen carácter de universalidad. La postura de Sen nos sirve aquí de contraste, pues en este punto nosotras discrepamos y en cambio afirmamos que existen ciertas esferas cercanas que determinan de manera más fuerte que otras la identidad de un individuo. Es decir, hay “colectividades menores” que sí tienen un mayor peso en la constitución de la identidad personal, pero no sólo esto, sino que las estimamos, pues configuran formas de vida valiosas que las personas libremente pueden elegir como tales.

²⁷ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carmen Castells, Barcelona, Paidós, 1996, p. 36.

²⁸ Amartya Sen, *La idea de la justicia*, trad. de Hernaldo Valencia, Madrid, Taurus, 2015, p. 277.

²⁹ *Ibid.*, p. 171.

Michael Sandel, hablando acerca de la conformación de la identidad, y en el contexto de su crítica al “yo desvinculado” de John Rawls y la posición original, se pregunta si es posible concebirse a uno mismo como un individuo escindido de sus propios deseos y vínculos. Al respecto, Sandel contesta que:

No creo que podamos, al menos no sin costo alguno para aquellas lealtades y convicciones cuya fuerza moral consiste en parte en el hecho de que vivir de acuerdo con ellas, es inseparable de la comprensión de nosotros mismos como los individuos particulares que somos como miembros de esta familia o de la comunidad o nación o personas, como portadores de esta historia, como ciudadanos de esta república.³⁰

Así, por tanto, resulta que desde esta concepción, los individuos se encuentran fuertemente enraizados a ciertos grupos cercanos que van construyendo la identidad y la noción de una vida auténtica.

En general, nuestra postura es más cercana a la de los llamados “comunitaristas”, como la de Michael Sandel, y es prácticamente incompatible con la propuesta de Sen, ya que “consideran que las personas están ‘incrustadas’ en papeles y relaciones sociales particulares. Estos yoes incrustados [...] heredan un modo de vida que define lo que es bueno para ellos. En vez de ver las prácticas grupales como el producto de las elecciones individuales, los comentaristas consideran a los individuos el producto de prácticas sociales”.³¹ Aludimos aquí a este contraste para ilustrar que la práctica social que por excelencia vincula a las personas entre sí, y transmite los valores y el conocimiento de las culturas a las generaciones posteriores es, sin duda, la práctica lingüística.

³⁰ Michael Sandel, “The procedural republic and the unencumbered self”, en *Political Theory*, vol. 12, núm. 1, 1984, p. 90.

³¹ Will Kymlicka, “El nuevo debate sobre los derechos culturales”, en *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003, p. 31.

Es posible reconocer muchos y muy variados elementos que conforman nuestra identidad; algunos más importantes que otros. No estamos diciendo que la individualidad de la persona se juega toda en el terreno de la lengua pero, ciertamente, afirmamos que la lengua es el elemento transversal que nos permite interpretar el mundo, armar nuestra propia narrativa vital e incluso ser capaces de entender las historias de los demás. Como lo afirma Francisca Pou,

La lengua es a veces tan central a los proyectos vitales de las personas que éstas pueden llegar a verla no sólo como algo que valoran, sino como algo que afecta su *identidad* como personas. Sin duda esta especial relación lengua-identidad tiene que ver con la capacidad de la lengua para situarnos en el tiempo y el espacio, para hacernos sentir parte de agentes colectivos y situarnos en la historia.³²

No por nada Jerzy Smolicz, Tove Skutnabb-Kangas, Joshua Fishman y otros expertos en la materia, están de acuerdo en mencionar a la lengua como uno de los componentes más indiscutibles tanto de la identidad individual, como de la colectiva. Consideramos, además, que una de estas esferas significativas de las que hablábamos antes, que configuran de manera fuerte la identidad, y aseguran la autenticidad de una vida digna, es la de la comunidad de habla, puesto que la lengua forma parte de aquellos elementos identitarios que “han sido aprendidos en la infancia temprana (y eso) los dota de un carácter especial, que no es el mismo de aquellos rasgos adquiridos después”.³³

Lo que proponemos en el fondo, en este escrito, es una ampliación del concepto estándar de bienestar, en el que se incluyan entre los recursos fundamentales y más significativos, los recursos

³² Pou, *op. cit.*, p. 95.

³³ Tove Skutnabb-Kangas, “Multilingual education for global justice: issues, approaches, opportunities”, en Skutnabb-Kangas, *Social justice...*, p. 52.

comunicativos como bienes con valor en sí mismos.³⁴ Sólo bajo estos criterios de justicia puede formarse una identidad lingüística saludable.

Dijimos antes que el papel de la “lengua materna” como estructura formadora de la visión de mundo era irreductible e insustituible. Mencionamos también que una esfera particularmente significativa para la conformación de la identidad, era la “comunidad de habla”. Antes de continuar, habrá que precisar lo que se entenderá por estos dos conceptos.

Existen diversos criterios para determinar qué es la lengua materna. Tove Skutnabb-Kangas habla de al menos cuatro de ellos: 1) el origen (la lengua que aprendes primero); 2) la identificación (la lengua con la que te identificas como hablante nativo o con la que los demás te identifican); 3) la competencia (la lengua que conoces mejor); y 4) la función (la lengua que más usas).³⁵ Para efectos de este trabajo, seguiremos a Skutnabb-Kangas, apostando por un criterio mixto: la lengua materna va a ser la que aprendas primero en el orden del tiempo y con la que te identifiques como hablante.

³⁴ “Las singularidades de lo lingüístico no son inmediatamente aparentes cuando uno aborda el punto que ha centrado la mayor parte del debate general: la exploración de los vínculos entre reconocimiento cultural y autonomía e identidad individual. Por el contrario, de la lengua parece poder predicarse, casi automáticamente y con especial intensidad, la totalidad de lo que subrayan los argumentos que destacan el valor de la pertenencia cultural desde la perspectiva referida. De las lenguas puede decirse, como se dice respecto de la cultura en general, que son muy importantes para el adecuado ejercicio de la autonomía individual, en tanto operan como contextos que dan sustancia y significación a las opciones que los individuos pueden decidir incorporar a su plan de vida, que son un elemento central en la definición de la identidad de las personas, que son valiosas no sólo en tanto contexto, sino como elemento integrante de un plan de vida elegido, o que para sus hablantes tienen una dimensión valiosa adicional a la de ser un medio para acceder a otros bienes, relacionada con su carácter de creación o logro humano de la que ser partícipe tiene sentido por sí mismo.” Francisca Pou G., “Constitucionalismo y derechos lingüísticos en América Latina: una discusión preliminar”, en *SELA*, núm. 95, 2011, pp. 7 y 8.

³⁵ Cfr. Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 106.

En cuanto a la comunidad de habla, habremos de comprenderla como un “conjunto de hablantes que comparten efectivamente, al menos, una lengua, pero además un conjunto de normas y valores de naturaleza sociolingüística: participan en unas mismas actitudes lingüísticas, unas mismas reglas de uso, un mismo criterio a la hora de valorar socialmente los hechos lingüísticos, unos mismos patrones sociolingüísticos”.³⁶ Resulta claro el elemento sociopolítico implicado en este concepto; la comunidad de habla no se habrá de definir en términos puramente lingüísticos, sino que tiene que ver por una parte con el reconocimiento de una norma o modelo de conducta y, por otra, con la autoidentificación del hablante como parte de un grupo determinado que configura su visión de mundo y su identidad siempre en colectivo. De acuerdo con Alessandro Duranti, la comunidad de habla depende en gran parte de “los aspectos emergentes y cooperativamente alcanzados del comportamiento como medios de establecer lazos de solidaridad en el desarrollo de la vida social”.³⁷

Hay quienes piensan que la pregunta por la relación entre lengua e identidad es un sinsentido, ya sea que lo sostengan desde un enfoque neoliberal no especialista (a la economía neoliberal sólo le importan las culturas cuando éstas puedan entrar al mercado y representen un potencial negociador; si una cultura no es apta para entrar al juego del libre mercado, o es ajena a las prácticas de intercambio, resulta indiferente su existencia o desaparición. Desde un punto de vista antropológico, la posición neoliberal no reconoce una relación significativa entre lengua, cultura y etnicidad, por lo que no habría una razón de peso para pugnar por su conservación); desde una posición posmoderna no-nominalista (las lenguas ma-

³⁶ Francisco Moreno Fernández, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1998, p. 23.

³⁷ Alessandro Duranti, “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, en *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*, vol. 4: El lenguaje: contexto socio-cultural, 1992, p. 26.

ternas no existen en sí, son una creación desde la alteridad) o desde la trinchera de aquellos “archivistas” que únicamente documentan las lenguas, pero no se interesan en mantenerlas vivas desde una posición política determinada.³⁸ Nosotras, sin embargo, pensamos que la lengua, como constructora de la identidad, está relacionada en primera instancia con el autorrespeto y la autenticidad, pues siendo parte de un grupo social y lingüístico reconocido, es que nos formamos como agentes responsables y como sujetos políticos, y gozamos de los requerimientos de una vida digna. Además de esto, retomamos la enseñanza de la antropología lingüística en lo referente a la lengua como el medio a través del cual configuramos nuestra visión de mundo, y nos abrimos a la otredad, y asumimos que “ningún otro rasgo identitario representa al mismo tiempo una garantía tan clara de continuidad cultural y una herramienta tan poderosa de revisión cultural (como la lengua).”³⁹

Afirmamos antes que las lenguas tienen por sí mismas un “valor” que sobrepasa su mera utilidad como vehículo de comunicación. Esto se debe, en nuestra opinión, a que la lengua en su uso público, su reconocimiento, sus significados sociales, etc., tiene un valor político, puesto que

el lenguaje se ha convertido en un medio importante para la lucha contra las hegemonías y para la búsqueda de la autodeterminación en varios niveles: psicológico, educativo, político. La lengua es central para ver, interpretar, comprender y cambiar el mundo, y de hecho para la creación del mismo, por ello, la lengua es central para la identidad cultural y étnica de la mayoría de los grupos.⁴⁰

Hay quienes han intentado subestimar el valor de las lenguas maternas, incluso algunos investigadores han dicho que éstas no existen, no son importantes para la gente que las habla, o que no re-

³⁸ Cfr. Skutnabb-Kangas, “Multilingual education...”, pp. 45ss.

³⁹ Pou, “Contra la lengua...”, p. 108.

⁴⁰ Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 202.

presentan un elemento importante en la conformación de la identidad.⁴¹ En general, lo que pretenden es invisibilizar a los hablantes de lenguas no hegemónicas, para sacar de la mesa del debate la cuestión de la justicia lingüística, ya que “cuando el lenguaje se constituye en el núcleo de una cultura étnica o minoritaria, y donde el sistema ideológico de la mayoría dominante es el monismo lingüístico, las oportunidades personales para construir un sistema étnico personal, se vuelven mucho más problemáticas”.⁴²

Al rechazar estas posturas, Jerzy Smolicz propone su famosa teoría de los *core values*, valores nucleares de las sociedades, que conforman de manera fundamental e insustituible, los sistemas ideológicos de las culturas, y sirven como valores de identificación que son simbólicos para el grupo.⁴³ Estos valores nucleares no son intercambiables, y constituyen el puente necesario entre los sistemas sociales y culturales del grupo; sirven para identificar al conjunto como una realidad distinta de otras comunidades étnicas, religiosas, científicas, etc. En opinión de Smolicz, el valor nuclear por excelencia es la lengua: “La lengua es más que un medio de comunicación y expresión, y es más bien el símbolo de una identidad étnica y un valor que define y que actúa como un prerrequisito para una integración grupal auténtica”.⁴⁴ Así pues, la lengua no es sólo “otro componente” de las culturas, es más bien el núcleo y eje transversal de las identidades culturales, además de que tiene un “valor” intrínseco para éstas, más allá de ser el medio de comunicación más eficaz. Aunque así no lo fuera, la lengua seguiría constituyendo un bien a ser procurado, pues funge como un elemento de identificación tanto de manera interna, como externa.

⁴¹ Cfr. Skutnabb-Kangas, “Multilingual education...”, pp. 46ss.

⁴² Jerzy Smolicz, “Core values and cultural identity”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1, núm. 4, 1981, p. 88.

⁴³ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 88.

LENGUAS INDOMEXICANAS, ENTRE EL MENOSPRECIO
HISTÓRICO Y LAS POLÍTICAS CASTELLANIZANTES

Históricamente, los grupos y personas indomexicanas han desarrollado experiencias intersubjetivas con limitaciones de lenguaje, lo que ha impedido la articulación coherente de una visión de mundo a partir de principios enraizados en su lengua.⁴⁵ De conseguir dicha articulación, habrían de hacerlo a través de una narrativa vital auténtica (y por lo tanto susceptible de exigencias morales, políticas y sociales), que se pueda construir de manera libre y coherente. Esta narración estará a su vez atravesada por diversos valores y saberes interconectados con la lengua y con lo que ésta tiene de interpersonal. La injusticia histórica, institucional y sistematizada de la que han sido víctimas los pueblos indomexicanos les ha impedido construir un concepto respetable sobre ellos mismos, pues el vehículo que poseen para crear la narración sobre uno mismo —su lengua— ha sido menospreciada por las políticas públicas asimilacionistas y castellanizantes desde principios del siglo pasado de manera institucionalizada,⁴⁶ pero desde tiempos de la Colonia *de facto*.⁴⁷ Este ambiente de discriminación lingüística excluye a un

⁴⁵ Aunque tampoco se ha logrado que consigan un dominio del español que más o menos les permita articularla o que puedan tener la libertad de elegirlo como su lengua de preferencia, más allá de las cortapisas políticas, sociales y culturales de las que han sido víctimas.

⁴⁶ Baste con pensar en las políticas de aculturación propuestas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde su intención de apoyo a las personas y grupos indígenas de 1948 a 1970, las políticas educativas y la falta de institutos para la formación de maestros indígenas y traductores.

⁴⁷ Se sabe que durante la estancia de los españoles en lo que hoy es nuestro territorio, algunos de ellos, especialmente los frailes franciscanos, aprendieron las lenguas indígenas, fueron doctos en ellas e incluso hicieron gramáticas y escribieron defensas de las mismas. Sin embargo, los misioneros se volcaron en esta tarea con el fin de convertir a los indios al cristianismo y no tuvieron interés de conservar las lenguas y los contextos lingüísticos en sí mismos, a excepción de Bernardino de Sahagún, en ningún caso.

gran sector de la población de la vivencia de una comunidad lingüística saludable. Como bien lo explica Rodolfo Stavenhagen:

Desde una perspectiva histórica [...] en las políticas de los Estados no se han reconocido o protegido siempre los idiomas hablados por los pueblos indígenas o las minorías lingüísticas. Por el contrario, la intención de las políticas lingüísticas, educativas y culturales oficiales ha sido a menudo la asimilación de esos grupos en la corriente principal del país, con la consiguiente pérdida de idioma y cultura. Ha sido únicamente en los últimos años cuando se ha percibido que con esos procesos se vulneraban los derechos humanos de los miembros de esas comunidades lingüísticas, y a veces se han considerado como una forma de etnocidio.⁴⁸

Este etnocidio que menciona Stavenhagen toma una forma especialmente destructiva cuando las poblaciones indígenas internalizan el menosprecio generalizado, y llegan a despreciar incluso su propia lengua. Existen diversos testimonios de personas y poblaciones indígenas enteras que han optado por no hablar la lengua de sus padres, ni transmitirla a las nuevas generaciones, pues, dado que deben mostrar cierto dominio de la lengua de prestigio para poder satisfacer sus necesidades fundamentales “dejan de transmitir la lengua a sus hijos con el fin de lograr movilidad social ascendente. Así, no necesariamente una lengua debe estar moribunda para ser considerada una lengua en peligro, sino que la interrupción en la transmisión intergeneracional de la lengua constituye una instancia de peligro”.⁴⁹ A la par de este fenómeno, suele surgir un sentimiento de vergüenza por la propia identidad étnica, pues ésta se vincula con el retraso y el fracaso social.⁵⁰

⁴⁸ Stavenhagen, *op. cit.*

⁴⁹ Silvia Hirsch, Hebe González y Florencia Ciccone, “Lengua e identidad: ideología lingüística, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes”, en *Indiana*, núm. 23, 2006, p. 108.

⁵⁰ *Cfr.* Rebeca Barriga y Claudia Parodi, “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, en *Las causas sociales de la desaparición y del manteni-*

Diversos estudios han mostrado y documentado el fenómeno del abandono voluntario de la lengua por causas ligadas a la violencia y la exclusión. Sólo por mencionar algunos ejemplos, citaremos el reporte de María Bertely, Gonzalo Saraví y Pedro Abrantes, para la UNICEF respecto a las identidades y derechos de los jóvenes indígenas, en el que se muestra que:

Muchos de los adolescentes... (y particularmente aquellos que residen en áreas urbanas) señalaron que hablar la lengua de sus padres en ciertos espacios era fuente de estigma, discriminación e incluso de vergüenza para ellos mismos, y muchos más reconocieron que directamente no habían aprendido a hablarla. Esto no significa un rechazo absoluto de la lengua indígena, ni mucho menos de la identidad indígena porque gran parte de estos mismos jóvenes manifestaron frustración ante la imposibilidad de dominar sus lenguas maternas. A pesar de reconocer la centralidad de la lengua en la identidad indígena y de no hablarla, la gran mayoría de ellos seguían reconociéndose como indígenas.

La lengua materna no se olvida, pero al hablar el español nos perdemos de aprender cosas. No dominamos bien la lengua wixárika [...]. Los que lo hablan claro son los ancianos o los marakame. (Adolescentes wixáritari de la Sierra Norte de Jalisco).⁵¹

Tania Carrasco, por su parte, al analizar la presencia de comunidades indígenas en la Ciudad de México, concluyó que: “Un tema recurrente en todos los grupos de enfoque fue que los niños se sienten avergonzados al escuchar a los padres hablar una lengua indígena. Éste es un rasgo común en los trabajadores migrantes urbanos de cualquier grupo étnico y se refuerza por la falta de valoración de las lenguas indígenas en los sistemas escolares urbanos”.⁵²

miento de las lenguas en las naciones de América. 49^a Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Sonora, 1997, p. 26.

⁵¹ María Bertely Busquets *et al.*, *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*, México, CIESAS-UNICEF, 2013, pp. 28 y 29.

⁵² Tania Carrasco V., “Identidad étnica y pobreza. Los indígenas en las ciudades de México”, en *Asuntos indígenas. Pueblos indígenas en áreas urbanas*, Copenhague,

La actitud lingüística negativa de los hablantes frente a sus propias lenguas y culturas son consecuencia del menosprecio histórico que han sufrido las lenguas indomexicanas y provoca la falta de autorrespeto en estas personas y pueblos. Lo dicho es reflejo de la posición sociopolítica y económica de estos grupos y la falta de respeto que los grupos dominantes (esto es, aquellos hispanoparlantes identificados con la cultura “occidental”) les han mostrado y no de una falla estructural lingüística de estas lenguas, no de su falta de valor objetivo, no de su incapacidad o poca utilidad para la comunicación.

Del estudio de Joshua Fishman⁵³ sobre el fenómeno de las actitudes lingüísticas podemos decir que hay al menos dos aristas interesantes en este análisis: 1) el estudio valorativo del hablante o juicio subjetivo y 2) la reacción valorativa de la comunidad hacia la lengua. En el caso concreto de los pueblos indomexicanos tenemos que 1) los hablantes jóvenes se avergüenzan en su mayoría de la lengua que hablan y 2) la sociedad ha producido actitudes estereotipadas que afectan la concepción de los indígenas incluso más allá de sus maneras de hablar.

Esta degradación de la que se habla repetidamente refiriéndose a la actitud de los indígenas respecto a la expresión de su propia lengua en contextos “no indios”, puede identificarse con lo que Rawls llama propiamente “vergüenza”: “Sentimiento que alguien experimenta cuando sufre una ofensa a su respeto propio o un ataque a su autoestima. La vergüenza es dolorosa, porque es la pérdida de un bien preciado.” El bien preciado del que habla Rawls en este caso puede pensarse como la pertenencia y el orgullo cultural que quedan menoscabados en una sociedad que constantemente humilla ciertas lenguas, y las identifica con el retraso.

Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, núms. 3-4, 2002. En http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/AI_3_4_02.pdf.

⁵³ Cfr. Joshua Fishman, *Sociología del lenguaje*, trad. de J. Carlos Moreno, Madrid, Cátedra, 1988.

Una de las principales fuentes de menosprecio, discriminación, vergüenza y autoestigmatización de los indígenas en México ha sido la educación formal institucional. A pesar de que las recomendaciones del primer Congreso de pueblos indios de Centroamérica, México y Panamá, llevado a cabo en enero de 1977 se centraron en reclamar la inexistencia de una “educación autóctona bilingüe”⁵⁴ y también a pesar de la creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) un año después, la realidad es que hasta la fecha en México no se ha conseguido una educación indígena bilingüe intercultural que realmente sea inclusiva y respetuosa de estas personas y pueblos.

Sirva recordar algunos de los problemas que hasta la fecha hemos enfrentado en el país:

1. El problema de la escrituración de las lenguas indígenas.
2. La falta de materiales educativos y el largo proceso de elaboración de los mismos.
3. La alta demanda de maestros indígenas y la falta de buenos programas de capacitación para los mismos.
4. La falsa idea de que una traducción de código lingüístico es suficiente, sin una adaptación cultural y discursiva.

Sin embargo, más allá de los problemas mencionados, nosotras creemos que la falta principal de este enfoque educativo consistió en la instrumentalización de la lengua indígena solamente como medio de instrucción (desvinculado de la valorización y promoción cultural).

En el caso de nuestro país, el encumbramiento del monolingüismo estuvo relacionado con las políticas mestizófilas propias del

⁵⁴ Cfr. Dora Pellicer, “Derechos lingüísticos en México: realidad y utopía”, en *XX Congreso Internacional de Latin American Studies Association*, Guadalajara, 1997. En https://d3gqux9sl0z33u.cloudfront.net/AA/AT/gambillingonjustice-com/downloads/226063/pellicer_DERECHOS_LINGUISTICOS_EN_MEXICO-REALIDAD_Y_UTOPIA.pdf, p. 5.

periodo posrevolucionario, y perduró hasta finales del siglo XX, época durante la cual “las profundas divisiones entre los mestizos fueron disimuladas por la ideología nacionalista del mestizaje, que planteaba una definición única y coherente de su identidad [...]. Esta definición [...] gozó de una aceptación más o menos general pues fue promovida incesantemente por el gobierno y por los intelectuales”,⁵⁵ que intentaban crear un discurso nacionalista por medio de la anulación de las diferencias culturales, en pro de una supuesta unidad nacional fundamentada en el español como “lengua oficial y única”. Las políticas a favor del mestizaje descansaban sobre la convicción de que:

La imposición de la lengua dominante se hace mediante un procedimiento sustitutivo: se intenta que esa lengua, al aprenderse, sustituya a la o las lenguas de los que la aprenden. Además, se asocia esa lengua imperial a una sociedad dominante que se va imponiendo para conseguir una creciente homogeneización, con el consiguiente arrinconamiento y minusvaloración de las culturas y lenguas ajenas a esa sociedad, presuntamente superior.⁵⁶

Después de la fiebre mestizófila y castellanizadora, las primeras propuestas de educación intercultural de los años setenta en el país propusieron un modo de castellanización indirecta a través de las lenguas originarias. Es decir, la lengua indígena servía de apoyo para imponer con mayor eficacia el castellano y la cultura dominante, se trataba de un bilingüismo transitorio que en el fondo caminaba hacia la desaparición progresiva de las lenguas indígenas y la expansión de la lengua dominante, supuestamente más apta para cumplir con las necesidades comunicativas de la realidad nacional.

⁵⁵ Federico Navarrete L., *Las relaciones interétnicas en México*, México, IIH-UNAM, 2004, p. 16.

⁵⁶ Juan Carlos Moreno Cabrera, *De Babel a Pentecostés. Manifiesto plurilingüista*, Barcelona, Horsori, 2006, p. 47.

Otro reclamo, que podríamos hacer a las políticas educativas supuestamente interculturales, consiste en denunciar la falta de un currículo verdaderamente intercultural, desde el supuesto de que una educación bilingüe no se determina por el uso de dos lenguas para la instrucción, sino que además de buscar los resultados educativos concretos del programa, debe al mismo tiempo contribuir a la preservación y rehabilitación de la lengua subordinada, minoritaria o débil. La organización del discurso y los modelos culturales de referencia tienen una relevancia fundamental en este sentido.⁵⁷ Como lo explica también Jesús Serna,

las políticas estatales de asimilación de los pueblos indígenas se han considerado etnocidas. A través de la resistencia cultural numerosos pueblos indígenas han logrado preservar elementos de su cultura y mantener su identidad étnica. La defensa de la lengua, la exigencia de que se apliquen programas de educación bilingüe en las regiones indígenas, programas de capacitación de maestros para sus propias gentes y contenidos curriculares que tomen en cuenta las culturas indígenas son aspectos fundamentales de esta trascendental demanda.⁵⁸

Ahora bien, dado que las actitudes de vergüenza son adquiridas y se relacionan con el significado social de las lenguas, podemos decir siguiendo a Fishman y aplicando su enfoque a la realidad indomexicana, que las valoraciones, producto de una situación socio-política injusta, han producido y siguen produciendo, en este caso, actitudes lingüísticas negativas hacia las lenguas originarias (como una forma de menosprecio cultural) y al mismo tiempo una actitud lingüística positiva hacia la lengua de prestigio.

Este menosprecio sistemático no sólo repercute en las preferencias “personales” o “comunales” de utilizar una lengua sobre otra.

⁵⁷ Cfr. Hamel Rainer E., “Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 5, 1995, p. 84.

⁵⁸ Jesús Serna M., *México, un pueblo testimonio: los indios y la nación en nuestra América*, México, CCyDEL-UNAM, 2001, p. 98.

De acuerdo con David A. Hough, Ram Bahadur Thapa Magar y Amrit Yonjan-Tamang, existen una serie de repercusiones tanto psicológicas como políticas derivadas del desprecio histórico y social de las lenguas, tales como la falta de aprecio por las culturas en general, sentimientos de inferioridad y humillación ante la cultura dominante, la negación de la propia lengua, menosprecio a uno mismo (tanto internalizado como exteriorizado), colonización de la mente (concepción de uno mismo de acuerdo con categorías externas, usualmente las occidentales), desarrollo educativo retrasado, aumento de deserción escolar,⁵⁹ etcétera.

INJUSTICIA LINGÜÍSTICA E IGUAL DIGNIDAD DE TODAS LAS LENGUAS

Es posible decir que se rompe la justicia lingüística, cimentada en el autorrespeto y la autenticidad, desde el análisis de las “causas” de la suplantación de una lengua por otra. Esto porque según lo explicaremos a continuación, no existe ni una razón lingüística para menospreciar una lengua o hablar de la preeminencia de una lengua sobre otra; o lo que es lo mismo, no existe una lengua que tenga una mayor o menor capacidad expresiva, ya que todas son óptimas por igual. Así pues, si la elección e imposición de una lengua sobre otra se da de hecho, las razones de esto habrán de obedecer a criterios políticos, de poder y supremacía de unos grupos culturales y no a criterios lingüísticos. Vayamos paso a paso.

Como bien lo menciona Juan Carlos Moreno Cabrera, la oligoglosia se ha erigido como la “ideología que justifica y promueve la imposición de un número reducido de lenguas a varias comunidades plurilingües”.⁶⁰ En nuestro país, esta ideología ha tomado la

⁵⁹ Cfr. David A. Hough, Ram Bahadur Thapa Magar y Amrit Yonjan-Tamang, “Privileging indigenous knowledges”, en Skutnabb-Kangas, *Social justice through multilingual education...*, p. 160.

⁶⁰ Moreno Cabrera, *op. cit.*, p. 80.

forma de políticas públicas castellanizantes, sobre todo en lo concerniente a la educación, las formas válidas de participación política, etc., pero puede expresarse de maneras más sutiles y enmascaradas.

De acuerdo con Moreno Cabrera, la oligoglosia echa mano de los siguientes argumentos para sostener la supremacía de unas lenguas sobre otras:

1. Las lenguas que predominan en el mundo son las más aptas para la comunicación.
2. La promoción de las lenguas minoritarias requiere una gran inversión de recursos sobre todo económicos.⁶¹
3. Las personas pueden aprender pocas lenguas a lo largo de su vida.

Para resolver esta discusión nos apegamos a la opinión del mismo Juan Carlos Moreno Cabrera y Tove Skutnabb-Kangas en lo referente a la “igual dignidad de todas las lenguas”.⁶² Según lo explica Moreno Cabrera, todas las lenguas del mundo pertenecen a la misma especie del sistema comunicativo y ello no impide que haya diferencias notables entre ellas.

Moreno Cabrera recalca que las propiedades universales de la facultad lingüística de nuestra especie se manifiestan en todas las lenguas humanas (incluso en el lenguaje de señas):⁶³

⁶¹ Pou Giménez insiste en sustituir la pregunta por los costos del desarrollo e implementación de políticas lingüísticas más igualitarias que las actuales, por la de la justicia. Lo que deberíamos preguntarnos, expresa Pou, es si las políticas propuestas serían redistributivas y en qué sentido lo serían. *Cfr.* Pou, “Contra la lengua...”, pp. 22.

⁶² Habrá que hacer una aclaración preliminar. Consideramos que la dignidad se predica en sentido estricto de las personas y de sus vidas. La lengua lo que tiene es un valor intrínseco, aunque adoptamos provisionalmente la expresión “la igual dignidad de las lenguas”, entendiendo dignidad en un sentido análogo precisamente para enfatizar el valor de las lenguas más allá de la mera utilidad comunicativa.

⁶³ *Cfr.* Juan Carlos Moreno Cabrera, *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, Madrid, Alianza, 2004, p. 43.

Todas las lenguas naturales del mundo presentes, pasadas y futuras, por pocas personas que las usen, son universales en tanto que son la manifestación perfecta de la facultad humana del lenguaje, que es universal. Al mismo tiempo, todas las lenguas del mundo, por muchas personas que las usen y por mucha extensión geográfica, social o cultural que tengan, son particulares, específicas y limitadas, porque no son más que una de las miles de formas posibles en las que se puede manifestar la facultad humana del lenguaje.⁶⁴

El mismo autor insiste en destacar las propiedades universales que definen todas las lenguas del *Homo sapiens sapiens*:

1. Todas las lenguas tienen un inventario limitado de sonidos vocálicos y consonánticos y unas reglas de combinación de los mismos para obtener unidades mayores denominadas sílabas.
2. Todas tienen un elenco de elementos mínimos con significado denominados palabras.
3. Las lenguas tienen mecanismos (composición, aglutinación o incorporación) para obtener palabras nuevas a partir de las ya existentes.
4. Tienen una serie de reglas de combinación sintáctica a través de las cuales se vinculan las palabras para obtener sintagmas y oraciones.
5. Contienen expresiones para informar, preguntar y ordenar.
6. Todas las lenguas tienen mecanismos lingüísticos para describir y narrar acontecimientos, para señalar las relaciones de sus hablantes con el entorno, para expresar razonamientos y para expresar lo imaginado o soñado.
7. Están abiertas a la excelencia estética de los mensajes.
8. Todas conocen la connotación.⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁵ *Loc. cit.*

Si esto es así es porque la totalidad de las lenguas, en tanto que manifestaciones diversas, pero directas, de la facultad del lenguaje, son igualmente valiosas, pues todas ponen de manifiesto la capacidad humana del lenguaje, por más que cada una lo haga de un modo original y único. Como hemos dicho, desde la lingüística es posible afirmar, sin lugar a dudas, que no existe una sola lengua que, en sí misma, sea más apta que otra, o que tenga una mayor capacidad expresiva que las demás. Lo que es cierto, es que las funciones sociales de las lenguas están determinadas, sobre todo, por aspectos extralingüísticos, como los intereses de las élites,⁶⁶ pero no por la capacidad comunicativa de la lengua en sí. En este sentido, “la visibilidad relativa y el valor percibido de varias lenguas tienen menos que ver con las lenguas por sí mismas y por los hablantes, y más con las relaciones ideológicas, políticas y económicas entre los hablantes de las lenguas respectivas y los estados en los que viven”⁶⁷.

Dijimos antes que todas las lenguas son universales e igualmente aptas para la comunicación de las cosas humanas, porque son manifestación directa de la capacidad lingüística de la especie, pero son particulares en la medida en que representan solamente una concreción de esa capacidad entre miles de posibilidades más. Es justamente por eso que perder una lengua es perder una ventana única “de acceso al estudio de los mecanismos y propiedades de algunos aspectos de la mente humana”⁶⁸ y también representa una pérdida cultural (individual y colectiva) irrecuperable con implicaciones importantes en la vida de las personas y de los pueblos. La mayor parte de los contenidos de la cultura, y la cultura misma, están en el lenguaje y se expresan a través del lenguaje. Perder una lengua es perder sus leyes, su literatura, sus cantos, sus proverbios, sus oraciones, su sabiduría, en general el modo de vida, el pensa-

⁶⁶ Cfr. Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 13.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ Moreno Cabrera, *op. cit.*, p. 63.

miento, los procedimientos de valoración, la moralidad y el orden de la realidad dado por dicha cultura⁶⁹ que le son específicos e irreductibles a otras. Así pues, decir que la lengua es el alma de un pueblo, la mente de un pueblo, el espíritu de un pueblo, no es una mera metáfora,⁷⁰ ya que, además de que toda la comunidad con la que nos identificamos y formamos lazos solidarios habla nuestra lengua natural, todos los que amamos mientras fuimos niños hablaban esa lengua.⁷¹

Dados todos estos antecedentes, puede verse más claramente que la predominancia de una lengua en la esfera pública y la restricción de las otras lenguas al ámbito de lo privado no tiene que ver con sus capacidades expresivas, sino con cuestiones políticas de poder, dominación ideológica y discriminación.

En este mismo tenor, Skutnabb-Kangas asegura que:

En sociedades con discriminación institucional y cultural, no a todos los niños que pertenecen a las minorías les es permitido identificarse de manera positiva con su cultura y su lengua materna original. Muchos niños que pertenecen a minorías son forzados a sentirse avergonzados de su lengua materna, de sus padres, sus orígenes, su grupo y su cultura. Muchos de ellos, sobre todo cuando viven en países donde el racismo es más sutil y no se expresa de manera abierta, internalizan las opiniones negativas que la sociedad mayoritaria tiene de los grupos minoritarios, sus lenguas y sus culturas. Muchos reniegan de sus padres y de su propio grupo y su lengua.⁷²

Además de la actitud lingüística despectiva con obvias implicaciones negativas que ya hemos explicado, hace falta enfatizar que sin esta aceptación de la identidad étnica, resulta complicado exi-

⁶⁹ Cfr. Joshua Fishman, "What do you lose when you lose your language?", en G. Cantoni [ed.], *Stabilizing indigenous languages*, Flagstaff, Northern Arizona University, 2007, p. 72.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

⁷² Skutnabb-Kangas, *Linguistic genocide...*, p. 114.

gir responsabilidad por los tipos de vida y por las acciones de estas personas, puesto que no han sido capaces de elegir las libremente como sujetos auténticos. La vida auténtica es condición de posibilidad para exigir responsabilidad, misma que sólo se consigue desde la identificación etnolingüística sana.

Tove Skutnabb-Kangas menciona que la formación sustractiva que obliga a las personas a abandonar su lengua materna en pro de una lengua dominante, puede tener consecuencias dañinas en el terreno de lo social, psicológico, económico y político. Estos fenómenos causan “un daño grave tanto físico como mental: dislocación social, psicológica y cognitiva, daño lingüístico y educativo, y, parcialmente a través de esto, también marginación económica, social y política”.⁷³ La cuestión de la discriminación lingüística no es un asunto que ocupe exclusivamente a las ciencias del lenguaje en sí, sino que resulta fundamental si se pretende hablar de la dignidad, y del respeto a los derechos colectivos de los pueblos.

CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, hemos querido mostrar que la lengua es un componente nuclear no negociable, tanto de la identidad, como de toda vivencia social. Es por esto que la cuestión acerca de la sustracción lingüística violenta no puede quedar fuera del debate por la justicia social y los prerrequisitos para hablar de una vida digna. Las discusiones lingüísticas planteadas en estos términos son importantes, justamente porque el ideal de sociedad justa al que aspiramos implica que habría de ser posible que los hablantes originarios de cualquier lengua nacional puedan vivir en ella plenamente. En otras palabras, que los sujetos puedan hacer sus vidas tan valiosas como puedan en coherencia con sus rasgos identitarios y que la comunidad local y el Estado generen las condiciones necesarias para que esto suceda.

⁷³ Skutnabb-Kangas, “Multilingual education...”, p. 37.

Ante el panorama de la exclusión lingüística que han sufrido las personas y los pueblos indomexicanos, surge la pregunta por el plurilingüismo como una solución al conflicto. De acuerdo con Juan Carlos Moreno, se puede hablar de dos actitudes históricas diferentes respecto al plurilingüismo:

La primera consiste en ver esta situación como intrínsecamente negativa y desventajosa e intentar superarla en lo posible proponiendo el monolingüismo o la oligoglosia [...]. La segunda actitud ve el plurilingüismo como una situación intrínsecamente positiva y ventajosa e intenta aprovecharla para llegar a un mejor entendimiento y armonía de la humanidad [...] la actitud pentecostal ante la diversidad de lenguas proporciona un medio de conocer mejor la naturaleza humana y de procurar una convivencia enriquecedora basada en el entendimiento mutuo de las comunidades y pueblos. Va a mostrar que la naturaleza humana, en el plano lingüístico, está más orientada al entendimiento del habla o gesticulación del otro que al de la propia y que, por lo tanto, la diversidad de variedades lingüísticas habladas o gesticuladas, lejos de ser un impedimento para el desarrollo de nuestro potencial humano, es uno de los elementos que más lo potencian y enriquecen⁷⁴.

De la primera de estas actitudes ya hemos hablado, cuando nos referimos a las políticas mestizófilas posrevolucionarias. La segunda postura, aquella que revalora la diversidad de lenguas, podría relacionarse el ideal pluricultural expresado en la reforma al artículo 2º Constitucional en el año 2001 que, entre otras cosas, reconoce y revalora la realidad plurilingüe y pluricultural del país. Dentro del territorio nacional,

las lenguas indígenas, piedra angular de su identidad étnica han sido motivo de discusiones en medios políticos y académicos y han dado origen a políticas lingüísticas contradictorias y pendulares. El continuo oscilar entre el español y las lenguas indígenas se ha traducido en un discurso oficial inconsistente, que ha contaminado de ambigüe-

⁷⁴ Moreno Cabrera, *op. cit.*, p. 9.

dades y paradojas a otros discursos que tratan del uso y valor de las lenguas indígenas de la sociedad mexicana.⁷⁵

Consideramos que un buen punto medio entre estas oscilaciones inconsistentes, puede estar representado en la propuesta del “sesquilingüismo”, el cual se define como “una capacidad que tenemos todos los seres humanos y que nos permite llegar a entender otras lenguas, aunque no las hayamos estudiado previamente [...]. El hablante de la lengua A conoce y entiende la lengua B y el de la lengua B conoce y entiende la lengua A”.⁷⁶ En el fondo de esta propuesta laten dos cosas: la convicción de que es posible entendernos unos a otros sin la necesidad de unificar nuestros códigos lingüísticos, pues no se requiere dominio completo de éstos para lograr la comunicación, y la posibilidad de que cada grupo cultural mantenga su lengua como mejor le parezca, sin que esto signifique quedar aislado del resto de las culturas. El único requerimiento para lograr esto, sería la voluntad expresa de comunicar, ser entendido, y valorar todos los lenguajes por su valor intrínseco en sí.

Otra posible opción en contra del monolingüismo puede ser el llamado bilingüismo aditivo, en el cual el aprendizaje de una segunda o tercera lengua no implica el abandono de la lengua materna, pues las condiciones sociales están dadas para que esto no tenga que suceder así por razones de violencia o discriminación. Las ventajas de esta postura son claras, pues ciertamente “saber varias lenguas nos permite participar en varias visiones del mundo, ampliar las opciones vitales a nuestro alcance y evaluar genuinamente las mismas”.⁷⁷

Un primer paso para el tránsito hacia esa “actitud pentecostal” que menciona Moreno Cabrera podría ser cuestionar la noción

⁷⁵ Barriga y Parodi, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁶ Juan Carlos Moreno Cabrera, *El sesquilingüismo cooperativo: un recurso contra el imperialismo lingüístico*, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra, 2012. En http://www.upf.edu/factii/_pdf/conferencias/1213/llico_1213.pdf.

⁷⁷ Pou, “Contra la lengua...”, p. 93.

misma de “lengua oficial”, la cual ha resultado particularmente problemática, pues su elección no es nunca neutra, y como hemos visto, tampoco responde a criterios lingüísticos respecto a la idoneidad de un cierto idioma para expresar la realidad. Resulta que la definición de una llamada lengua oficial es siempre artificiosa, atiende a tendencias políticas, intereses hegemónicos, y tiene implicaciones importantes en lo que se refiere a las políticas públicas y las prácticas de exclusión: “los conceptos de lengua oficial, nacional o común no sólo se utilizan para reconocer políticamente la extensión efectiva de una lengua en un Estado, país o territorio dado, sino también para marginar y arrinconar otras lenguas que no tienen el carácter de oficial, nacional o común”.⁷⁸ En este sentido, el hecho de tener una lengua que se proclama oficial en nada contribuye a que se use de mejor modo o más que antes y en cambio sí sirve para “poner una barrera infranqueable a otras lenguas menos extendidas para que sigan en esa posición minoritaria [...]”⁷⁹ y de subordinación, en la que históricamente han sido colocadas de manera injusta.

En segundo lugar, pensamos que es urgente y fundamental crear e implementar mecanismos de revitalización y rehabilitación de las lenguas indígenas mediante políticas públicas de promoción y reconocimiento cultural. Adelantándonos a las posibles objeciones que se pudieran plantear respecto a este tipo de “acciones afirmativas”, pensamos tres cosas:

1. No cuesta caro mantener una lengua, ciertamente cuesta recursos y esfuerzo, pero es posible, y sobre todo es una cuestión de justicia social.
2. El hecho de que siempre se hayan muerto lenguas, e impuesto unas sobre otras, no hace que ésta sea una práctica deseable en una sociedad democrática. Así como antes

⁷⁸ Moreno Cabrera, *De Babel...*, p. 45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 46.

muchos infantes morían de enfermedades curables que se creían inevitables, pero hoy día sabemos que existen curas para ellas, lo mismo pasa con las lenguas. Los enormes avances antropológicos, filosóficos, lingüísticos, sociológicos, jurídicos y hasta neurológicos, nos permiten reconocer la importancia fundamental de la preservación de las lenguas, y su habilitación en espacios públicos de prestigio. También somos más capaces de reconocer mecanismos de colonización sutiles, y ser conscientes de sus efectos políticos, por lo que habremos de estar alertas a las señales de hegemonía cultural que desde las esferas de poder se pudieran imponer.

3. Estamos conscientes de que las lenguas, como organismos vivos que son, tienden al cambio y la adaptación. No pensamos pues, que el ideal sociopolítico radique en mantener las lenguas intactas, sino que, como todo patrimonio inmaterial, lo que se deberá de propiciar es su conservación por medio de la refuncionalización y reconocimiento en espacios públicos, tomando en cuenta la voluntad de la población que hable la lengua en cuestión.

Iniciamos nuestro trabajo mencionando que fue Rawls quien introdujo el tema del respeto a uno mismo como un aspecto relevante para el debate político de orden público. Es Rawls mismo quien da luces respecto a cómo resarcir el daño cuando las condiciones políticas no han sido apropiadas para hacer surgir la convicción por la propia valía: “Basta que para cada persona haya alguna (una o más) asociación a la que pertenezca y dentro de la cual sean públicamente afirmadas por los otros las actividades que son razonables para él. De este modo, adquirimos la convicción de que lo que hacemos en la vida cotidiana merece la pena”.⁸⁰ En el caso que nos ocupa, pensamos que esas “asociaciones” encar-

⁸⁰ Rawls, *op. cit.*, p. 400.

gadas de reivindicar el valor de las lenguas y las personas, habrán de tener dos funciones fundamentales: la re-funcionalización y la revitalización de las lenguas indígenas en el espacio público y no sólo dentro de sus comunidades (medios de comunicación, el sistema escolar, las instituciones de gobierno, etc.). El ideal, en última instancia, será el de una comunidad política en la cual “en la vida pública los ciudadanos respeten entre sí sus correspondientes objetivos y ejerzan sus derechos políticos de modo que también apoyen su autoestimación”.⁸¹

BIBLIOGRAFÍA

- Barriga Rebeca y Claudia Parodi, “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, en *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América. 49^a Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad de Sonora, 1997.
- Beek Wouter, *Linguistic relativism. Variants and misconceptions*, Universidad de Ámsterdam. En <https://staff.fnwi.uva.nl/b.bredeweg/pdf/BSc/20052006/Beek.pdf>.
- Bertely Busquets María *et al.*, *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*, México, CIESAS/UNICEF, 2013.
- Carrasco V., Tania, “Identidad étnica y pobreza. Los indígenas en las ciudades de México”, en *Asuntos indígenas. Pueblos indígenas en áreas urbanas*, Copenhague, Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, núms. 3-4, 2002, En http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/AI_3_4_02.pdf.
- Duranti, Alessandro, “La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis”, en *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*, vol. 4: El lenguaje: contexto socio-cultural, 1992.

⁸¹ *Ibid.*, p. 400.

- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- _____, *Los derechos en serio*, trad. de Marta Guastavino, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Fishman, Joshua, *Sociología del lenguaje*, trad. de J. Carlos Moreno, Madrid, Cátedra, 1988.
- _____, “What do you lose when you lose your language?”, en G. Cantoni [ed.], *Stabilizing indigenous languages*, Flagstaff, Northern Arizona University, 2007.
- Hamann, Johann Georg, “Essay on an academic question”, en *Hamann: writings on philosophy and language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Hamel, Rainer E., “Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico”, en *Alteridades*, vol. 10, núm. 5, 1995.
- Hirsch Silvia, Hebe González y Florencia Ciccone, “Lengua e identidad: ideología lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes”, en *Indiana*, núm. 23, 2006.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, trad. de Carmen Castells, Barcelona, Paidós, 1996.
- _____, “El nuevo debate sobre los derechos culturales”, en *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2003.
- _____, *Estados, naciones y culturas*, trad. de Juan Jesús Mora, Córdoba, Almuzara, 2004.
- Lafont, Cristina y Lorenzo Peña, “La tradición humboldtiana y el relativismo lingüístico”, en *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999 (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía).
- Moreno Cabrera, Juan Carlos, *De Babel a Pentecostés. Manifiesto Plurlingüista*, Barcelona, Horsori, 2006.
- _____, “El sesquilingüismo cooperativo: un recurso contra el imperialismo lingüístico”, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra,

2012. En http://www.upf.edu/factii/_pdf/conferencias/1213/llico_1213.pdf.
- _____, *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*, Madrid, Alianza, 2004.
- Moreno Fernández, Francisco, *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1998.
- Navarrete L., Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, IIH-UNAM, 2004.
- Pellicer, Dora, “Derechos lingüísticos en México: realidad y utopía”, en *XX Congreso Internacional de Latin American Studies Association*, Guadalajara, 1997. En https://d3gqux9sl0z33u.cloudfront.net/AA/AT/gambillingonjustice-com/downloads/226063/pellicer_derechos_linguisticos_en_mexico_realidad_y_utopia.pdf.
- Pérez, Federico, “Will Kymlicka: la defensa del nacionalismo minoritario”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 4, 2007.
- Pou G., Francisca, “Constitucionalismo y derechos lingüísticos en América Latina: una discusión preliminar”, en *SELA*, núm. 95, 2011.
- _____, “Contra la lengua invisible. Una discusión sobre la relevancia normativo-legal de la pluralidad lingüística”, en *Isonomía*, núm. 19, 2003.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, México, FCE, 1995.
- Sandel, Michael, “The procedural republic and the unencumbered self”, en *Political Theory*, vol. 12, núm. 1, 1984.
- Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, trad. de Hernaldo Valencia, Madrid, Taurus, 2015.
- Serna M., Jesús, *México, un pueblo testimonio: los indios y la nación en nuestra América*, México, UNAM-CCyDEL, 2001.
- Smolicz, Jerzy, “Core Values and cultural identity”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol.1, núm. 4, 1981.
- Serrano S., Juan Antonio, “Límites del multiculturalismo de Kymlicka para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas”, en *EN-CLAVES del pensamiento*, año II, núm. 3, 2008.

- Skutnabb-Kangas, Tove, *Linguistic genocide in education or worldwide diversity and human rights?*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2012.
- _____. *et al.* [ed.], *Social justice through multilingual education*, Bristol, Multilingual Matters, 2009.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Derechos humanos y cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión*, ONU 2002. En <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1>.
- Von Humboldt, Wilhelm, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la realidad*, trad. de Ana Agud, Madrid, Anthropos, 1990.
- Whorf, Benjamin Lee, *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge, MIT Press, 1956.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tratado lógico-filosófico*, trad. de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, 2002.

BIBLIOGRAFÍA SUGERIDA

- Fishman, Joshua A. *Reversing language shift. Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*, Clevedon, Multilingual Matters, 1997.
- Flores Farfán, José Antonio, “En torno a la política y planeación lingüísticas en el contexto latinoamericano”, en *Linguapax Annual Review*, 2010.
- Flores Farfán, José Antonio, “Vías en el campo de la amenaza a las lenguas y su prospecto”, en *Regiones, suplemento de Antropología*, núm. 37, 2009.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, community and culture*, Oxford, Clarendon Press-Oxford, 1989.
- Skutnabb-Kangas, Tove y Robert Philipson *et al.* [ed.], *Linguistic human rights: overcoming linguistic discrimination*, Berlín, Mouton de Gruyter, 1995.

V. DIGNIDAD, NACIONALISMO E INMIGRACIÓN

*Enrique Camacho Beltrán**

DIGNIDAD DE LOS INMIGRANTES Y DISCRIMINACIÓN

Una persona discrimina cuando tiene pensamientos de rechazo y aversión; o exhibe actitudes de hostilidad o violencia (verbal o física) que sólo pueden explicarse por el miedo infundado, la ignorancia o la simple falta de familiaridad respecto a la diversidad humana, de orientaciones sexuales diferentes, de colores de piel distintos, de edades diferentes, de apariencia física diversa, etc. La discriminación es mala porque pone en peligro la dignidad de las personas que discriminan y que son discriminadas.

La dignidad es el igual valor de la vida de cada una de las personas.¹ Significa que la vida de todos y cada uno tiene igual importancia objetiva para las instituciones de una democracia liberal de manera que permita la participación, la cooperación social y el cumplimiento de la ley, sin que por ello las personas o algunos grupos se sientan oprimidos, o sin que pierdan el respeto por ellos mismos. Por lo tanto la dignidad requiere que el uso del poder político se dé dentro de los parámetros de la legitimidad.

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM (enrique.camacho@comunidad.unam.mx).

¹ Ronald Dworkin, *Justice for hedgehogs*, Harvard, Harvard University Press, 2011, pp. 191-218.

Con frecuencia este miedo o falta de familiaridad respecto a la diversidad y el pluralismo pueden provocar conductas verbales o físicas violentas. Por ejemplo, las personas que no están acostumbradas a la diversidad humana pueden sobajar o denigrar a los demás en tono de burla o broma. Esto “no es normal ni inocente”, es una conducta discriminatoria; es decir, una forma de daño y de violencia que debemos evitar, porque dañar la dignidad de las personas, mina la estructura entera de la sociedad ya que lacera la confianza y dificulta la convivencia.

En México y en Latinoamérica la discriminación es una práctica socialmente establecida como lo documentan ampliamente la serie de encuestas *Las Américas y el Mundo*.² Uno de los aspectos más intrigantes de la encuesta *México, las Américas y el mundo* es que los mexicanos registraban una suerte de discontinuidad de valores. Por ejemplo, los mexicanos se mostraban a un tiempo abiertos y orientados al exterior pero también nacionalistas y xenófobos. Decían preferir migrantes de culturas y lenguas afines, pero evalúan desfavorablemente a los migrantes provenientes de esas culturas. Decían confiar en los organismos multilaterales y querer que México busque mayor influencia en el mundo, pero sus convicciones mostraban su superficialidad a la hora de ser confrontadas con la distribución de las responsabilidades necesarias para seguir esas convicciones. Decían apoyar una agenda migratoria en el exterior, pero su entusiasmo por esa agenda disminuye al encarar la necesidad de seguir esa misma agenda al interior.

Esta inconsistencia de valor resulta especialmente lesiva en términos de discriminación hacia los grupos marginados, particularmente las personas migrantes. Estos efectos son medidos por otros instrumentos como la ENADIS-migrantes del CONAPRED (2010). Por ejemplo, casi siete de cada diez personas consideran que las y los inmigrantes provocan divisiones en la comunidad (66.7%).

² CIDE 2010: migración. En <http://www.lasamericasyelmundo.cide.edu/> (fecha de consulta: 16 de abril, 2016).

Casi seis de cada diez personas aceptarían que en su casa viviera una persona extranjera (58%), mientras que 27% no lo permitiría. Los estados donde las personas migrantes son más discriminadas en el país son aquellos donde hay rutas migratorias, como Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Tlaxcala, con mayor frecuencia también el Estado de México y con menor frecuencia en el norte del país, donde se cruzan la población que retorna, la migración mexicana y la migración de extranjeros. No obstante, en el sur y sureste también hay una percepción de mayor rechazo, como sucede en Tenoquite y Tapachula, ubicados en la zona fronteriza entre México y Centroamérica. Por eso 20.5% de las personas migrantes opinan que el principal problema que las personas inmigrantes enfrentan en México es la discriminación.

En 2012 la encuesta *México, las Américas y el mundo*³ arrojó resultados menos escandalosos, pero igualmente preocupantes. Los países y los inmigrantes centroamericanos se encuentran entre los menos apreciados por los mexicanos, quienes están divididos entre establecer programas de trabajadores temporales o endurecer los controles fronterizos. Pero según la interpretación de los datos, el nacionalismo mexicano no se opone a la apertura al mundo, salvo en el sector petrolero. Conforme al resumen ejecutivo, los mexicanos muestran fuertes y crecientes sentimientos nacionalistas de identificación y pertenencia. El nacionalismo no se contrapone a la apertura cultural y económica, con la sola excepción del sector petrolero. Pero aumentan ligeramente las evaluaciones negativas sobre la contribución social y económica de los migrantes. Por ejemplo, 51% concuerda con la idea de que debilitan costumbres y tradiciones, 49% que quitan empleo a los mexicanos y 41% que generan inseguridad.

La diferencia de resultados de estas encuestas en referencia al respeto de la dignidad de los migrantes es intrigante. Naturalmente una de las interpretaciones posibles puede plantearse mediante

³ *Loc. cit.*

la idea de “disonancia cognitiva”. Disonancia cognitiva es un término familiar en la psicología social que se refiere a la percepción de incompatibilidad de dos cogniciones simultáneas en un sistema de ideas, creencias y/o emociones y que impacta en las actitudes de la persona. La idea central es que la discontinuidad de valores registrada en las actitudes de los mexicanos, como lo muestran las encuestas, se explica en virtud de la disonancia cognitiva ocasionada, entre otros factores, por la educación básica articulada a partir de los ideales del nacionalismo revolucionario, y la influencia mediática de los dos principales partidos de izquierda —MORENA y PRD— en contraste con la apertura y crecimiento reciente del país que se orienta hacia los valores liberales y democráticos.

La tesis de la disonancia cognitiva es intrigante y el estudio y la interpretación de los valores nacionalistas de los mexicanos y los latinoamericanos son necesarios, si es que se quiere dar una respuesta integral al problema de la violencia por discriminación en México y América Latina. Pero antes de emprender una interpretación o una aproximación hermenéutica al nacionalismo e identidades latinoamericanas es imprescindible partir de un punto de vista normativo. Por ello es necesario establecer la reflexión previa en teoría política, y preguntarse si en general los valores nacionalistas son compatibles con nuestras democracias liberales. Esa es la pregunta que persigo en este capítulo. Trataré de sostener que el nacionalismo no es compatible con los principios y valores de una democracia liberal, porque pone en peligro la dignidad de las personas.

En este texto trataré de hablar en primer lugar del nacionalismo en referencia a algunos hechos generales de la historia reciente de México. A continuación trataré de sugerir por qué esos valores siguen siendo parte de la cultura política pública. En tercer lugar trataré de fundamentar normativamente la conveniencia de eliminar esos valores de la cultura política pública. Diré por qué los valores de una democracia liberal no son en general compatibles con el nacionalismo. Concluiré que estos valores deben ser remo-

vidos, cuando menos de la educación pública para construir una cultura política pública de una democracia liberal. Pero para ello es necesario estudiar más a fondo estas actitudes y valores.

HISTORIA PATRIA Y EDUCACIÓN PÚBLICA

La historiografía contemporánea ha corroborado que una parte muy significativa e importante de la historia patria está compuesta de falsificaciones históricas que obedecen a objetivos políticos.⁴ A pesar de lo controvertido del tema, atendiendo a hechos familiares de la historia contemporánea de México, voy a tratar de identificar un conjunto de valores que han sido introducidos a la cultura política pública de los mexicanos por medio de la historia oficial del libro de texto gratuito.

El nacionalismo es la idea de que la nación y el Estado deben coincidir lo más posible.⁵ Por ello la ideología nacionalista ha sido el instrumento de unificación mediante el cual se han creado los estados-nación europeos.⁶ Éstos, sin embargo, tras la tragedia de dos guerras mundiales se han movido desde los ideales nacionalistas de sangre y tierra, a los de la democracia liberal, que sentaron las bases para la Unión Europea. Hoy el nacionalismo se considera una doctrina poco liberal.⁷ Más adelante explicaré por qué.

Mientras el nacionalismo europeo se caracteriza por la exaltación de la casta en virtud de su superioridad genética y moral, el nacionalismo mexicano se caracteriza por el victimismo y el re-

⁴ Cfr. Alfredo Ávila, Virginia Guedea y Ana Carolina Ibarra, *Diccionario de la independencia de México*, México, UNAM, 2010.

⁵ Cfr. Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, Cornell, Cornell University Press, 1983 y David Miller, *On nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁶ Cfr. Charles Beitz, "A state of nature", en T. Brooks [ed.], *The global justice reader*, Oxford, Blackwell, 2008.

⁷ Cfr. Arash Abizadeh, "On the demos and its kin: nationalism, democracy and the boundary problem", en *American Political Science Review*, vol. 106, núm. 4, 2012, pp. 867-882.

sentimiento.⁸ Sirvió como cualquier nacionalismo para articular la cohesión y la unidad, pero también exacerbó el provincialismo y el aislamiento.⁹ El nacionalismo mexicano ha sido construido y cuidadosamente hilvanado por la educación pública posrevolucionaria con el fin de construir la cultura política pública del régimen. Particularmente, la Revolución mexicana de los libros de texto gratuitos no es tanto un hecho histórico, como una colección de sucesos que pretenden legitimar los regímenes posrevolucionarios del siglo XX.

Si bien la mayoría de los estados del mundo cuentan con una historia patria que fundamenta el orgullo y las virtudes públicas para abastecer de un sentido de pertenencia, el problema con el nacionalismo revolucionario mexicano, articulado en la historia patria de la Revolución mexicana y distribuido por la Secretaría de Educación Pública es que parece tratarse de un mito antiliberal, que dificulta la asimilación de los valores democráticos y liberales, lo que complica enormemente la vida política y productividad.

La conformación de la historia patria revolucionaria se desarrolló a través de varios periodos, pero con quien finalmente tomó contenido reconocible para nosotros fue con el presidente Cárdenas, para luego adquirir la forma y dimensiones ideológicas que conocemos en el periodo del presidente López Mateos. Cárdenas construyó un régimen colectivista que agrupó y organizó a los distintos sectores del sistema productivo y político mexicano que recuerda a la sólida estructura institucional colonial.¹⁰ El presidente López Mateos se enfrentó con la tensión entre la Guerra Fría, el agotamiento de la Revolución mexicana y el prestigio de la Revolución cubana. Entre modernización y revolución, López Mateos

⁸ Cfr. Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, México, Cátedra, 1997.

⁹ Matthias Vom Hau, "Unpacking the school: textbooks, teachers and the construction of nationhood in Mexico, Argentina and Peru", en *Latin America Research Review*, vol. 44, núm. 3, 2009, p. 135.

¹⁰ Carlos Morales, "Nuevas estrategias para defender al indígena", en *Revista del Instituto Nacional de la Defensoría Pública*, vol. 2, 2006, pp. 237 y 238.

escoge intentar revitalizar la revolución consolidando los grandes monopolios estatales, aumentando las dimensiones del Estado y, finalmente, articulando la celebración de los derrotados de la Revolución mexicana (Zapata y Villa) como culminación de la historia de México, mediante la invención del libro de texto gratuito.¹¹

La historia del nacionalismo revolucionario ha sobrevivido ya a varias décadas de revisionismo histórico.¹² La apuesta de López Mateos por el nacionalismo revolucionario es razonable y explicable en virtud del entorno global, donde las democracias liberales enfrentaban una crisis económica brutal y donde el surgimiento de los regímenes fascistas europeos sigue siendo una amenaza palpable. Perplejidad es lo que provoca pensar que los regímenes de transición renunciaron a su prerrogativa legítima de revisar la historia patria. Lo que es verdaderamente cuestionable es que los mexicanos de hoy enfrentan los retos contemporáneos con una herramienta interpretativa que obedece a otra lógica y a otro momento histórico.

A la luz de estos hechos familiares de la historia de México la tesis es la siguiente: los mexicanos tienen una cultura política pública hostil a los valores de la democracia liberal, porque el libro de texto gratuito presenta una visión de la historia patria que distribuye ese tipo de valores. Existe una enorme tensión entre la cultura política pública del nacionalismo revolucionario y la realidad de México como una democracia liberal en construcción, la cual se encuentra insertada en la arena global de manera tal que comienza a ser expuesta a los mismos efectos de la influencia externa y las migraciones, que las democracias consolidadas. Por ejemplo, concibe a la Revolución mexicana como el fin de la historia de México, donde se privilegia la rebelión sobre la negociación, la violencia sobre la política y se ennoblece a los héroes

¹¹ Cfr. Josefina Vázquez, “La modernización educativa (1988-1994)”, en *Historia Mexicana*, vol. 4, núm. 46, 1997, pp. 927-942.

¹² Cfr. Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire*, México, Taurus, 2010.

derrotados como Zapata y Villa, sobre los personajes ganadores como Carranza, Obregón y Calles. Sobre todo esta historia patria introduce a la cultura política pública los valores del nacionalismo revolucionario que busca la cohesión y la unidad, pero a través del resentimiento y victimismo respecto a las naciones del mundo, al atribuir las grandes tragedias nacionales al extranjero, desde la dominación española hasta la hegemonía norteamericana.

Aunque todo esto constituye materia de discusión historiográfica, para los fines normativos de este capítulo es suficiente una idea: en México, el régimen de la Revolución mexicana estableció un discurso de legitimación que se fue desarrollando a través de los programas de educación básica. El milagro de la Secretaría de Educación Pública consistió en unificar a la nación que surgía, pero el efecto colateral de esta intervención fue que la historia patria introducía a la cultura política pública valores antidemocráticos y antiliberales que dificultan la asimilación de la introducción de México a la arena global del siglo XXI, sobre todo en temas como competencia, productividad y migración.

EL CONTEXTO POLÍTICO

En el apartado anterior he presentado ciertos hechos familiares de la historia contemporánea de México. Existe una enorme tensión entre la cultura política pública del nacionalismo revolucionario y los valores de la democracia liberal. En esta sección quiero hablar del contexto político actual y tratar de explicar, cuando menos parcialmente, por qué no se ha transformado la narrativa nacional para que corresponda a los retos en el mundo de una democracia liberal.

En los últimos 20 años, México ha transitado a través de algunos gobiernos que más o menos apuntan a la democracia liberal, a pesar de que sea en su variante más conservadora; pero tiene dos partidos de izquierda que persiguen la ideología del nacionalismo

revolucionario. Ninguna de estas dos fuerzas ha logrado la supremacía política suficiente, ya sea para instaurar un nuevo régimen o para restaurar el antiguo, quizá porque estas dos posturas —la liberal-conservadora y la nacionalista— se reflejan, no en dos sino en cuatro partidos; lo cual complica aritméticamente alcanzar mayorías.

Uno de ellos, el PRI, sumió al país durante casi todo el siglo XX en un régimen político autoritario, centralista y corporativo, y mientras escribo estas líneas controla la presidencia de la república, tras estar ausente durante dos periodos de Los Pinos. El PRD, no parece perseguir un conjunto de reglas y valores distintos sino al contrario, su misión parece ser el realizar los valores priistas superando el problema de la corrupción, los excesos y el dispendio en el que tradicionalmente ha incurrido el PRI. MORENA obtuvo su registro apenas en 2014, y parece aún muy pronto aventurar cómo se distinguirá del PRD y de la ideología tradicionalista y nacionalista de su líder, Andrés Manuel López Obrador. Finalmente el PAN, aunque tiene una tradición y prácticas emparentadas más cercanamente con los valores democráticos y liberales, es, sin embargo, muy conservador y se ve obligado a jugar con las reglas no escritas del patrimonialismo revolucionario y con las leyes formales del viejo régimen, que no han podido ser transformadas y que están diseñadas en la lógica de la discrecionalidad y la protección de privilegios.

A pesar de los avances en materia de deliberación pública y ciudadanía democrática, como los logrados en materia de transparencia, autonomía de los poderes (especialmente Congreso, los gobernadores y los jueces) y la extensión de derechos sociales; los valores y prácticas del nacionalismo revolucionario nunca han sido sustituidos por otros y la educación sigue inculcando a los estudiantes con la historia confeccionada para legitimar a los ganadores de la guerra civil, que instauraron el régimen de privilegios corporativos que conocemos hasta nuestros días. El régimen de la transición no quiso o no pudo remover la doctrina justifica-

dora del régimen anterior, en parte por la falta de cooperación de otras fuerzas políticas, pero sobre todo por falta de claridad del país que aspiraban construir.

El nacionalismo revolucionario tiende a la asimilación de las minorías culturales, el proteccionismo y la explotación de mercados protegidos y la distribución de privilegios a sus clientelas y corporaciones. Desde mi perspectiva esta proclividad del sistema político mexicano a la restauración, o cuando menos a la conservación del nacionalismo revolucionario, merece la mayor atención porque podría inclinar a México al lado de los estados nacionalistas, en vez del lado de las democracias liberales alejándose de hecho de las políticas públicas multiculturales y transnacionales, de la liberalización de mercados y de la distribución de derechos universales.

La problemática expuesta es descomunal, pues involucra operar una transformación de la cultura política pública nacional, pero sin contar para ello con las poderosas herramientas de control político que tenía el régimen posrevolucionario. Sin embargo, hay una ventana de oportunidad notable. En primer lugar, parece que hay los incentivos para realizar una reforma educativa que remueva la ideología revolucionaria. En segundo, existe la posibilidad de desarrollar un instrumento de medición capaz de cruzar las distintas encuestas de valores con los distintos problemas identificados por las encuestas de discriminación. Ello permitiría dejar atrás el nacionalismo revolucionario en favor de un patriotismo de valores liberales y democráticos que protejan la dignidad de las personas.

NACIONALISMO

Una objeción a la tesis de trabajo es que ésta no implica necesariamente que el nacionalismo revolucionario sea antiliberal, antidemocrático o que dificulte de alguna manera el crecimiento y productividad en México. En esta sección explico la incompatibilidad

del nacionalismo con un régimen democrático. Voy a argumentar que una democracia liberal no puede ser nacionalista en el sentido sustantivo del término, sin abandonar sus principios fundamentales.

Considere los siguientes postulados acerca de la democracia y la dignidad: el primero es que la democracia es más que el gobierno de las mayorías. La voluntad de la mayoría debe estar limitada por los derechos de las minorías. El segundo postulado es que la igual consideración a las personas (que está entre estos derechos básicos de todos y en particular de las minorías) en principio va más allá de la igualdad política y la igualdad de oportunidades. Por ejemplo los ciudadanos, aun aquellos que forman parte de las minorías deben poder pensar acerca de sí mismos que son fuente de demandas razonables y legítimas; en vez de pensar en sí mismos como sometidos a la suerte o a la voluntad arbitraria de otros.¹³ Eso significa que la sociedad debe proveer las condiciones necesarias para que todos sean miembros de la comunidad sin perder su dignidad.

Estos postulados nos permiten hacer las siguientes distinciones para que las discutamos. Hay cuando menos dos maneras en las que una democracia liberal podría quizá ser un Estado nacionalista (y sin embargo seguir siendo liberal de alguna forma). En primer lugar está el “nacionalismo común”. Todas y cada una de las democracias liberales son nacionalistas en la medida en la que están organizadas como estados-nación. Durante los últimos 200 años las democracias liberales han estado íntimamente ligadas a la nación. Pero en un Estado “sustancialmente nacionalista”, que es la segunda manera en la que una democracia liberal podría ser nacionalista, la cultura del grupo dominante se extiende a todo aquel dentro del Estado.

A partir de esto, puedo elaborar la siguiente pregunta. ¿Debe una democracia liberal ser un Estado-nación meramente cívico y ser nacionalista en sentido común y más o menos inocuo o debe

¹³ John Rawls, *A theory of justice*, Harvard, Belknap Press, 2001, p. 20.

ser un Estado-nación sustantivamente nacionalista? Hay ejemplos bastante familiares acerca de los dos tipos de Estado. Canadá y Estados Unidos son ejemplos de estados-nación estructurados cívicamente a través del nacionalismo común. Canadá contiene varios grupos étnicos y en realidad está fundamentalmente formada de dos naciones lingüísticas. Los québécoise disfrutaban de muchísima autonomía respecto al gobierno de Ottawa. Junto con la mayoría anglo-canadiense y la minoría franco-canadiense conviven otros grupos culturales minoritarios. Este tipo de nacionalismo ha sido domesticado por el multiculturalismo durante los últimos 50 años, para convertirlo en un patriotismo de valores liberales. Por lo tanto, aunque el mantenimiento del tejido social sea un reto permanente, conceptualmente es trivial preguntarse por su compatibilidad con la dignidad.

Francia e Israel son ejemplos del otro extremo. Israel acepta judíos provenientes de cualquier nacionalidad pero se identifica en todo; y especialmente en sus legislación básica, como un Estado judío. En Israel el matrimonio se lleva a cabo sólo bajo la fe judía y si se es extranjero prácticamente la única posibilidad de acceder a la nacionalidad es ser judío y apelar a la ley del retorno.

Así, pues, al margen de la mala fama que tiene el nacionalismo, especialmente por los desastres sangrientos que ha causado en la historia europea, conviene que nos preguntemos: ¿podemos reconciliar el intento de constituir una democracia liberal con la idea de que el Estado que ejerce dominio sobre gente con orígenes culturales distintos, pueda comprometerse oficialmente a través de su arreglo constitucional y su discurso público con solo una de las culturas presentes dentro del Estado, mientras que se trate de la cultura de la mayoría?

A esta pregunta, un nacionalismo sustantivo contesta que sí utilizando principalmente dos tipos de razones. Las razones instrumentales son usadas para mostrar que en una democracia liberal las condiciones son tales, que los requerimientos de la democracia deliberativa y la justicia social hacen muy difícil comprometerse

con el cumplimiento de la ley y con la cooperación social.¹⁴ Las razones intrínsecas apuntan a que la identidad personal tiene una estructura tal que sería gravemente dañada, si es privada de la formación que la nacionalidad alimenta. Voy a dejar de lado los argumentos del valor intrínseco, porque tienden a ser más oscuros y los académicos se han centrado más en los argumentos instrumentales.

Las razones instrumentales parecen muy persuasivas, pero aun así pienso que dadas las condiciones actuales de las democracias liberales es imposible reconciliarlas con la doctrina de “un Estado, la misma nación”, porque existe una convicción *prima facie* de que la democracia es más que el gobierno de la mayoría, y que los miembros de una comunidad política tendrían que ser capaces de aceptar el dominio del Estado sin que por ello tengan que perder su dignidad. No es posible para cada ciudadano ver al gobierno como *su* gobierno hasta que el gobierno muestre a todos los ciudadanos igual consideración y respeto.¹⁵

Pero quizá esto es muy controversial para ser aceptado aquí, de modo que analicemos mejor lo que considero que es la demanda central de cualquier forma de nacionalismo. La doctrina de un Estado, la misma nación no tiene sentido si la nación en cuestión no tiene un derecho robusto y solvente de autodeterminación. De acuerdo con los nacionalistas liberales, la cultura de la nación ofrece a sus miembros entre otras cosas maneras de socialización, horizontes de elección y valor y modos de autoidentificación, y por tanto los miembros de la comunidad comparten un interés legítimo en controlar y proteger su propia cultura, porque esto es

¹⁴ Cfr. Gellner, *op. cit.*; Miller *op. cit.*; Yael Tamir, *Liberal nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993 y Chaim Gans, “Nationalism and immigration”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, núm. 1, 1998, pp. 159-180.

¹⁵ Ronald Dworkin, *A matter of principle*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 205.

un asunto de miembros decidiendo acerca de su propio destino en común.

Este interés legítimo y la necesidad práctica de decidir acerca de su destino común es lo que fundamenta lo que consideramos un derecho solvente a la autodeterminación. Los límites del Estado llegan donde se termina la nación; y la necesidad de protección del delicado balance de la cultura nacional, que fundamenta ese derecho a la autodeterminación, conecta el control de la membresía con la necesidad de controlar el territorio y las fronteras.

Sin embargo, pienso que esta justificación de la autodeterminación nacionalista es equivocada porque confunde la esfera de dominio que el Estado legítimamente ejerce sobre los ciudadanos, de los cuales extrae lealtad y cuya voluntad pretende representar, con el proceso mediante el cual la cultura se conforma, nutre, se protege y se transforma. No es el hecho de que una comunidad sea nacionalista en su sensibilidad, carácter y cultura lo que justifica el derecho de autodeterminación política, sino más bien lo que justifica este derecho es el hecho de que una población tenga una estructura social capaz de hacer de la cultura un elemento accesible para que la población sea socializada como miembro del grupo.

Creo que esto deja espacio para hacer algunas distinciones que al parecer los nacionalistas confunden. Debemos distinguir entre autodeterminación política y autodeterminación cultural.¹⁶ Las naciones no son el único grupo con demandas razonables de autodeterminación: no son el único caso de autodeterminación, puesto que hay más grupos nacionales en el mundo que estados-nación. Pero las naciones podrían ser un caso particular de autodeterminación cultural. Me parece que el estar legítimamente interesado en algo, generalmente no quiere decir en sí que siempre debemos elevar ese interés al nivel de políticas públicas e instituciones que

¹⁶ Cfr. Kasper Lippert-Rasmussen, "Responsible nations: Miller on national responsibility", en *Ethics & Global Politics*, vol. 2, núm. 2, 2009, pp. 109-130.

demanden obediencia. El interés legítimo que la gente tiene en su cultura, no fundamenta directamente el derecho a la autodeterminación política.

La otra distinción que me interesa introducir se refiere a distintos tipos de cultura. La cultura es una vasta colección de cosas buenas y malas. Me parece que para la discusión que estamos teniendo aquí sería prudente limitar la concepción de cultura, cuando menos a la de un tipo de tecnología social que es capaz de acumular y transferir sabiduría tradicional, para que cada ser humano no tenga que inventar el hilo negro cada vez. Este cúmulo de innovaciones sociales no necesariamente tiene que tener un carácter nacionalista, por lo que no todos los grupos están socializados mediante una cultura nacionalista. Como no todos los grupos con demandas razonables de autodeterminación son naciones y no toda la cultura es nacionalista, podemos distinguir, por tanto, entre la cultura como un todo, cultura nacionalista y cultura política pública. Una cultura política pública es una construcción política elaborada partiendo del todo cultural, que puede transmitir valores cívicos y una identidad común, sin necesidad de ser la cultura del grupo dominante.

Los beneficios de compartir una cultura comprensiva no son suficientes para justificar un Estado nacionalista, puesto que la autodeterminación cultural y la autodeterminación política no necesariamente están relacionadas entre sí, particularmente si la cultura en cuestión es diferente de la cultura de la mayoría dominante que controla al Estado.

Sin embargo, temo que esto no va a convencer a todos y habrá gente que de todas maneras encontrará persuasivo o atractivo el que el nacionalismo facilite de alguna manera lo que yo no he logrado describir: el funcionamiento del Estado. Entonces supongamos que me equivoco y que el Estado nacionalista tiene en virtud de su unicidad propia un buen caso de autodeterminación política basado en su caso de autodeterminación cultural, puesto que el contexto local y nuestras lealtades y afectos cuentan. Es la riqueza

del contexto en la que el individuo se arraiga que explica mejor que nada sus motivaciones morales, deberes y responsabilidades.¹⁷

La magnitud del contexto es, en realidad, un concepto poderoso que debe prevenirnos contra el dogmatismo conceptual y las generalizaciones ilusorias; sin embargo, no creo que nos ayude demasiado en el caso del Estado nacionalista, porque si en verdad el contexto cultural importara tanto, entonces grupos culturales, en particular las minorías culturales, deberían ser respetadas y el Estado debería abstenerse de imponer, de ninguna manera, la cultura del grupo dominante en el diseño de las instituciones y políticas para todos. En realidad, los argumentos analizados hasta ahora no proveen de ninguna razón por la cual debamos creer que el nacionalismo del Estado debe tener prioridad sobre los nacionalismos minoritarios.

Pero supongamos todavía que estoy equivocado y una democracia liberal hace bien en someter a todas sus minorías a un proceso de construcción nacional usando una cultura nacionalista. Entonces yo pondría en duda si el Estado debería ejercer su autoridad de manera que determine cómo la cultura de todos debe ser configurada, protegida y nutrida de manera que se use para socializar a todos los miembros del Estado de la misma manera. Entonces ahora la pregunta es ésta: ¿son las democracias liberales compatibles con demandas nacionalistas de autodeterminación cultural?

Supongamos que el gobierno debe tener un papel en proteger y nutrir la cultura. La cultura como un todo incluye expresiones humanas de la más diversa índole, y es tan extensa que el Estado no puede preservar todo. Además, presumiblemente, no todos los elementos de la cultura son dignos de tal protección. Si el Estado o cualquier otra instancia centralizada debe proteger la cultura nacional, entonces es de esperarse que el gobierno y sus funcionarios tengan una opinión respetable de aquello que debe ser protegido,

¹⁷ Cfr. David Miller, "Group rights, human rights and citizenship", en *European Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 10, 2002, pp. 178-195.

o de qué es lo que es prioritario proteger. La preservación de la cultura de la mayoría no puede funcionar sin encontrar una manera de identificar o al menos hacer juicios razonables, acerca de lo que se quiere preservar o qué es lo que es digno de ser preservado. En este caso será preciso decidir qué medios son necesarios para ejercer ese fin.

Más allá del mero hecho de evaluar la cultura, esto será muy problemático porque con frecuencia los problemas culturales son una cuestión de tono y grados que son realmente difíciles de traducir en términos de políticas públicas.¹⁸ Por lo tanto, para tomar esas decisiones acerca del tono, grado y carácter el Estado necesitaría interpretar la cultura. Pero entonces ¿los ciudadanos estarían de acuerdo y aceptarían la interpretación selectiva que realicen las burocracias estatales?, ¿es deseable que un Estado nacionalista tome partido en la formación cultural?, ¿puede la cultura volverse un asunto de administración estatal?

Me parece que si el dominio que el Estado ejercería implica una interpretación selectiva, entonces cualquier intento que venga del Estado por preservar la integridad y autenticidad cultural conducirán paradójicamente a adoptar un modo de vida inauténtico.¹⁹ No parece posible que si una institución controlara y administrara la cultura oficial de la comunidad, los distintos grupos culturales puedan someterse al poder político sin perder su dignidad.

CONCLUSIÓN

A lo largo de la sección anterior espero haber mostrado que aun si la mayoría tiene un interés legítimo por controlar y participar

¹⁸ Dworkin, *A matter of principle...*, p. 228.

¹⁹ Jeremy Waldron, "Special tides and natural duties", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 22, 1993, p. 228 y Cfr. Samuel Scheffler, "Immigration and the significance of culture", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, núm. 35, 2007, pp. 93-125.

en su cultura, este interés no es equivalente a tener un derecho, menos aun implica el derecho de convertirse en un Estado-nación. Sólo porque es bueno para la gente tener algo, no significa que tengan el derecho de tenerlo. Pero quiero insistir en las razones que hacen a un Estado nacionalista incompatible con una democracia liberal. Creo que ciertas decisiones no deben ser tomadas colectivamente sino sólo individualmente. Me parece que ese es el caso de la cultura. Una cultura como tal puede ser sostenida y protegida no colectivamente de manera institucional, sino orgánicamente a través de la participación de todos los interesados. La cultura es el resultado de la gente tomando decisiones libres.

¿Significa esto que una democracia liberal no tiene ningún papel respecto a la cultura? No, significa que el Estado debe suministrar las condiciones que harán posible que muchas expresiones culturales valiosas puedan florecer y prosperar.²⁰ La clase de cultura sobre la cual el Estado puede ejercer permisiblemente dominio es la cultura política pública. Esto quiere decir que la cultura del Estado debe ser de carácter cívico en lugar de nacionalista o moralmente comprensiva, especialmente cuando la ciudadanía está compuesta de muchos grupos culturales.

Este texto tiene una parte especulativa y otra normativa. La parte normativa explica que el nacionalismo no es compatible con los valores de la democracia liberal, porque el dominio del Estado sobre la cultura amenaza las libertades fundamentales y la capacidad de las minorías de involucrarse participativamente en una democracia deliberativa. La parte especulativa identifica una tensión de valores en las opiniones de los mexicanos. Según esta hipótesis, los mexicanos son a un tiempo abiertos y xenófobos porque existe una disonancia cognitiva provocada por la cultura política pública del nacionalismo revolucionario, en contraposición con una cultura política pública de una democracia liberal. Pero si lo que digo es cierto y conceptualmente el nacionalismo sustantivo es incom-

²⁰ Dworkin, *A matter of principle...*, pp. 229-233.

patible con la dignidad, entonces la tesis apuesta por una reforma educativa que elimine los contenidos normativos antiliberales de la historia patria y apunta, también, al desarrollo de instrumentos de medición de actitudes, que identifiquen los elementos del nacionalismo revolucionario antiliberal y antidemocrático que se encuentran en la cultura política pública de los mexicanos, para poder relacionarlos con las conductas discriminatorias en contra de los migrantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Arash, Abizadeh, “On the demos and its kin: nationalism, democracy and the boundary problem”, en *American Political Science Review*, vol. 106, núm. 4, 2012.
- Ávila, Alfredo, Virginia Guedea y Ana Carolina Ibarra, *Diccionario de la independencia de México*, México, UNAM, 2010.
- Beitz, Charles, “A state of nature”, en T. Brooks [ed.], *The global justice reader*, Oxford, Blackwell, 2008.
- Dworkin, Ronald, *Justice for hedgehogs*, Harvard, Harvard University Press, 2011.
- _____, *A matter of principle*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Gans, Chaim, “Nationalism and Immigration”, en *Ethical Theory and Moral Practice*, núm. 1, 1998.
- _____, *The limits of nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Gellner, Ernest, *Nations and nationalism*, Cornell, Cornell University Press, 1983.
- Kasper Lippert-Rasmussen, “Responsible nations: Miller on national responsibility”, en *Ethics & Global Politics*, vol. 2, núm. 2, 2009.
- Miller, David, *On nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- _____, “Group rights, human rights and citizenship”, en *European Journal of Philosophy*, vol. 2, núm. 10, 2002.

- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Cátedra 1997.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Harvard, Belknap Press, 2001.
- Scheffler, Samuel, "Immigration and the significance of culture", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, núm. 35, 2007.
- Tamir, Yael, *Liberal nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Vázquez, Josefina, "Nacionalismo y enseñanza de la historia", en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, vol. 5, núm. 26, 1969.
- _____, "Nacionalismo y educación en México", México, El Colegio de México, 2000.
- _____, "La modernización educativa (1988-1994)", en *Historia Mexicana*, vol. 4, núm. 46, 1997.
- Vom Hau, Matthias, "Unpacking the school: textbooks, teachers and the construction of nationhood in Mexico, Argentina and Peru", en *Latin America Research Review*, vol. 44, núm. 3, 2009.
- Waldron, Jeremy, "Special tides and natural duties", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 22, 1993.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Aguilar, Héctor, *México: la ceniza y la semilla*, México, Cal y Arena, 2000.
- _____, y Lorenzo Meyer, *In the shadow of Mexican Revolution*, San Antonio, University of Texas Press, 1993.
- Apple, Michael, "The text and the cultural politics", en *Education Researcher*, núm. 21, 1992.
- Coll, Tatiana, "La Reforma Educativa, el poder del Estado y la evaluación", en *El Cotidiano*, núm. 179, mayo-junio, 2013.
- Dierkens, Julian, "The decline and rise of the nation in German history education", en Yasemin Nuhoglu Soysal y Hanna Shissler, *The nation, Europe and the world*, Nueva York, Berghahan Books, 2005.

- Escalante, P. Pablo, B. García, L. Jáuregui, Zoraida, J., Speckman, E., Garciadiego, J., & Aboites, L., *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 2011.
- Gilbert, Dennis, “Rewriting history: Salinas, Zedillo and the 1992 textbook controversy”, en *Mexican Studies*, vol. 2, núm. 13, 1997.
- Grosvenor, Ian, “There is no place like home: education and the making of national identity”, en *History of Education*, vol. 3, núm. 28, 1999.
- Gutiérrez Chong, Natividad *et al.*, *Nationalist myths and ethnic identities: indigenous intellectuals and the mexican state*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.
- Lægaard, Sune, “David Miller on immigration policy and nationality”, en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, núm. 24.
- Levinson, Bradley, *We are all equal: student culture and identity at a mexican secondary school 1988-1998*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Morales, Carlos, “Nuevas estrategias para defender al indígena”, en *Revista del Instituto Nacional de la Defensoría Pública*, vol. 2, 2006.
- Navarro, César, “La Reforma Educativa: despojo y castigo constitucional al magisterio”, en *El Cotidiano*, núm. 179, mayo-junio de 2013.
- Rockwell, Elsie, *Hacer escuela, hacer Estado: la educación posrevolucionaria vista desde Tlaxcala*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007.
- Rojas, Rafael, *Las repúblicas de aire*, México, Taurus, 2010.
- Schettino, Macario, *Cien años de confusión: México en el siglo XX*, México, Taurus, 2008.
- Villa Lever, Lorenza, *Los libros de texto gratuitos, la disputa por la educación en México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1988.

VI. ¿PUEDE LA NATURALEZA POSEER DIGNIDAD?

*Juan Jaime Loera González**

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo¹ se propone explorar y reflexionar sobre el concepto de dignidad humana a la luz de los proyectos del Buen vivir promovido por movimientos indígenas en Latinoamérica. Asimismo, se presentan algunas perspectivas de análisis sobre las implicaciones políticas de tales reflexiones considerando recientes contribuciones teóricas que cuestionan posiciones dominantes del proyecto de la modernidad.² Dentro de dichas contribuciones teóricas resaltan los denominados estudios del giro ontológico,³ que proponen desestabilizar supuestos ontológicos arraigados del pen-

* Profesor de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (jloeragonzalez@gmail.com).

¹ El autor desea agradecer a Fabián Flores Silva y Julián Moraga, así como a los asistentes al Coloquio Dignidad y Derechos Humanos organizados por el CIALC-UNAM, por las sugerencias y comentarios. Las omisiones y errores en el texto son enteramente míos.

² Por modernidad entiendo la definición ofrecida por Arturo Escobar, “Worlds and knowledges otherwise”, en *Cultural Studies*, vol. 21, t. 2, 2007, pp. 179-210.

³ Arturo Escobar, “The ‘ontological turn’ in social theory: a commentary on ‘human geography with-out scale’ by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 32, t. 1, 2007, pp. 106-111.

samiento modernista, tales como el antropocentrismo que se posiciona como principio mediante el cual el ser humano determina las bases epistemológicas y ontológicas del lenguaje,⁴ las aproximaciones científicas para aprehender el mundo, y el régimen de verdad existente.⁵ Comparablemente, los proyectos del Buen vivir se nutren de experiencias y prácticas políticas de la población indígena de Latinoamérica, específicamente de la zona andina. El Buen vivir se asocia a una revalorización de conocimientos y sabidurías indígenas y no-indígenas, y que se posicionan discursivamente como alternos a modelos económicos dominantes y en condición de desplazamiento y exclusión, por esquemas de pensamiento y tecnologías de vida de la modernidad occidental.⁶ En este sentido, el Buen vivir tiene un fuerte carácter político que se constituye como búsqueda de alternativas señaladas por aquellos que llevan la voz de grupos subalternos. De forma paralela, el concepto de dignidad humana está íntimamente ligado a movimientos de resistencia, reivindicativos y contra hegemónicos actuales. En dichas expresiones, la dignidad se hace existir como manifestación

⁴ Eduardo Kohn, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

⁵ Véase Bruno Latour, *We have never been moderns*, Harvard University Press, 1993; Bruno Latour, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; Elizabeth Povinelli, *Geontologies: a requiem to late liberalism, keynote lecture, the anthropocene project*, Berlín, Humboldt University, 2013 y Elizabeth Povinelli, “Geontologies of the otherwise”, en *Cultural Anthropology*. En <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>.

⁶ Véase Eduardo Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 462, Quito, 2011; Eduardo Gudynas y Arturo Acosta, “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”, en M. Rojas [ed.], *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México, 2011, pp. 103-110; Mamaní F. Huanacuni, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010; y Julien Vanhulst, “El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XXI”, en *Polis*, vol. 40, 16 de mayo, 2015. En <http://polis.revues.org/10727> (fecha de consulta: 9 de mayo, 2016).

de lucha y autoridad moral por demandas sociales. Desde el movimiento de los Indignados en España, el movimiento *Occupy* en Estados Unidos, hasta los Zapatistas en el suroeste de México, todos reivindican la idea de dignidad humana, la defensa de la vida digna o la rebeldía dignificante.

El argumento que se propone en este capítulo, por tanto, se refiere a la necesidad de aceptar la invitación de los estudios del giro ontológico de desestabilizar supuestos y conceptos de la modernidad, para poder re-conceptualizar la idea de dignidad fuera del principio antropocéntrico que ostenta tácitamente. Si se abandona la pretensión de que la política, lo social, los derechos están limitados por los valores y prioridades de los seres humanos y sus relaciones, se puede concebir que la naturaleza —en sus diferentes manifestaciones— ostente dignidad por sí misma. Por lo tanto, las preguntas que se pretenden contestar son: ¿se puede hablar de dignidad fuera del ámbito humano/social? y, ¿es posible problematizar el concepto de dignidad a la luz de un cuestionamiento sobre la universalidad de la modernidad como proyecto dominante? A lo largo del capítulo se buscará contestar dichas interrogantes, y explorar las bases requeridas para argumentar que la naturaleza puede ser concebida como un actor político investido de dignidad.

Para lograr tal objetivo, primeramente bosquejaré las principales propuestas de los estudios del llamado giro ontológico, poniendo especial énfasis en su pretensión de ampliar las fronteras usuales de lo que se considera lo político y lo social. En un segundo momento, abordaré cómo los movimientos sociales y demandas indígenas en América Latina están provocando nuevas lecturas sobre los conflictos medioambientales, entendiéndolos no sólo como conflictos por el acceso y aprovechamiento de recursos naturales (territorio, cuerpos de agua, minerales, bosques) sino, además, como aperturas ontológicas donde diferentes visiones del mundo se están articulando, y donde existe y persiste un profundo sentido político para considerar otras formas de vida más allá de lo humano. Posteriormente, presento el proyecto político del Buen

vivir andino como expresión clara de la necesidad de complementariedad de vida entre especies, el cual propone un modo de vida pleno a través de un biocentrismo y no el usual antropocentrismo modernista. Dicho biocentrismo permite la convivencia de diferentes seres de “la naturaleza” como la *pachamama*, y los inviste como sujetos de derechos y de dignidad. Por último, el capítulo profundiza en dos concepciones históricas del concepto de dignidad; la concepción fenomenológica, y la ontológica para posteriormente aventurar una tercera concepción basada en cuatro principios del pensamiento andino; la propuesta de la dignidad interexistente. Ello permite unas reflexiones finales para concluir la argumentación propuesta.

LA PROPUESTA DEL GIRO ONTOLÓGICO

En los últimos años, ha emergido una renovada atención desde diversas disciplinas por incorporar una mirada ontológica sobre los temas de interés de las ciencias. Es decir, que cuestionan cuáles son los supuestos de existencia que imperan en las colectividades humanas, y cómo dichos supuestos informan las discusiones, moldean los esquemas de la modernidad. En ellos se encuentran estudios dentro de la filosofía y metafísica, por ejemplo el libro de Epstein⁷ que busca explorar las implicaciones de cómo construimos conocimiento a partir del levantamiento de fronteras disciplinarias teóricas y metodológicas diferenciadas para los fenómenos de la realidad que nos rodea.

Unas de las vertientes teóricas que se agrupan en el llamado giro ontológico han resultado particularmente influyentes para replantear cuáles son los asuntos en cuestión, que se pretenden es-

⁷ Brian Epstein, *The ant trap: rebuilding the foundations of the social sciences*, Oxford University Press, 2015.

tudiar en torno a la relación de las sociedades y la naturaleza.⁸ No obstante, dichas vertientes son característicamente heterogéneas constituyéndose como una propuesta plural de diversos autores, pero que coinciden en la búsqueda de alternativas teóricas y metodológicas que reconozcan la diversidad de conceptualizaciones de la naturaleza a las esgrimidas por el proyecto modernizador dominante. Específicamente, dichas alternativas se basan en cuestionar aquellos asuntos que entran en el campo de lo natural y en el campo de lo social, es decir, desestabilizar el binomio moderno naturaleza/sociedad que constituye la base del proyecto moderno.⁹ Como señalan Descola y Pálsson, el cuestionamiento sobre el binomio sugiere una búsqueda por “[i]r más allá del dualismo [porque] abre[n] un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; [un paisaje en el que] la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación”.¹⁰

Latour menciona que la división que hacemos cuando hablamos de lo natural y lo social se puede concebir como un asunto de distribución de elementos que caen en un campo u otro.¹¹ Sin embargo, esta distribución obedece a supuestos ontológicos que no son universales, pero suelen asumirse como tales. Existen, por tanto, múltiples formas de concebir la vida y de distribuir los fe-

⁸ Arturo Escobar, *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press, 2008; Mario Blaser, “Political ontology”, en *Cultural Studies*, vol. 23, t. 5, 2009, pp. 873-896; Mario Blaser, “Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages”, en *Cultural Geographies*, núm. 21, 2014, pp. 49-58; Marisol de la Cadena, “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, 2010, pp. 334-370.

⁹ Bruno Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

¹⁰ Philippe Descola y Gísli Pálsson, *Introducción a naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, 2001 (Perspectivas antropológicas), pp. 23.

¹¹ Latour, *Reensamblar lo social...*

nómenos y asociaciones que nos rodean entre las fronteras sinuosas y porosas, que articulan los humanos y los no humanos. Ante ello, en el campo de la antropología un nuevo cúmulo de estudios etnográficos muestran cómo se cuestiona la definición de lo que es la vida social y la preeminencia de lo humano como eje articulador de la realidad.¹²

Lo crucial de estos estudios es que no sólo se incorporan otras formas de conceptualizaciones de la naturaleza y de lo social y las relaciones que de ellas emanan, sino que al incorporar lo plural, se reconoce el dominio de ciertas formas particularmente poderosas de categorizar las relaciones sociales y naturales que obstruyen formas alternativas de experimentar el mundo natural. Es decir, se silencian algunas de las propiedades que sociedades histórica y socialmente situadas identifican y recrean. Esto se relaciona con lo que Boaventura de Sousa Santos llama el objetivo de la sociología de las ausencias; es decir, recuperar las experiencias marginadas, acalladas u olvidadas de los pueblos con otras historias, aquellas que el pensamiento racionalista descarta como inviables, indeseables o aun, impensables.¹³

El giro ontológico representa una invitación sugerente de singular importancia: pretende disolver las certezas que forjó la modernidad sobre la naturaleza y lo social. Por lo tanto, los nuevos debates y corrientes utilizan categorías como “lo político” no como monopolio de las relaciones entre humanos, y las “relaciones sociales” más allá de lo estrictamente social.

¹² Mario Blaser, *Storytelling gobalization from Chaco and beyond*, Duke University Press, 2010; Elizabeth Povinelli, “Geontologies of the otherwise”, en *Cultural Anthropology*, 2014. En <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>; Annemarie Mol, *The body multiple: ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press, 2002; Eduardo Kohn, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013; Cadena, *op. cit.*

¹³ Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010.

En este sentido, la noción cosmopolítica desarrollada por Stengers y Latour dentro de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad se orienta precisamente a esto.¹⁴ Stengers menciona que el prefijo “cosmo” conlleva la convicción de que el mundo está compuesto por una multiplicidad de elementos, y que por tanto la política no debería de restringirse a lo humano. Por su parte, “política” en cosmopolítica indica que este inventario de entidades, fuerzas, objetos y relaciones que componen un cosmos está en constante negociación y composición. Dicha amplitud política, más allá de las fronteras antropológicas, implica la obligación analítica de considerar a los actores no-humanos como agentes políticos legítimos poniendo en entredicho la universalidad de categorías como naturaleza/sociedad o racional/mítico. Es decir, abogan por abandonar el principio antropocéntrico por un principio más abarcador de las otras especies.

Ello implica problematizar conceptos, términos y supuestos que se han asumido como dominantes, y que invisibilizan y reducen sistemas de apropiación de la realidad y de conocimiento puestos en práctica por los pueblos, cuyas trayectorias históricas se asumen distintas a los proyectos políticos y económicos dominantes de la Euro-modernidad. Esta problematización de conceptos ha dado paso a considerar nuevas rutas conceptuales como los propuestos por la idea de hibridez,¹⁵ el conocimiento íntimo,¹⁶ la multi-

¹⁴ Isabell Stengers, “The cosmological proposal”, en Bruno Latour y Peter Weibel, *Making things public*, Cambridge, MIT Press, 2005, pp. 994-1003; Isabell Stengers, “Including nonhumans in political theory: opening the pandora’s box?”, en Bruce Braun, Sara J. Whatmore [eds.], *Political matter: technoscience, democracy, and the public life*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010, pp. 3-33; Bruno Latour, *Politics of nature...*

¹⁵ Laura Ogden, *Swamplife. People, gators, and mangroves entangled in the everglades*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011.

¹⁶ Hugh Raffles, “El conocimiento íntimo”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 173, 2002, pp. 49-61.

especie,¹⁷ las especies compañeras,¹⁸ el actor-red¹⁹ o los ensamblajes híbridos.²⁰

ANTROPOCENTRISMO Y MODERNIDAD

En gran parte de su historia, el pensamiento occidental se ha desarrollado alrededor de una gran narrativa de la trascendencia humana hacia la naturaleza que sostiene una perspectiva antropocéntrica.²¹ Esto efectivamente coincidió con la aparición de las primeras críticas hacia el excepcionalismo humano, fundado en una estricta separación entre sociedad humana y naturaleza.²² Históricamente, el concepto de naturaleza se refiere al carácter innato (natural) de prácticas y procesos, como en el caso de la filosofía griega y medieval.²³ Fue posteriormente cuando se consolidó la idea de la naturaleza como campo de acción externo al campo

¹⁷ Eben Kirksey y Stefan Helmreich, “The emergence of multispecies ethnography”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, t. 4, 2010, pp. 545-576. En <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>.

¹⁸ Donna Haraway, *When species meet*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008.

¹⁹ Véase Michael Callon, “Actor-network theory-the market test”, en John Law y John Hassard, *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 191-195; John Law, “Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy, and heterogeneity”, en *System Practice*, vol. 5, t. 4, 1992, pp. 379-393; y Latour, *Reensamblar lo social...*

²⁰ Bruno Latour, “On recalling ANT”, en John Law y John Hassard, *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 15-26.

²¹ Véase Philippe Descola, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores, 2003; W. Cronon, *Uncommon ground: rethinking the human place in Nature*, Nueva York, Norton, 1995; y V. Argyrou, *The logic of environmentalism: anthropology, ecology and postcoloniality*, Berghahn books, Oxford, 2005.

²² Haraway, *op. cit.*

²³ C. J. Glacken, *Huellas en la playa de Rodas: naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Barcelona, Editorial del Serbal, 1996.

social y, en efecto, al humano. Durante el Renacimiento surgen nuevas posibilidades técnicas y teóricas de entender la naturaleza como un universo cuantificable y tridimensional que puede ser apropiado por los humanos.²⁴ Finalmente, la expansión capitalista empujada por los desarrollos industriales a partir del siglo XVIII fue otro proceso clave en el reforzamiento de la narrativa del excepcionalismo humano. En esta época, nació la confianza humana en la capacidad tecnológica, lo que presupone la imposición de las ideas humanas hacia materiales inertes y la transformación humana de la naturaleza independientemente de los factores ambientales.²⁵

En este sentido, el término naturalismo ha sido utilizado por el antropólogo Philippe Descola y Gísli Pálsson para indicar la idea misma de la existencia de la naturaleza como una esfera externa al actuar humano: el naturalismo consiste en “la creencia de que la naturaleza efectivamente existe, de que ciertas cosas deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno tanto a la suerte como a los efectos de la voluntad humana”.²⁶ Al modelo del naturalismo podemos contrastar otro modelo, que ha generado el interés de los antropólogos y filósofos por igual, el animismo. El animismo considera el papel que juegan los sujetos dotados de capacidades agenciales y sensibles reconociendo subjetividades y agencias no-humanas.²⁷

²⁴ D. E. Cosgrove, *Social formation and symbolic landscape*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.

²⁵ Tim Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge, 2000, p. 80.

²⁶ Descola y Pálsson, *op. cit.*, p. 108.

²⁷ Véase Philippe Descola, “Beyond nature and culture, Radcliffe’s brown lecture in social anthropology, 2005”, en *Proceedings of the British Academy*, vol. 139, 2006, pp. 137-155; D. G., Anderson, *Identity and ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Ingold, *op. cit.*; y Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, t. 3, 1998, pp. 469-488.

La agencialidad no-humana, por tanto, no puede ser reducida a una expresión metafórica, sino más bien sugiere una atención a los procesos constitutivos generados por relaciones intersubjetivas entre humanos y no humanos.²⁸ En el mismo sentido, Arhem acuñó la noción visión-del-mundo-perspectiva para referirse a aquella posición que los seres míticos de las cosmologías amazónicas no están centradas en la figura del hombre; por lo tanto, dicha noción permite comprender o “ver” el mundo desde una perspectiva distinta.²⁹ Viveiros de Castro define al perspectivismo como el acto de reconocer que el mundo está habitado por “diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos”.³⁰ Por lo tanto, esta forma de conocimiento o comprensión cuestiona y problematiza el antropocentrismo de las cosmologías occidentales.

NUEVOS ACTORES POLÍTICOS EN LATINOAMÉRICA

Pero no sólo en el ámbito teórico se observan las implicaciones de dichos estudios, sino que con las nuevas rutas conceptuales se abren nuevos frentes para explicar movimientos y demandas sociales actuales desde América Latina. Dinerstein y Deneulin señalan que las movilizaciones sociales recientes en América Latina tienen relevancia política, debido a que gran número de ellas buscan al-

²⁸ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.

²⁹ K. Arhem, “Ecosofía Makuna”, en F. Correa [ed.], *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993, pp. 109-126.

³⁰ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro [eds.], *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004, pp. 37.

ternativas a la idea dominante del desarrollo.³¹ Por ejemplo, algunos de estos movimientos comparten puntos de vista críticos, sobre el modelo extractivista y el liberalismo económico firmemente impuesto en el suelo Latinoamericano. Al mismo tiempo, los movimientos sociales e indígenas recurren a protestas, a actos de desobediencia y a la confrontación para expresar el descontento por los conflictos socioambientales que han proliferado en las últimas décadas, debido a la mayor extracción o explotación de proyectos energéticos, silvicultores, mineros e hídricos.³² Proyecto EJOLT documentó casi 400 conflictos ambientales en América Latina.³³ En la misma tendencia, la CEPAL reconoce más de 200 conflictos en América Latina en territorios indígenas entre 2010 y 2013.³⁴ Como resultado, la complejidad y diversidad de la protesta social e indígena demanda ser analizada no sólo como expresión de resistencias esporádicas y localizadas sobre el acceso a los recursos naturales o para beneficiarse en mayor medida de los proyectos de desarrollo, sino entendidos como nuevas formas de articular diferencias ontológicas que van más allá de la política cotidiana, de la política restringida sólo a las relaciones humanas. Por ejemplo, algunas voces indígenas invocan una serie de actores humanos y no humanos en sus reivindicaciones, discursos políticos y las prácticas que son movilizadas a raíz de las intervenciones de desarrollo.³⁵ En este sentido, Marisol de la Cadena, analiza cómo la cosmopolítica —señalada anteriormente— se hace presente cuando una montaña sagrada se convierte en sujeto político y sensible cuando dentro

³¹ A. C. Dinerstein y S. Deneulin, “Hope movements: naming mobilization in a post-development world”, en *Development and Change*, vol. 43, t. 2, 2012, pp. 585-602.

³² Anthony Bebbington, *Social conflict, economic development and extractive industry: evidence from South America*, Londres, Routledge, 2012.

³³ EJOLT, *Mapping environmental justice*. En <http://www.ejatl.org>.

³⁴ CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Naciones Unidas, 2014.

³⁵ Cadena, *op. cit.*

de las demandas indígenas se exige su respeto al ser amenazada por un proyecto minero en Perú. Estamos ante prácticas de vida que asumen de manera alterna lo que es naturaleza, el mundo que nos rodea y que se hacen presentes en las exigencias y demandas de sectores históricamente marginados.

Por tanto, la ampliación de la diversidad de actores —y las asociaciones que implican— amplían la arena política invitándonos a concebir y analizar los conflictos ambientales como aperturas ontológicas y no sólo como conflictos sobre el uso y aprovechamiento de los recursos naturales. Es decir, disputas ontológicas que cuestionan lo que generalmente se considera como respuestas universalmente válidas a la cuestión de lo que significa vivir en un entorno compartido con otros seres humanos y no humanos. Efectivamente, la perspectiva cosmopolítica no niega el conflicto, pero sí entiende que las causas de dichos conflictos no se deben a los intereses contrapuestos de los sujetos humanos, sino a las diferentes formas de articular las visiones del mundo.³⁶

Tener una perspectiva ontológica sobre los movimientos indígenas delinea un prometedor campo de la investigación sobre formas innovadoras, para enriquecer el análisis de los conflictos socioambientales y sus repercusiones en la comprensión de la vida, el desarrollo y la dignidad.

Hay una necesidad urgente de abordar estos problemas por dos razones. En primer lugar, el actual modelo neoliberal continúa siendo cuestionado y desafiado por movimientos sociales emergentes, y las personas indígenas siguen siendo sujetos de procesos de exclusión política, pobreza persistente y desigualdad. En segundo lugar, la perspectiva de las diferencias ontológicas es novedoso, ya que los enfoques prevalecientes para analizar las implicaciones sociales y culturales de los conflictos socioambientales —como la justicia ambiental— se basan en el principio de la distribución

³⁶ I. Rodríguez-Giralt, D. Rojas y I. Farías, “Cosmopolíticas”, en *Revista Pléyade*, vol. 14, julio-diciembre, 2014, pp. 1-15.

desigual de acceso, derechos y responsabilidades respecto al uso de los recursos naturales.³⁷ Conceptos como el de justicia ambiental y estudios cuyo interés se centran en analizar el disfrute diferenciado de los recursos naturales son de gran relevancia para visibilizar las brechas y desigualdades que enfrentan los grupos desfavorecidos, además de diseñar políticas públicas pertinentes que aborden dichas disparidades. Sin embargo, considero que con frecuencia no sólo descuidan en sus análisis los entornos locales y políticos, donde los pueblos indígenas y las minorías étnicas viven y se movilizan, sino que también no tienen en cuenta sus posibles diferencias ontológicas que emergen de las prácticas y entendimientos sobre la naturaleza, la vida y la dignidad. Más aún, cuando se trata de las poblaciones indígenas se tiende a exagerar las dimensiones culturales en el análisis, cuando algunos movimientos indígenas privilegian sus diferencias políticas por encima de las diferencias culturales.³⁸

Como resultado, existe un vacío sobre cómo abordar coherentemente los conflictos ambientales fuera del énfasis basado exclusivamente en los recursos y dentro de los límites usuales de la política, como el campo restringido para los humanos y sin la presencia de otros actores, objetos sensibles o fuerzas. Esto podría superarse si tenemos en cuenta la propuesta de autores latinoamericanos como Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar para poder enriquecer el análisis de los conflictos ambientales, incluyendo entendimientos de dignidad.

Por lo tanto, se argumenta que una perspectiva ontológica abre una nueva comprensión de las movilizaciones impulsadas por la

³⁷ Alier Martínez, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Callao, Espiritrompa, 2010.

³⁸ Véase Nancy Postero, *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*, Stanford University Press, 2007; Nancy Postero y Leon Zamosc, "Indigenous movements and the indian question in Latin America", en Nancy Postero y Leon Zamosc [eds.], *The struggle for indigenous rights in Latin America*, Brighton, Sussex Academic Press, 2004.

lucha por el medio ambiente y el territorio en América Latina. Asimismo, una perspectiva ontológica abre la posibilidad de desestabilizar el encuadre antropocéntrico y racionalista que apuntala el pensamiento modernista occidental. Dicha desestabilización nos va a permitir asumir la naturaleza como sujeto político atribuible de dignidad.

EL BUEN VIVIR

En América Latina, sobre todo en la zona andina, el Buen vivir juega un papel consolidado en el horizonte de proyectos que buscan una propuesta alternativa al desarrollo que se concibe como producto del modelo económico neoliberal, y a los supuestos ontológicos que imperan en la modernidad dominante.

El Buen vivir se concibe no como un concepto o proyecto político perfectamente coherente ni definido, sino como un conjunto de orientaciones heterogéneas que giran en torno a concebir una plenitud de capacidades de vida.³⁹

De manera amplia, se puede entender que el Buen vivir se manifiesta como una plataforma desde la cual se han articulado tres puntos fundamentales: el primero es una crítica al modelo imperante de desarrollo neoliberal orientado a las ganancias. El segundo, es una reivindicación y (re)surgimiento de sabidurías y supuestos ontológicos de los pueblos indígenas de América Latina, los que se asumen como históricamente excluyentes. A este

³⁹ Por ende, el Buen vivir ostenta un fuerte sentido político, en el sentido de que reivindica proyectos en construcción permanente con un fuerte componente local y contextualmente específico de cada pueblo y, por lo mismo cada pueblo debe definirlo, sistematizarlo y construirlo. No puede haber recetas fijas, sólo aprendizajes y adaptaciones, y al mismo tiempo capacidad de asentir y disentir de aquellos conocimientos que puedan ser útiles, y rechazar, disentir de aquellos elementos que pretendan colonizarlos. Véase Juan Loera González, “La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas”, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 40, 2015. En <http://polis.revues.org/10654>.

respecto, el Buen vivir se nutre fundamentalmente en las raíces andinas del Sumak Kawsay (en lengua quechua) Suma Kamaña (en aymara). Se argumenta que estos conceptos indígenas implican una vida no orientada a valores de libre mercado y ganancias económicas como medida de plenitud de vida, sino un estado de complementariedad que permita la vida en armonía entre los humanos, animales, fuerzas y seres considerados sagrados y sensibles que habitan el planeta. Este proyecto se compone por los principios de balance, corresponsabilidad con la naturaleza, armonía en la sociedad y una economía comunitaria.⁴⁰

Y por último, el proyecto de Buen vivir implica también considerar un cambio de paradigma antropocéntrico imperante en los modelos de desarrollo occidental, para apostar en cambio por un paradigma biocéntrico que hace necesario reconocer formas diferentes de vivir y entender la naturaleza y sus manifestaciones. De ahí que se retoma, por lo menos en parte, diferentes ontologías de pueblos indígenas, o ensamblajes ontológicos heterogéneos. Estos tres puntos ubican al Buen vivir en oposición a la exclusión de conocimientos y formas de vida diferentes, a delimitar a pueblos indígenas solamente a una diferenciación cultural y no en su potencial político y cosmológico, subordinado al dominio colonial como proyecto dominante.

Sin embargo, existen múltiples interpretaciones y muchas formas de articular los pilares que componen el Buen vivir. Por lo tanto, muchas formas de asumir un proyecto tan ambicioso. En otras palabras, para empezar a hablar del Buen vivir, creo que hay que comenzar por precisar que hay Buenos vivires, en plural, no en singular. No hay una sola definición del Buen vivir completa ni acabada. De hecho, para Eduardo Gudynas, una de las características del Buen vivir es que es un proyecto en construcción, cuya

⁴⁰ Véase Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas...”; Gudynas y Acosta, *op. cit.*; Huanacuni Mamani, *op. cit.*; y Vanhulst, *op. cit.*

idea se refiere más a una plataforma que a un concepto preciso.⁴¹ En este sentido, no es lo mismo el Buen vivir del cual habla Evo Morales como expresión del proyecto de descolonización, al Buen vivir de Simón Yampara,⁴² quien habla de la importancia de la complementariedad de saberes y conocimientos occidental e indígena, o el Buen vivir de Rafael Correa, lo que él llama socialismo del siglo XXI, basado en la continuación del modelo económico extractivista pero con un fuerte componente progresista. Es decir para Rafael Correa y también para Evo Morales, el Buen vivir tiene el objetivo de distribuir la riqueza generada por la extracción y comercialización de materias primas. Este objetivo difiere al Buen vivir de su compatriota Alberto Acosta,⁴³ que tiene una fuerte presencia del enfoque de derechos, incluidos los derechos de la naturaleza; o finalmente, a la definición que propone Aníbal Quijano,⁴⁴ para quien debe ser un proyecto completamente diferente y radical en su pretensión decolonial. Existe, por tanto, una gran diversidad de ideas, proyectos y discursos asociados al concepto de Buen vivir.

Reconociendo dicha diversidad, el Buen vivir se puede entender como una plataforma plural donde coexisten ciertos elementos en común. Uno de ellos, es que el Buen vivir propone asumir una alternativa al paradigma de la Euro-modernidad al considerar articulaciones de ensamblajes ontológicos alternos que permiten un cuestionamiento a los regímenes de verdad imperantes en las discusiones políticas actuales. Es decir, asume la necesidad de considerar seriamente otras maneras de cómo las sociedades humanas entienden y viven la realidad, y hasta cierto punto, componen el

⁴¹ Gudynas, “Buen vivir: germinando alternativas...”

⁴² Simón Yampara, “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 18, 2011.

⁴³ Alberto Acosta, “El buen (con) vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, t. 1, 2011.

⁴⁴ Aníbal Quijano, “Buen vivir: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en *Viento Sur*, t. 122, 2012.

mundo que las rodea. Debido a ello, el Buen vivir como expresión social de la realidad latinoamericana también implica abrir el escenario político a entes y actores no humanos, no considerados frecuentemente en los entendimientos comunes de lo que es la política.

En el imaginario Latinoamericano de países andinos como Ecuador y Bolivia, el Buen vivir como filosofía y orientación de política pública tiene un impacto innegable.⁴⁵ En el caso de la Constitución de Ecuador de 2008, el proceso de creación de la Asamblea constituyente que la precedió tuvo fuerte influencia de las entonces crecientes movilizaciones de los pueblos originarios, organizados en confederaciones y asociaciones cuya agenda se orientaba a la lucha por sus derechos colectivos.⁴⁶

Un de las novedades que consagra la Constitución del Ecuador es la determinación normativa de la naturaleza como sujeto de derechos, este hecho convierte al Ecuador en el primer país del mundo en asignarle esa categoría jurídica a la naturaleza. Uno de los ejes de la Constitución es la “armonía con la naturaleza” como un nuevo elemento de “convivencia ciudadanía”, condición para alcanzar el “buen vivir”, el “Sumak Kawsay”.⁴⁷ Es interesante que el reconocimiento constitucional de la Naturaleza como sujeto de derechos haya suscitado un debate sobre sus verdaderos alcances jurídicos; algunos consideran que dicho reconocimiento carece de un impacto práctico y es más una figura retórica, y otros lo per-

⁴⁵ Véase Vanhulst, *op. cit.*; Julien Vanhulst y Adrian Beling, “Buen vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development?”, en *Ecological Economics*, vol. 101, 2014, pp. 54-63.

⁴⁶ Véase Acosta, *op. cit.*; y Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Abya Yala, Quito, Universidad Politécnica Salesiana, 2011.

⁴⁷ F. Campaña, “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”, en *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia*, t. 15, enero de 2013, 12 pp. En http://www.usfq.edu.ec/publicaciones/iurisDictio/archivo_de_contenidos/Documents/IurisDictio_15/iurisdiccionario_015_001.pdf.

ciben como ejemplo de superación del pensamiento occidental y enriquecimiento de la teoría del derecho.⁴⁸

El Artículo 10, inciso segundo de la Constitución del Ecuador señala: “La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución” posteriormente en los artículos del 71 al 73 dice a la letra:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

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

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

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales.

⁴⁸ Véase *ibid.*, y Acosta y Martínez, *op. cit.*, sobre este debate.

Estos artículos regulan, por tanto, la incorporación legal de la naturaleza como sujeto de derecho: por una parte se señala su derecho al respeto integral de su existencia; el derecho a su mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos; y por último, el derecho a la restauración, equivalente al que tienen derecho los individuos y colectivos a ser indemnizados en caso de daño ambiental.

Consecuentemente, a partir de la Constitución ecuatoriana se pueden identificar normas constitucionales que regulan el tratamiento de la naturaleza a partir de dos paradigmas: *a)* el biocéntrico, en el cual se reconoce como sujeto de derechos y que se encuentra en sintonía con el Buen vivir; y *b)* el antropocéntrico, cuya agencia y derechos recaen en individuos y colectividades para proteger a la naturaleza, tal como señala el artículo 71 de esta Constitución y que no difiere, en gran medida, de legislaciones pertenecientes a otros estados nación.

Veamos el primer paradigma. El biocentrismo, cuya génesis se relaciona con la ecología profunda,⁴⁹ se refiere a la teoría moral que afirma que todo ser vivo merece respeto y, por ende, pretende reivindicar el valor primordial de la vida. Si identificamos la norma jurídica de los derechos a la naturaleza, a través de este paradigma, la misma naturaleza es sujeta de derecho y posee personalidad jurídica. Por tanto, si el biocentrismo reconoce el valor intrínseco a *todos* los seres vivos, dentro de la pluralidad ontológica de pueblos indígenas del Buen vivir, entonces se debe reconocer que la naturaleza, y las diferentes expresiones de ella, como la *pachamama*, montañas sagradas o deidades encarnadas en territorios, son

⁴⁹ Movimiento de la filosofía ecológica, cuya expresión más visible se encuentra representada por la obra de Arnes Naess y que se basa en el principio de considerar al ser humano en armonía con el medio; no por encima, sobre o fuera de éste; consagra la igualdad biocéntrica que todas las formas de vida tienen derecho a existir. Véase Arne Naess, "The shallow and the deep, long-range ecology movement", en *Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-100.

entes vivos con derechos de existencia, de regeneración y de restauración.⁵⁰

Por el contrario, en el paradigma antropocéntrico, la agencia jurídica no está cimentada en el valor intrínseco de la naturaleza en sí, sino en su valor en cuanto es útil, valioso, o provechoso para el ser humano solamente. Luego se espera que sólo se proteja, preserve o use sustentablemente como recurso en su relación humana.

De esta manera, desde una perspectiva biocéntrica es posible entender a la naturaleza como sujeta de derechos y consagrada de dignidad en sí misma cuando consideramos que todos los seres vivos tienen el mismo derecho a existir, a desarrollarse, a expresarse con autonomía y mereciendo el mismo respeto y valor.

Al respecto, Joseph Estermann señala que en la filosofía andina del Buen vivir todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte.⁵¹ En el universo ordenado andino o *Pacha*, el mundo no es algo inerte que obedece leyes mecánicas, sino es un organismo interdependiente, complementario y vivo. Desde este punto de vista, los recursos naturales (la tierra, cuerpos de agua, yacimientos minerales, etc.) no son sólo recursos dispuestos para el beneficio del hombre, son fuerzas y fuentes de vida. La idea de desarrollo social desde dicha perspectiva no consiste en el aprovechamiento de “recursos naturales” para obtener beneficios solamente para la

⁵⁰ El biocentrismo extiende paralelismos con la hipótesis de Gaia, la cual estipula que la atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comportan como un todo coherente donde la vida, su componente característico, se encarga de autorregular sus condiciones esenciales tales como la temperatura, composición química y salinidad en el caso de los océanos. Véase J. E. Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona, Orbi, 1985.

⁵¹ Véanse Joseph Estermann, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2006; Joseph Estermann, “Crisis civilizatoria y vivir bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino”, en *Polis. Revista Latinoamericana*, vol. 11, t. 33, 2012.

población humana, mucho menos para unos cuantos, sino existen para la coexistencia de todas las formas de vida, incluyendo animales, plantas, espíritus y deidades.

Al respecto, Estermann señala que existen cuatro principios propios de la racionalidad andina. El principio de la relacionalidad sostiene que no puede haber ningún “ente” aislado (los seres humanos, la Naturaleza o los seres divinos). De ahí que el paradigma antropocéntrico se quiebra para dar paso a un biocentrismo. El principio de correspondencia se refiere a que hay una relación entre los distintos campos de la realidad: lo simbólico, lo cualitativo, lo celebrativo, lo ritual y lo afectivo. El principio de complementariedad marca que todo ente o acción coexiste con su complemento específico y no puede existir de manera individual. Y por último, el principio de reciprocidad dice que a cada acto corresponde otro acto recíproco como complemento. Estermann llega a la conclusión de que el ser humano no tiene dignidad por ser “mejor” o “superior” que los demás seres vivos, sino por reconocer que cumple una responsabilidad en mantener el orden de la *Pacha*, el balance de todas las fuerzas sin considerarse dueño o propietario de recursos.⁵²

Los cuatro principios de la racionalidad andina señalados por Estermann están relacionados con lo que Simón Yampara llama *cosmoconvivencia* como guía del pensamiento andino, que se refiere a la interacción respetuosa entre las distintas especies y fuerzas que habitan el territorio y pueblos andinos donde emergen diversas ecologías complementarias entre sí.⁵³

A continuación exploremos el término de dignidad y sus dos concepciones históricas, para identificar cuál podría ser retomada en nuestro intento de examinar a la naturaleza como un actor político investido de dignidad.

⁵² Estermann, *op. cit.*, pp. 168.

⁵³ Yampara, *op. cit.*

¿PUEDE LA NATURALEZA SER DIGNA POR SÍ MISMA?
LA PROPUESTA DE LA DIGNIDAD INTEREXISTENTE

Un concepto tan amplio y complejo como el de dignidad tiene por supuesto varias acepciones. Para abordar este concepto polisémico e históricamente complejo, me apoyaré en la distinción que hace Íñigo de Miguel Beriain,⁵⁴ quien señala que existen dos concepciones históricas del concepto de dignidad humana; la concepción fenomenológica, y la ontológica. La concepción de la dignidad fenomenológica, es aquella dignidad que se obtiene mediante atributos que se otorgan a una persona en relación a los hechos que realiza y/o a sus circunstancias. Por tanto, esta concepción tiene que ver con el reconocimiento de lo que hace o le sucede al sujeto en cuestión. En la segunda concepción, la dignidad ontológica existe como una presencia más fuerte del pensamiento estoico y cristiano para elaborar un concepto más asociado a la esencia humana, al mismo ser humano como digno. Es decir, el hombre es digno por sí mismo y no depende de su obrar para ser atribuida. Fue Kant quien estableció la idea de que lo digno no tiene precio y que la humanidad era en sí misma una dignidad. Esta idea de dignidad, fue posteriormente retomada en los trabajos de Jean Jacques Rousseau y otros que impulsaron y moldearon la idea contemporánea de los derechos humanos como universales e inalienables.⁵⁵ Estas dos concepciones históricas se encuentran presentes en mayor o menor medida a lo largo de la historia. La dignidad por tanto es asociada a aquello que tiene valor en sí mismo, ya sea la vida misma, o asociada a los actos y circunstancias que le otorgan ese valor.

¿Es posible, por lo tanto, asumir que la naturaleza sea sujeto de dignidad en el sentido ontológico como diría Beriain, por el solo hecho de ser? O incluso, ¿se podría hablar de la dignidad

⁵⁴ I. de Miguel Beriain, “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, en *Anuario de filosofía del Derecho*, Nueva Época, núm. XXI, 2004, pp. 187-212.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 192.

fenomenológica, reconociendo su obrar como auspiciadora y promotora de vida —incluyendo la humana— como merecedora de dignidad? Considero que sí, pero para ello tenemos que profundamente cambiar nuestras perspectivas y supuestos epistemológicos y ontológicos dominantes. Por ejemplo, si se analizan ambas concepciones, los atributos de dignidad tienden a asociarse única y exclusivamente al ámbito social; es decir, las dos concepciones se adjudican, al ser, al humano. Los humanos como tales o las acciones de éstos tienen el monopolio de lo que puede ser digno, y sólo ellos (nosotros) podemos otorgar y conceder el reconocimiento de que *algo* es digno. Este hecho es una premisa sustentada y producida por el paradigma antropocéntrico inserto en el pensamiento de la modernidad.

Ahora bien, creo que es importante reconocer igualmente que existe una pluralidad de manifestaciones dentro del proyecto de la modernidad y la filosofía política liberal, que busca fundamentar una concepción de dignidad a seres no humanos. Por mencionar un caso ilustrativo, las posturas filosóficas de Peter Singer⁵⁶ y Martha Nussbaum,⁵⁷ quienes teorizan sobre los derechos de los animales y la igualdad con los seres humanos. Las posturas de ambos obligan a redefinir el concepto de vida humana, ya que consideran que tanto animales humanos como animales no-humanos sensibles, son criaturas admirables, con agencia, dignas en sí mismas y no sólo sujetas a compasión humana.⁵⁸ Los animales son criaturas

⁵⁶ Peter Singer, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, Nueva York, Review/Random House, 1975.

⁵⁷ Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁵⁸ Por ejemplo, la teorización del enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum quien sugiere como “base filosófica una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana” Nussbaum, *op. cit.*, pp. 83. De manera interesante, la autora incluye de igual forma a seres vivos, tanto humanos como no humanos dentro de las esferas de

que tienen el derecho de vivir su vida prósperamente, es decir, que pueda desarrollar sus capacidades propias posibles como animales y ser dotadas de dignidad en un plano de igualdad con las demás criaturas.⁵⁹

Sin embargo, persiste una visión antropocéntrica en el seno del pensamiento occidental en la discusión sobre en quién recae la capacidad y el poder de otorgar derechos y reconocer dignidades. Dicha posición dominante de lo humano en el campo de lo digno, refleja una visión antropocéntrica propia de la actual era del pensamiento dominante euro-moderno occidental. Es evidente que dicho pensamiento no es un bloque homogéneo ni en su composición ni en su posición de dominación, tal como las posturas de Singer y Nussbaum ilustran, pero el reto del reconocimiento del pluralismo ontológico prevalece.

Ante ello deseo aventurar una concepción alterna de dignidad. Una concepción que tenga su base epistemológica y ontológica en los cuatro principios de la racionalidad andina ya citados anteriormente por Estermann: relacionalidad, correspondencia, complementariedad, y reciprocidad. Además, una concepción que esté inspirada en los argumentos teóricos y etnográficos de los estudios del giro ontológico en términos de su interés por las asociaciones y prácticas, más que en los individuos, sujetos u objetos en sí. De tal manera, propongo una concepción de dignidad ligada al pensamiento andino donde la dignidad interexista.

Analicemos dicha propuesta. Si las concepciones de dignidad ontológica y fenomenológica recaen en el *ser/sujeto*, o en *sus* acciones o circunstancias que lo hacen atribuible de ser digno; se podría aventurar una concepción de dignidad alterna que *interexista*

justicia, aunque no todos tengan la misma participación en seleccionar los parámetros de su participación. Es decir, la capacidad de entablar un contrato en la sociedad no es condición que implique dignidad, dicha dignidad está dotada por sí misma y en cada criatura merece ser respetada.

⁵⁹ Agradezco a Fabián Flores Silva por hacerme notar este punto.

entre los sujetos, una dignidad que se conciba *entre* los sujetos y no exactamente *en* ellos ni en las circunstancias que los rodean. Es decir, una dignidad que habite en la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad de todas las cosas que conviven en un espacio. Tal dignidad fluiría, por tanto, entre las asociaciones reconociendo que no existen “entes aislados”, sino que todo es parte constituyente de la red vital de fuerza y vida del cosmos.⁶⁰ Tal concepción de dignidad permitiría no sólo superar el antropocentrismo obstinado de la modernidad, sino al mismo tiempo haría énfasis en la complementariedad múltiple de las asociaciones y ya no en los seres o cosas en sí. En este sentido, si la dignidad fluye y se distribuye en un tejido de conexiones, no se banalizaría necesariamente, sino que posibilitaría reconocer el valor de prácticas por su existencia (o interexistencia) propia en espacios todavía no identificados como poseedores de dignidad, espacios que posiblemente no estén valorizados o visibilizados propiamente por las ciencias.

De igual manera, la dignidad interexistente contribuye a manifestar lo valioso que tienen las prácticas, circunstancias y seres para los humanos. Prácticas, circunstancias y seres que bien pueden propiciar un estado de bienestar que se oriente hacia el respeto y complementariedad en la vida alejada de fuerzas dominantes del mercado y la explotación. Por lo tanto, posibilitaría nuevas formas de entender y comprender las conexiones y atributos entre fenómenos, sujetos y contextos. Por ejemplo, los códigos éticos se modifican substancialmente cuando consideramos que un bosque no existe en aislamiento, sino que posibilita la captación de lluvia, la regeneración de la fauna, la producción de oxígeno, la condensación del agua, la regulación de la erosión, y otros fenómenos que posibilitan la vida en determinado entorno, o bien si es considera-

⁶⁰ El principio de *interser* es igualmente observado por la tradición budista que considera que uno *es* con todo lo demás.

do por algunos colectivos sociales como un ser vivo en sí mismo, un ancestro, o un fuente de fuerzas vitales.

La dignidad interexistente, también retoma aproximaciones teóricas del giro ontológico. Por ejemplo, la Teoría del Actor Red plantea la necesidad de entender las formas particulares en las que los actores (humanos y no humanos sin distinciones *a priori*) se interrelacionan y median sus acciones.⁶¹ Dicho de otro modo, se pretende no analizar las relaciones bajo los términos sujeto/objeto, naturaleza/cultura o actor/sistema sino con un principio de simetría generalizado. El énfasis analítico se posiciona en las redes de asociaciones sociotécnicas, es decir donde las asociaciones son híbridos entre lo social o natural, sin bordes disciplinarios definidos *a priori*. El estudio etnográfico de Mol sobre la constitución de la aterosclerosis ofrece también inspiración, ya que se considera la necesidad de indagar etnográficamente cómo la dignidad interexistente se constituye *en práctica*, lo cual supondría una interconexión en una red amplia de seres humanos y no humanos.⁶²

La propuesta de la dignidad interexistente cumple el objetivo de problematizar conceptos (dignidad), bordes disciplinarios (sociedad/naturaleza) e invita a la apertura de supuestos epistemológicos y ontológicos alternos (antropocentrismo). Su relación con proyectos políticos como el del Buen vivir es sugerente, no sólo porque comparten el espacio y la temporalidad andina, sino porque dentro de la noción del Sumak Kawsay, se consagra la naturaleza como sujeto —no objeto— de derecho.⁶³ De igual manera, el Buen vivir implica ir más allá de la perspectiva antropocéntrica del mundo para adoptar una perspectiva más ligada a la conectividad de seres y entes sensibles que habitan —lo que para los

⁶¹ Véase Callon, *op. cit.*; Law, *op. cit.*; Latour, *Reensamblar lo social...*

⁶² Mol, *op. cit.*

⁶³ Véase Alberto Acosta, “La naturaleza como sujeto de derechos”, en *Peripetias*, vol. 87, 2008 y Eduardo Gudynas, “Los derechos de la naturaleza en serio”, en Acosta y Martínez, *op. cit.*

ojos occidentales— el campo de lo inerte, lo vacío o lo folclórico. Seres que para los pueblos indígenas no son menos importantes que las sociedades humanas y que constituyen sus cosmologías y ocupan sus mundos cotidianos. Seres que pueden tener diversas manifestaciones (montañas, ballenas, plantas) y que fuera de sus propios supuestos ontológicos no son más que objetos inanimados que encarnan mitos y leyendas creando una diferenciación —a todas luces colonial y culturalista— entre las sociedades humanas. Dicha diferenciación no considera las diferencias inherentes que produce la política ontológica en juego.⁶⁴

De tal forma que proyectos de vida de pueblos indígenas, como los asociados al Buen vivir asumen un paradigma donde para lograr un estado de bienestar pleno se requiere romper con el rol y posición dominante del ser humano, y proponer un equilibrio con los otros entes o fuerzas existentes en la naturaleza. Es decir, para buscar el Buen vivir humano se tiene que buscar una relación diferente con el resto de la naturaleza, donde la primacía de lo meramente humano/social no sea dominante, sino más bien que las acciones asuman una óptica holísticamente biocéntrica y de balance complementario.

CONSIDERACIONES FINALES

Los estudios del giro ontológico, así como los proyectos políticos del Buen vivir abren una invitación a analizar con ojos inquisitivos aquellas aproximaciones conceptuales que parecieran instalarse como universales e irrefutables en el pensamiento moderno. Sin embargo, el concepto de dignidad, si bien refleja el dominio antropocéntrico de la trayectoria histórica que la originó y que dista de la propuesta del Buen vivir, no puede desecharse *a priori*. Conside-

⁶⁴ Véase Blaser, *Storytelling gobalization from...* y Blaser, “Ontology and indigeneity...”

ro que el proyecto político del Buen vivir, aun en su pretensión de alternativa radical, debe de ser capaz de participar eficazmente en diálogos con otros modelos políticos —por más dominantes que sean— sin adoptar una posición radical de rechazo a lo adverso. Esta capacidad radica en los paralelismos trazados por movimientos civiles y comunitarios, que colectivos humanos de América Latina alzan en defensa de la coexistencia de múltiples formas de pensar, vivir, convivir, y posicionarse en el mundo. El desafío recae en la formulación de las alternativas propuestas ya que, sin caer en esencialismos o romanticismos hacia los pueblos indígenas, el Buen vivir puede incorporar inspiraciones, supuestos y elementos no indígenas.

De esta forma, la propuesta de dignidad interexistente reconoce la complementariedad de los seres, la correspondencia entre los diferentes campos de la realidad, la racionalidad de su entorno y la reciprocidad de sus acciones. Lejos de ser captada por los supuestos eurocéntricos modernistas, como el antropocentrismo, permite una *ecología de saberes* donde paradigmas alternos se gesten.⁶⁵ Asimismo, aboga por lo que Stengers llama la *ecología de las prácticas* como “aquel principio según el cual ante la ausencia de un soberano ontológico y epistemológico el único arreglo posible es aquel que reconoce las conexiones parciales que seres y mundos pueden establecer con dominios que no se excluyen entre sí”.⁶⁶

De igual forma, extrapolar la idea de dignidad ligada al ámbito de la naturaleza salvando el paradigma antropocéntrico, permite preguntarse por el valor intrínseco de lo que radica fuera del ámbito de lo estrictamente humano. Al preguntarse si la naturaleza —entes no-humanos como montañas, espíritus sagrados, plantas o animales— poseen dignidad, apunta precisamente a la necesidad de puentes dialogantes necesarios para construir, al menos teóri-

⁶⁵ Sousa Santos, *op. cit.*

⁶⁶ Citado en D. Ruiz Serna, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, en *Revista de Estudios Sociales*, vol. 55, 2016, pp. 193-204.

camente, un mundo donde quepan muchos mundos. Este reconocimiento de diferentes mundos basado en su diferenciación ontológica y no sólo cultural, debe ir más allá de la inclusión liberal de aceptar a otros entes y su existencia digna desde una posición de dominación. El riesgo es hacerlo sin caer en las usuales trampas que teje el pensamiento moderno como tendencia a establecer un reconocimiento multicultural liberal, donde se promueve un camino de vida que rige de manera unilateral las reglas del reconocimiento del “otro”, sus alcances y limitaciones, definiendo incluso los límites de la dignidad y de la justicia.

El desafío no es sencillo. Si bien, el Buen vivir y otras propuestas rupturistas, surgidas en contextos de movilizaciones sociales e indígenas, ofrecen pistas y abren posibilidades de cuestionar y proponer alternativas a la modernidad, el desafío implica también desplazar la posición donde decimos que escuchamos a los demás, pero realmente nos estamos escuchando a nosotros mismos siguiendo el legado colonialista de consolidar regímenes de verdad.⁶⁷ Por otro lado, el reto implica igualmente desafiar los fundamentos mismos de cómo se genera conocimiento científico, y se lanza la posibilidad de repensar la antropología entorno a lo que significa ser humano.⁶⁸

Por último, para pensar si la naturaleza puede ser digna por sí misma, debemos de dirigir nuestra atención etnográfica de cómo los humanos nos relacionamos con otras especies y seres, para ello se requiere de aproximaciones teórico-metodológicas, que amplíen el campo de la política para incorporar la multiplicidad de seres y de mundos emergentes que demandan respeto a su existencia.

⁶⁷ Elizabeth Povinelli, *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*, Duke University Press, 2002.

⁶⁸ Kohn, *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto, “El buen (con) vivir, una utopía por (re)construir: alcances de la Constitución de Montecristi”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, t. 1, 2011.
- _____, “La naturaleza como sujeto de derechos”, en *Peripecias*, vol. 87, 2008.
- _____, y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana, 2011.
- Anderson, D. G., *Identity and ecology in Arctic Siberia: the number one reindeer brigade*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Argyrou, V., *The logic of environmentalism: anthropology, ecology and post-coloniality*, Oxford, Berghahn books, 2005.
- Arhem, K., “Ecosofía Makuna”, en F. Correa [ed.], *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993.
- Bebbington, Anthony, *Social conflict, economic development and extractive industry: evidence from South America*, Londres, Routledge, 2012.
- Beriain, I. de Miguel, “Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana”, en *Anuario de filosofía del Derecho*, Nueva Época, núm. XXI, 2004.
- Blaser, Mario, “Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages”, en *Cultural Geographies*, núm. 21, 2014.
- _____, “Political ontology”, en *Cultural Studies*, vol. 23, t. 5, 2009.
- _____, *Storytelling globalization from Chaco and beyond*, Duke University Press, 2010.
- Callon, Michael, “Actor-network theory-The market test”, en John Law y John Hassard, *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Campaña, F., “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”, en *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia*, t. 15, enero de 2013.

- CEPAL, *Los pueblos indígenas en América Latina, avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*, Naciones Unidas, 2014.
- Cosgrove, D. E., *Social formation and symbolic landscape*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.
- Cronon, W., *Uncommon ground: rethinking the human place in nature*, Nueva York, Norton, 1995.
- De la Cadena, Marisol, “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, 2010.
- Descola, Philippe, “Beyond nature and culture, Radcliffe’s brown lecture in social anthropology, 2005”, en *Proceedings of the British Academy*, vol. 139, 2006.
- _____, *Antropología de la Naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores, 2003.
- _____, y Gísli Pálsson, *Introducción a naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, 2001 (Col. Perspectivas Antropológicas).
- Dinerstein, A. C. y S. Deneulin, “Hope movements: naming mobilization in a post-development world”, en *Development and change*, vol. 43, t. 2, 2012.
- EJOLT, *Mapping Environmental Justice*, en <http://www.ejatlas.org>.
- Epstein, Brian, *The ant trap: rebuilding the foundations of the social sciences*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Escobar, Arturo, “Worlds and knowledges otherwise”, en *Cultural Studies*, vol. 21, t. 2, 2007.
- _____, “The “ontological turn” in social theory: a commentary on “human geography with-out scale””, en Sallie Marston, John Paul Jones II y Keith Woodward’, *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 32, t. 1, 2007.
- _____, *Territories of difference. Place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press, 2008.

- Estermann, Joseph, *Crisis civilizatoria y vivir bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino*, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 11, t. 33, 2012.
- _____, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2006.
- Glacken, C. J., *Huellas en la playa de Rodas: naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Barcelona, Editorial del Serbal, 1996.
- Gudynas, Eduardo y Arturo Acosta, “El buen vivir o la disolución de la idea del progreso”, en M. Rojas [ed.], *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*, México, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, 2011.
- _____, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 462, Quito, 2011.
- Gudynas, Eduardo, “Los derechos de la naturaleza en serio”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, *La naturaleza con derechos* Quito, Abya-Yala, 2011.
- Haraway, Donna, *When species meet*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008.
- Huanacuni Mamani, F., *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.
- Ingold, Tim, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge, 2000.
- Kirksey, Eben y Stefan Helmreich, “The Emergence of Multispecies Ethnography”, en *Cultural Anthropology*, vol. 25, t. 4, 2010.
- Kohn, Eduardo, *How forests think: toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013.
- Latour, Bruno, “On recalling ANT”, en John Law y John Hassard [eds.], *Actor network theory and after*, Oxford, Blackwell, 1999.
- _____, *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.
- _____, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008.

- _____, *We have never been moderns*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Law, John, “Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy, and heterogeneity”, en *System Practice*, vol. 5, t. 4, 1992.
- Loera González, Juan, “La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas”, en *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 40, 2015. En <http://polis.revues.org/10654>.
- Lovelock, J. E., *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona, Ediciones Orbi, 1985.
- Martínez, Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Callao, Espiritrompa, 2010.
- Mol, Annemarie, *The body multiple: ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press, 2002.
- Naess, Arne, “The shallow and the deep, long-range ecology movement”, en *Inquiry*, vol. 16, 1973.
- Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Ogden, Laura, *Swamplife. People, gators, and mangroves entangled in the everglades*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2011.
- Postero, Nancy, *Now we are citizens: indigenous politics in postmulticultural Bolivia*, Stanford University Press, 2007.
- _____, y Leon Zamosc, “Indigenous movements and the indian question in Latin America”, en Nancy Postero y Leon Zamosc [eds.], *The struggle for indigenous rights in Latin America*, Brighton, Sussex Academic Press, 2004.
- Povinelli, Elizabeth, “Geontologies of the otherwise”, en *Cultural Anthropology*. En <http://culanth.org/fieldsights/465-geontologies-of-the-otherwise/>.
- _____, *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of australian multiculturalism*, Duke University Press, 2002.
- _____, *Geontologies: a requiem to late liberalism. Keynote Lecture, The anthropocene project*, Berlín, Humboldt University, 2013.
- Quijano, Aníbal, “Buen vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, en *Viento Sur*, t. 122, 2012.

- Raffles, Hugh, “El conocimiento íntimo”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. 173, 2002.
- Rodríguez-Giralt, I., D. Rojas e I. Farías, “Cosmopolíticas”, en *Revista Pléyade*, vol. 14, julio-diciembre de 2014.
- Ruiz Serna, D., C. del Cairo, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno”, en *Revista de Estudios Sociales*, vol. 55, 2016.
- Singer, Peter, *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, Nueva York Review/Random House, 1975.
- Stengers, Isabell, “The cosmological proposal”, en Bruno Latour y Peter Weibel [eds.], *Making things public*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- Stengers, Isabell, “Including nonhumans in political theory: opening the Pandora’s box?”, en Bruce Braun y Sara J. Whatmore [eds.], *Political matter: technoscience, democracy, and the public life*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2010.
- Vanhulst, Julien y Adrian Beling, “Buen vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development?”, en *Ecological Economics*, vol. 101, 2014.
- _____, “El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y socialismo del siglo XXI”, en *Polis*, vol. 40, 16 de mayo, 2015.
- Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, t. 3, 1998.
- _____, *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz Editores, 2010.
- _____, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro [eds.], *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004.
- Yampara, Simon, “Cosmovivencia andina. Vivir y convivir en armonía integral-Suma Qamaña”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 18, 2011.

DIGNIDAD Y CULTURAS, discute y demuestra que el debate contemporáneo entre los temas de la dignidad y los derechos humanos están más vigentes que nunca. La persistencia recurrente de la dignidad en la discusión de la diversidad cultural, nos permite tener una noción más apropiada y rica para abordar la justicia entre humanos. Esto, incluso sobre otras nociones familiares como la de autonomía, que para algunas personas agota el debate ético y político.

La idea de dignidad que contiene este libro no es la resultante del debate semántico de su definición, va más allá del problema meramente abstracto y conceptual. Los autores generan un debate entre la concepción de dignidad y los problemas urgentes y concretos. Vale entonces prevenir al lector que en estas páginas si bien identificará los debates sobre la dignidad en Kant o en Dworkin, también encontrará trabajos sobre el gran impacto que la concepción de dignidad ha tenido o puede tener en las políticas públicas y los sistemas normativos de Latinoamérica y del mundo.

ISBN 978-607-02-9795-3



28

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

COLECCIÓN

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE