

PRAWA CZŁOWIEKA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ TEORIA I PRAKTYKA Nowość

Autor: red.KAROL DERWICH, red.MARTA KANIA

Wydawnictwo: UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

ISBN: 978-83-233-3929-8
rok: 2014
format: B5
stron:334
oprawa: miękka
język publikacji: Polski / Polish

III CONFERENCIA LATINOAMERICANISTA DE CRACOVIA

LOS DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA. TEORÍA Y PRÁCTICA.

15 – 16 MARZO 2013, CRACOVIA

La relación dialógica entre Identidad y Alteridad como base para la comprensión de los Derechos Humanos

Dr. Miriam Dolly Arancibia¹

Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina

Introducción

La propuesta de este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación² realizado en la Universidad Nacional de San Juan, Argentina, y en la investigación post-doctoral³ llevada a cabo en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad Jagiellonian, en Cracovia, Polonia.

Desde el fondo cultural subyacente a ambos contextos, en torno al tema propuesto para este encuentro, surgen interrogantes tales como: ¿Qué se avizora para el ser humano cuando se piensa en un tema tan existencial como lo es el de sus derechos? ¿Predominan la incertidumbre, la desazón, los diagnósticos interminables sobre los males por los cuales la especie humana agonizará inexorablemente? ¿O por el contrario, se vislumbra con optimismo un futuro de posibilidades siempre abiertas?

¹ Miriam Dolly Arancibia es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan, Argentina, Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia, se desempeña actualmente como Profesora Titular Efectiva Exclusiva e Investigadora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan

² Proyecto de Investigación: “RIESGO Y ORGANIZACION: SU INSERCIÓN EN EL DEBATE MERCADO, CULTURA Y ETICA”, Instituto de Investigaciones Administrativas y Contables, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan. Directora del proyecto: Dra. Miriam Dolly Arancibia de Calmels

³ Erasmus Mundus Action 2 -Lot 16b "Europlata" grant, Type of study: Post- Doctorate, from 27/9/2012 to 02/02/2013, Host University: Jagiellonian University, Krakow, Poland

Más allá de las respuestas es indudable que la cuestión de los derechos humanos remite a reflexiones muy profundas en torno a la Identidad y a la Alteridad. Ambas nociones aparecen como supuestos implícitos o explícitos en las diversas teorías y estrategias.

La democracia es probablemente el sistema que mejor garantiza el respeto de tales derechos. Sin embargo, aparece como un sistema frágil, difícil de conquistar y más aún de conservar. Los gobiernos totalitarios han truncado muchas páginas en la historia tanto de Argentina como de Polonia. Por muchos años y al precio de muchas víctimas los derechos han sido negados, violentados, suprimidos en nombre de la ambición desmedida que saca del ser humano sus peores instintos de destrucción de los prójimos, de los *otros*, que no fueron respetados en tanto tales.

La alteridad fue negada al punto de provocar una ceguera tan atroz que atentó contra la misma condición humana. Mucha sangre fue derramada, muchos sueños pisoteados, y ahora, cuando la libertad ha sido reconquistada, urge dar respuestas acerca del “*qué es*”, de cuál es la identidad desde la cual estos pueblos se integran a un mundo globalizado, con el riesgo de encontrarse absorbidos en la vorágine consumista del libre mercado.

Luego del nazismo y después de más de 40 años bajo el régimen soviético, en el actual período de transición post-comunista la identidad en Polonia se encuentra en construcción.

En el caso de Argentina, ese pasado de violencia fue marcado por los Golpes de Estado llevados a cabo por las fuerzas militares del país. Éstas no sólo interrumpieron los procesos democráticos, sino que también llevaron adelante sistemáticamente la persecución y desaparición de miles de ciudadanos.

Pero la cuestión de la identidad argentina se retrotrae más lejanamente en el tiempo, hasta la Conquista española (1492), que destruyó pueblos y culturas originarios, luego las grandes olas inmigratorias – principalmente europeas-, hasta las inmigraciones actuales desde países limítrofes en busca de mejores condiciones laborales.

Todo induce a una concepción de la identidad basada en el mestizaje⁴, sin embargo, desde el imaginario colectivo existen todavía grandes prejuicios en contra de la asimilación del elemento indígena como parte de la identidad. Perduran prejuicios racistas y construcciones sociales basadas en el darwinismo social.

La cuestión no es simple, por el contrario, es compleja, tanto como lo son las culturas y sociedades humanas.

Carácter dialógico e Identidad

La perspectiva del paradigma de la complejidad pone el acento en el carácter dialógico de la democracia. Como en muchos otros aspectos de la ciencia y de la realidad intenta una comprensión más allá de la simplicidad. Así entonces, al considerar los rasgos inherentes a la democracia se descubre el carácter dialógico de los mismos.

⁴ Ver Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel, 1976

En primer lugar la democracia supone el consenso pero necesita también de antagonismos. A diferencia de los totalitarismos la democracia tiene una fuerte relación con la diversidad, sin embargo, el respeto a las diferencias no significa la dictadura de la mayoría sino el derecho de expresarse por parte de las minorías⁵.

Éstas no son sólo los grupos menos numerosos en la sociedad en general, minorías son también aquellos grupos que dentro de una institución u organización no comparten la mirada general en muchos aspectos teóricos, ideológicos, religiosos y existenciales. La minoría es también un sujeto social que entra en funcionamiento al interior mismo del lugar de trabajo, la escuela, la universidad, la empresa. Es curioso descubrir cómo se ponen en juego los mecanismos de discriminación y de defensa entre el grupo marginador y la minoría marginada, aun cuando representan el grupo opositor en la sociedad en su conjunto. Es decir, el grupo que es minoría en la sociedad, cuando deviene mayoría dentro de una institución en particular, aplica las mismas estrategias discriminatorias contra las que reclama en el fuero social.

Pero aun así, lo que mantiene viva la democracia es precisamente el conflicto de ideas, de opiniones y se alimenta de la autonomía intelectual de los individuos, de su libertad de opinión y de expresión.

La democracia es entonces un sistema político complejo, constituye la unión de la unión y la desunión, tolera y se nutre de los conflictos, supone el pluralismo al mismo tiempo que permite el desarrollo de la individualidad en cuanto a sus derechos.

El paradigma de la complejidad combina estos rasgos evidenciando la dialógica de los mismos: consenso/conflicto, libertad- igualdad- fraternidad, comunidad nacional/ antagonismos sociales e ideológicos⁶.

Quizás por esta razón las democracias son frágiles, la convivencia con el conflicto y el disenso necesita de individuos maduros habituados a un pensamiento crítico que les proporcione la apertura suficiente para reconocer la existencia de minorías más allá de sus propios esquemas de pensamiento.

Sin embargo, el ejercicio de pensamiento crítico no es la característica sobresaliente en los comienzos de un siglo caracterizado por cambios vitales tan profundos que han trastocado los cimientos mismos de la tradición occidental.

A lo largo de la historia el trabajo del intelectual ha sido un trabajo crítico, Castoriadis⁷ afirma que actualmente ese trabajo se encuentra atrapado en el sistema, ahogados por la comercialización que impide una verdadera divergencia ya sea callándola o convirtiéndola en un fenómeno más entre otros. Ello es producto de una corriente social-histórica que hace que todo se vuelva insignificante. El culto de lo efímero, transmitido en los medios de comunicación, supone falsamente la incapacidad de pensar por más de diez segundos y sobre argumentos sólidos profundos⁸.

⁵ Morin, E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano : Raffaello Cortina Editore, 2001, p. 114

⁶ Morin, E., *Idem*, p. 116

⁷ Castoriadis, C., *Ciudadanos sin brújula*, México: Coyoacán, 2000, p. 98

⁸ Cfr. Lipovetsky, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, 1994

A la falta de crítica Castoriadis agrega el aumento de la apatía y la denigración de las ideas de verdad, de autonomía, de responsabilidad. La descomposición la encuentra particularmente en la desaparición de las significaciones, en el desvanecimiento casi completo de los valores.

De un modo casi poético señala Józef Tischner⁹ la necesidad que tiene el hombre de una identidad. El hombre no puede volar como un águila, necesita un lugar, por ello, habiendo perdido su identidad, busca otra que le otorgue ese punto de referencia en el mundo.

Cuando un sistema político se derrumba -el comunismo en el caso de Polonia o las dictaduras militares en el caso de Argentina- es intrínseco al ser humano buscar el modo de definir su pertenencia. Para Tischner es importante que esta definición no se realice por vía negativa sino por vía positiva. Por ello funda la actitud hacia el pasado, hacia el poder, hacia la Nación, en una ética de la solidaridad que es ética de la esperanza.

La esperanza no define sólo el horizonte hacia el mañana sino, principalmente la perspectiva de un hombre particular¹⁰. Se requiere tener coraje frente a las dificultades. Dignidad y coraje son ingredientes integrales de la esperanza.

Por el contrario, el peligro de la globalización es que ofrece el consumismo como única vía¹¹, rechaza el heroísmo, pero sin él, no hay coraje. Desde esta perspectiva el mundo no aparece más como una totalidad¹² sino más bien como un campo de fuerzas dispersas y separadas¹³.

La idea de globalización se refiere al carácter indeterminado e ingobernable de los asuntos mundanos, hace pensar en la ausencia de un centro, en el desorden¹⁴. El conflicto, tal como lo define Luhmann, resulta de una respuesta negativa, un rechazo dentro de un sistema social¹⁵.

Alteridad

Según Castoriadis¹⁶, la sociedad en cuanto instituida va más allá de la totalidad de los individuos que la componen pero sólo puede realizarse en los individuos que fabrica. Esta relación no se reduce a la de las categorías todo-parte, conjunto y elementos, universal y particular. La sociedad no es una propiedad de composición ni un todo que contenga algo más que las partes; los individuos están hechos por ella al mismo tiempo que hacen y rehacen, así distingue este autor dos polos irreductibles: el de lo imaginario radical instituyente (el campo de la creación social histórica) y el de la psiché.

⁹ Tischner, J., *The Ethic of Solidarity Years Later*, in *Thinking in Values*, The Tischner Institute Journal Philosophy, N°1, 2007, p. 55

¹⁰ Idem, p. 63

¹¹ Ver: Bauman, Z., *La società sotto assedio*, Roma; Bari: Laterza, 2011, p. 216

¹² “Después de esto no puede partirse de la idea de que el mundo es un “todo” articulado en “partes”. Más bien se trata de una unidad inaprensible que puede observarse de distintas maneras —y sólo de distintas maneras. No es posible encontrar su “descomposición”, ésta sólo puede construirse —lo cual supone elección de distinciones. El constructivismo radical hace justicia a esto en tanto presupone que el mundo es indescriptible y en tanto envía el expediente de la autoobservación del mundo en el mundo al nivel de la observación de segundo orden”. Luhmann, N., *La sociedad mundial*, Revistas El colegio de México, Estudios sociológicos, 2006, p. 556

¹³ Bauman, Z., *Dentro la globalizzazione*, Roma; Bari: Laterza, 2012, p. 66

¹⁴ Idem, p. 67

¹⁵ Luhmann, N., *Potere e complessità sociale*, Milano: Il saggiatore, 2010, p. 3

¹⁶ Castoriadis, C., Op. Cit, p. 47

La distinción es casi imperceptible en las sociedades en las que predomina la heteronomía instituida, mientras que en aquellas donde se produce la ruptura de la heteronomía completa, se encuentra una verdadera individuación del individuo. Cuando se producen alteraciones sociales históricas evidentes, sociedad e individuo se alteran juntos y esas alteraciones se implican recíprocamente.

De este modo, la institución y las significaciones imaginarias son creadoras de la sociedad, la cual se instaura dentro de una articulación de un mundo extra-social (natural y sobrenatural) y un mundo humano. La sociedad se despliega en una multitud de objetos naturales, sobrenaturales y humanos ligados por relaciones planteadas por la sociedad y apoyadas sobre propiedades inmanentes del ser-así del mundo, dichas propiedades son dotadas de sentido por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada.

Según Castoriadis¹⁷ la institución de la sociedad ejerce un infra-poder- radical sobre todos los individuos que produce, dicho infra-poder es manifestación y dimensión del poder instituyente de lo imaginario radical. Es ejercido por la sociedad instituida pero detrás de ésta se encuentra la sociedad instituyente, la cual a su vez siempre trabaja a partir y sobre lo ya instituido. Por lo tanto, el infra-poder es el poder de lo imaginario instituyente, de la sociedad instituida, del campo social- histórico, es decir, de Nadie. La sociedad crea su mundo y le inviste de sentido, es el magma de significaciones imaginarias.

La sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, bajo lo imaginario radical. Múltiples factores amenazan su estabilidad y su auto perpetuación por ello la institución de la sociedad incluye defensas pre-establecidas, las que a veces fracasan y por ello se impone un poder explícito enraizado en las decisiones y cuya finalidad es restablecer el orden no obstante el desorden y la incertidumbre¹⁸.

Surge en este punto el interrogante acerca del lugar que quedaría para la autonomía del individuo en la dinámica de lo instituido- instituyente.

La noción de autonomía tiene un antecedente muy importante en Kant¹⁹ quien la considera el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana. Por ella el sujeto actúa libre respecto de las leyes naturales y obedece sólo a las que él mismo se otorga bajo el imperio del deber.

La legislación determina todo valor pero debe tener a su vez un valor incondicionado de modo que el respeto sea el único estímulo por el cual se busca cumplirla, es el resorte que puede dar a la acción valor moral. Por lo tanto, en Kant autonomía de la voluntad y libertad se piensan juntas siendo la moralidad una consecuencia de la voluntad.

Tanto Kant como Castoriadis definen la autonomía como el darse a sí mismo las leyes. Pero se distinguen en que, a diferencia de la noción de autonomía kantiana, en la de Castoriadis no se busca descubrir una ley universal en una Razón inmutable, sino que se busca interrogar sobre la ley y sus

¹⁷ Idem, p. 52

¹⁸ Idem, p. 63

¹⁹ Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid: Espasa-Calpe, 1981

fundamentos, de hacer y de instituir. “La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, a la vez individual y social”²⁰. Consiste en darse a sí mismo las leyes, surgimiento de un nuevo *eidos* en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo reflexivamente sus leyes de ser.

Concluye Castoriadis en que un individuo puede ser autónomo desde lo interior ya que desde la psiquis el individuo lleva una historia que no se puede ni se debe eliminar, su reflexividad es su producto, su sentido. La autonomía resulta entonces del entramado de la instancia reflexiva y las otras instancias psíquicas, así como entre el presente y la historia mediante la cual el individuo se hizo tal como es.

Desde lo externo, para que puedan surgir individuos autónomos, es necesario que el campo social-histórico se haya auto alterado de manera que abra un espacio de interrogación, es decir, que sea posible el cuestionamiento.

Un sistema democrático debería permitir ese juego dialógico, dar el espacio para que ello ocurra, que el sujeto tenga la posibilidad de escapar a la reproducción sistemática. Sin embargo, el condicionamiento del imaginario social a veces es tan fuerte que favorece la instalación de pre-conceptos, los cuales actúan como obstáculos epistemológicos y como prejuicios socio-culturales. Así por ejemplo, se piensa que los fracasos de los estudiantes son el producto de un sistema educativo deficiente sin ofrecer en cambio alternativas de superación. Las carencias de habilidades cognitivas se atribuyen a factores tales como la pertenencia a una clase social o a condiciones geográficas. Esta clase de prejuicio contribuye a profundizar la brecha de desigualdad entre aquellos educandos que pertenecen a países desarrollados y los que forjan sus destinos en países menos desarrollados.

Estos prejuicios a veces son tan fuertes que se instalan como el impedimento y el justificativo para no desarrollar un pensamiento complejo, crítico y creativo aun en el nivel de educación superior. Otro pre-concepto muy común es el de confundir democratización de la educación con el aumento cuantitativo de los estudiantes. Una auténtica democratización debería consistir en otorgar igualdad de oportunidades a todos, y como ya se señaló anteriormente, en la democracia todos no significa la mayoría dominante sino también y principalmente las minorías con derecho a expresarse. Para ello, las instituciones educativas deberían estar abiertas a la interrogación y a la auto-crítica permanente.

La capacidad de auto-crítica requiere del ejercicio de pensamiento complejo. El ser humano necesita abordar la realidad multidimensional desde un pensamiento que no sea fragmentario, de lo contrario esto le impediría afrontar las crisis. Una inteligencia parcelada es incapaz de visualizar la complejidad del conjunto. El dinamismo propuesto desde el paradigma de la complejidad comporta una dosis de riesgo no sólo inevitable sino incluso necesario para permitir la apertura a la incertidumbre.

²⁰ Castoriadis, C., Op. Cit, p. 65

Sin embargo, el respeto a la diversidad del *otro*, no se agota en el desarrollo de un pensamiento crítico, en este sentido la perspectiva de Tischner remite a una dimensión más elevada todavía pues propone la noción *encuentro* para referirse a la experiencia originaria con otro ser humano²¹.

La experiencia del encuentro es un acontecimiento a través del cual la experiencia del otro adquiere el más alto poder de persuasión. El encuentro con otro es el horizonte agathológico²² de la experiencia interpersonal y que abre a la posibilidad del encuentro con uno mismo de un modo nuevo.

En el horizonte agathológico las manifestaciones del otro y de uno mismo se desarrollan en un cierto logos de lo bueno y de lo malo, de allí que en las relaciones interpersonales caben el drama o la tragedia. Por impotencia o ignorancia muchas tragedias son posibles, y de hecho lo han sido en los períodos más oscuros de la humanidad, cuando el mal aparentemente vencía sobre el bien, dando lugar a las formas más sádicas de egoísmo.

Conclusión

La crisis general del individualismo se refleja en los conflictos generados por los mismos seres humanos en distintos puntos del planeta: fundamentalismos, xenofobia, violencia de género, guerras, genocidios, explotación del ser humano.

En lo político, el individualismo se presenta bajo la forma de posiciones extremas, maniqueas, derecha o izquierda, capitalismo o socialismo, liberalismo o comunismo.

Sin embargo, la sociedad humana es mucho más compleja, ya no son posibles esas simplificaciones. Ni la izquierda ni la derecha proporcionarán el paraíso, menos aún si se erigen en modelos poseedores absolutos de la verdad.

Los seres humanos y la realidad social en la que se encuentran inmersos son multidimensionales, polifacéticos. El color de la piel, las ideas, las culturas, poseen una infinidad de matices imposible de encerrar en fórmulas inmutables. A lo largo de la historia quedó demostrado que cuando dicha diversidad no ha sido respetada, se ha caído en los más execrables totalitarismos, tanto de derecha como de izquierda.

Por estas razones una sociedad libre necesita de ciudadanos autónomos. Pero la noción de autonomía va estrechamente relacionada con las de libertad y responsabilidad, separada por lo tanto de sus opuestos, determinismo e irresponsabilidad.

Ya no son posibles las posiciones simplificadoras partiendo de visiones deterministas del ser humano y de la naturaleza, pero tampoco lo son aquellas que en nombre de la libertad promueven y justifican la inseguridad, la violencia y el permisivismo.

²¹ Tischner, J., *Phenomenology of the Encounter*, The Ethic of Solidarity Years Later, in *Thinking in Values*, The Tischner Institute Journal Philosophy, N°3, 20011, p. 37

²² Término retomado desde Platón y enriquecido en las reflexiones de J. Tischner, Op. Cit., p. 44

Los tiempos presentes reclaman el ejercicio responsable de los derechos y el respeto de la dignidad humana, lejos de sujeciones demagógicas diluidas en la insignificancia y en la banalidad.

Referencias

- Bauman, Z., *La societa sotto assedio*, Roma; Bari: Laterza, 2011
- Bauman, Z., *Dentro la globalizzazione*, Roma; Bari: Laterza, 2012,
- Castoriadis, C., *Ciudadanos sin brújula*, México: Coyoacán, 2000
- Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid: Espasa- Calpe, 1981
- Lipovetsky, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris : Gallimard, 1994
- Luhmann, N., *La sociedad mundial*, Revistas El colegio de México, Estudios sociológicos, 2006
- Luhmann, N., *Potere e complessità sociale*, Milano: Il saggiatore, 2010
- Morin, E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano : Raffaello Cortina Editore, 2001 a
- Morin, E., *La méthode 5 L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris : Seuil, 2001b
- Morin, E., & Braudillard, J., *La violencia en el mundo*, Buenos Aires : Libros del Zorzal, 2003
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 1994
- Tischner, J., *The Ethic of Solidarity Years Later*, in Thinking in Values, The Tischner Institute Journal Philosophy, N°1, 2007
- Tischner, J., *The Ethic of Solidarity Years Later*, in Thinking in Values, The Tischner Institute Journal Philosophy, N°3, 20011
- Zea, L., *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel, 1976