

Bioética y Conflicto Armado

*Jaime Escobar Triana, Carlos E. Maldonado, Pedro Federico Hooft,
Gilbert Hottois, Marcelo Palacios, Oscar Mejía, Juan Manuel Ospina,
Francisco Gutiérrez, Carlos Delgado, Leonor Zalabata*

19

COLECCIÓN BÍOS Y ETHOS
EDICIONES EL BOSQUE

Bioética y conflicto armado

COLECCIÓN
BÍOS Y ETHOS

**Jaime Escobar Triana, Carlos E. Maldonado, Pedro Federico Hooft,
Gilbert Hottois, Marcelo Palacios, Oscar Mejía, Juan Manuel Ospina,
Francisco Gutiérrez, Carlos Delgado, Leonor Zalabata**

Bioética y conflicto armado

19

COLECCIÓN BÍOS Y ETHOS

EDICIONES EL BOSQUE

1a. Edición, Enero 2002

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

© De cada texto su autor
© 2002 por Universidad El Bosque
de todas las Ediciones,
Ediciones El Bosque
Transversal 9A Bis No. 133-25
PBX: 633 1368 - 633 1320
Página web: www.unbosque.edu.co
Fax: 625 2030
E-mail: unibosque@unbosque.edu.co
Programa de Bioética:
Calle 130B No. 10A-39
Bogotá - Colombia

ISBN 958-96186-1-8 (Obra Completa)
ISBN 958-8077-44-3 (Volumen 19)

Diagramación e Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
Calle 23 Sur No. 64-09
Tels. 260 1680 - 413 6884
Bogotá, D.C., Colombia
Enero 2002

Tabla de Contenido

PRESENTACIÓN	9
BIOÉTICA Y CONDUCTAS SOCIOPÁTICAS	13
<i>Jaime Escobar Triana</i>	
UNA PREGUNTA DIFÍCIL: (¿CÓMO) ES POSIBLE LA NEUTRALIDAD?	31
<i>Carlos Eduardo Maldonado</i>	
BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS	45
<i>Pedro Federico Hooft</i>	
CONFLITS ET BIOETHIQUE DANS UN MONDE POSTMODERNE	57
<i>Gilbert Hottois</i>	
CONFLICTOS Y BIOÉTICA EN UN MUNDO POSTMODERNO	85
<i>Gilbert Hottois</i>	
VIOLENCIA Y CIVILIDAD	111
<i>Marcelo Palacios</i>	
JUSTICIA Y CONFLICTO EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS	169
<i>Oscar Mejía Quintana</i>	

COLOMBIA: LA HORA DE VOLVER A BARAJAR	201
<i>Juan Manuel Ospina Restrepo</i>	
NOTAS PARA LA PONENCIA DE BIOÉTICA.....	213
<i>Francisco Gutiérrez Sanín</i>	
HUMANIDAD, CONFLICTO Y VIOLENCIA	233
<i>Carlos J. Delgado Díaz</i>	
CONFLICTO ARMADO Y LA VISIÓN INDÍGENA DESDE LA CULTURA ARHUACA	249
<i>Leonor Zalabata</i>	

Presentación

***A** cerca del motivo de realizar un seminario sobre el papel de la bioética en la resolución no violenta de los conflictos armados, podemos manifestar que la inquietud por el tema venía gestándose desde tiempos atrás dada la ya larga y compleja situación de conflicto que vivimos en Colombia y los posibles aportes que desde la bioética podrían contribuir a su solución pacífica. De otra parte, esta contribución sería aplicable a las múltiples situaciones conflictivas que afectan a la mundializada sociedad en que vivimos, y a aportar a la sociedad civil elementos para convivir después del conflicto con miras a lograr una paz duradera.*

*Es así como a una escasa semana antes de la catástrofe de las Torres Gemelas de New York y el ataque al Pentágono en Washington, celebramos el **VII Seminario Internacional con el tema de Bioética y Conflicto armado**: ¿Qué papel tiene la bioética en la solución de conflictos armados en la postmodernidad? ¿Qué papel desempeñan las comunicaciones, la información, la tecnología en la sociedad actual en relación con los conflictos entre las sociedades, las culturas y sus enfoques religiosos sobre la vida?*

¿Qué alcance tienen las posibilidades de acceder a las tecnologías para usarlas como armas agresivas por parte de los grupos humanos que no poseen el grado de desarrollo de los países avanzados para atacar a estos?

¿Cómo puede mediar la bioética para la resolución no violenta de los conflictos nacionales o internacionales?

¿Cómo contribuir desde la bioética a solucionar situaciones conflictivas que afectan a la sociedad contemporánea como es el caso de la drogadicción y el narcotráfico que no respetan las fronteras tradicionales, desvanecidas por las comunicaciones, ni las barreras legales o éticas?

¿Cómo deben enfocarse desde la bioética las soluciones de las conductas sociopáticas que se generan en las sociedades humanas, con aumento de la criminalidad, los homicidios y la drogadicción?

¿Cómo respetar la etnias y culturas y fortalecer el diálogo para la solución no violenta de las diferencias y mantener los derechos humanos de las minorías en estado de vulnerabilidad, aplicando la ética del cuidado y el principio de precaución?

¿Cómo mantener la neutralidad ante los hechos violentos del conflicto que arremeten contra la sociedad civil y la población indefensa en los casos de terrorismo?

¿Qué replanteamientos requiere el Estado y la sociedad colombiana para resolver pacíficamente el conflicto armado?

Estos y otros interrogantes se tocaron en las diferentes ponencias que publicamos en este volumen de Bios y Ethos, y aunque sería muy ambicioso pretender dar respuestas no sólo adecuadas que satisfagan las distintas opiniones y soluciones fáciles, sí se esbozan aportes desde la ética por la vida, para contribuir con una mirada optimista acerca del futuro de la vida sin más, no solo la vida humana, sino con una ética abarcadora de todas la éticas, es decir, desde la bioética, que tal lo es. La bioética constituye una expresión cultural adecuada para la postmodernidad y para un enfoque constructivo de los problemas de ésta.

Son variados y múltiples los sentimientos, las emociones y las situaciones angustiosas que genera el conflicto colombiano creciente y degradante que

nos han impulsado a realizar este seminario. Sin embargo, no es un conflicto que sólo aflige a nuestro país: por razones mismas de la era postmoderna - entendida la postmodernidad como la desaparición de los grandes relatos como fuente de significado y de legitimación últimos- no es una situación aislada, sino que afecta a los demás países de la tierra, desarrollados o no, y a su vez, recíprocamente, estos afectan al conflicto como es el caso de la financiación de los grupos armados con dineros del narcotráfico y los cultivos ilícitos, los insumos para procesar la cocaína, o la heroína, el mercado de armas que fomenta el conflicto y las consecuencias económicas y geopolíticas que resultan de tales acciones, como la degradación del medio ambiente, entre otros.

El estado colombiano sufre desajustes crónicos por la inequidad, la corrupción y las desigualdades; pero la violencia fuera del derecho estatal a su uso, lo pone en peligro. Una reflexión bioética, racional y laica en la que se integren los diferentes enfoques sobre la vida y las relaciones humanas podría contribuir positivamente para lograr un pacífico vivir en la comunidad y el cumplimiento justo de las leyes.

Jaime Escobar Triana, M.D.

Bogotá, diciembre 2001

BIOÉTICA Y CONDUCTAS SOCIOPÁTICAS

Jaime Escobar Triana

La tarea de una crítica de la violencia puede circunscribirse a la descripción de la relación de ésta respecto al derecho y a la justicia. Es que, en lo que concierne a la violencia en su sentido más conciso, sólo se llega a una razón efectiva, siempre y cuando se inscriba dentro de un contexto ético.

(W. Benjamin, Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV W. Benjamin)

INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos comunes a Colombia, y a Latinoamérica, es pretender solucionar sólo con leyes los problemas, los cuales previamente deben comprenderse para intentar su solución por medio de acuerdos y criterios éticos que faciliten el cumplimiento de esas leyes. La preponderancia del abordaje jurídico sobre los planteamientos éticos se basa en la creencia de que no es posible argumentar racionalmente en ética; porque se considera una cuestión subjetiva y privada.

Nuestro país requiere un replanteamiento de los valores éticos y morales, que nos comprometan con la cadena de la vida, aprender a hacer y aceptar críticas, desarrollar acercamientos y proponer soluciones. Se requiere una

reflexión bioética, racional y laica, en la que intervengan los diferentes enfoques sobre la vida y las relaciones humanas que permitan vivir en comunidad.

El marco de esa reflexión permitiría establecer acuerdos racionales y fundamentales para aplicarlos a situaciones concretas en que la toma de decisiones para un adecuado hacer, respete mínimos éticos exigibles a todos por igual, previo al intento de plasmarlos legalmente. Sería irracional pretender judicializar totalmente la vida de todas las personas, lo cual sería, además de inoperante, una visión totalizadora y una pretensión imposible e inconveniente en una sociedad.

La reflexión sobre cuestiones éticas conflictivas promueve una aceptación madura de la comunidad, previa al establecimiento de normas legales. Entendida como la ética por la vida de todos los seres vivientes en el planeta, incluyendo, desde luego, a los humanos como eslabón de la cadena de la vida, esta reflexión es lo que la bioética promueve y facilita.

Son múltiples los enfoques posibles que se pueden hacer con miras a lograr la construcción de una ética civil, que permita la convivencia en paz de todos los que compartimos el territorio colombiano. Así, por ejemplo, una mirada acerca de las conductas sociopáticas nos permite señalar que las relaciones entre Medicina y Psiquiatría y entre éstas y la ética no han estado exentas de conflictos a lo largo de la historia y su regulación por el Derecho se ha hecho necesaria, dándose la sociedad moderna en un entramado médico-jurídico.

La tecnociencia creó dilemas que han estimulado la reflexión bioética como una disciplina que se ocupa del cuidado y afirmación de la vida para enfrentar dichos dilemas. Esa reflexión, surgida sobre los hechos de la Medicina, se ha extendido a todas las actividades de la sociedad tecnocientífica en que vivimos.

Sería muy extenso pretender un análisis exhaustivo de tan vastas situaciones y sólo me propongo en esta presentación detenerme en las condiciones que vive Colombia indagando sobre los aspectos de la violencia, la ética, el origen cultural de las enfermedades (conductas sociopáticas) y las propuestas que surgen desde la bioética para abordar los conflictos que padecemos.

ÉTICA Y VIOLENCIA

La concepción de la violencia, como un producto natural, es propia de una gran corriente dentro de la filosofía del derecho, que así la considera, tan natural como una materia prima y, por tanto, su utilización para fines justos no sería un problema. De esta suerte, si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin, el problema seguiría sin resolverse.¹

En la concepción del estado natural (derecho natural), la violencia es monopolio de este y por renuncia racional que las personas han hecho a su favor. El derecho positivo asume, como una forma histórica adquirida, una posición diametralmente opuesta respecto a la violencia. El derecho natural hace la crítica sobre los fines; el derecho positivo sobre los medios que constituyen derechos. Según Walter Benjamín, ambas visiones comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos; y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos.

La violencia, fuera del Derecho lo pone en peligro, no tanto por los fines que pretende alcanzar, sino por su mera existencia fuera de él. Según el mismo autor, esto explicaría por qué el gran criminal, a pesar de la repugnancia que provoca, suscita la secreta admiración del pueblo, por la voluntad de violencia que sus actos representan.

La violencia como medio es: o bien fundadora de Derecho o conservadora de Derecho. Esto lo hace aparecer con una ambigüedad ética, que haría pensar que la regulación de los conflictos sólo se lograría por medios violentos y toda institución de Derecho se corrompe, si desaparece de su conciencia la presencia

¹ "Hay un desorden" cuando los elementos de un concepto forman parte de este concepto, pero se comportan como si no formaran parte. En otras palabras, el desorden introduce la contradicción, de ahí la incertidumbre y la autorreferencia. Son el tipo de sujetos que no hacen parte del grupo de sujetos... la violencia expresada en matanzas selectivas, es perpetrada por ciudadanos que se comportan como si no lo fueran... El desorden se manifiesta de dos maneras diferentes, una creadora, entrópica y otra por el contrario, destructora. La violencia y los efectos de esta son sin lugar a dudas, manifestaciones creadoras de un desorden. Castillejo A. *Poética de lo Otro*. Mincultura, ICAN, 2000, Bogotá.

latente de la violencia para hacer cumplir las leyes. Pero la solución no violenta de los conflictos se logra cuando existe la voluntad y la cultura que hagan accesibles medios limpios de acuerdo, como respeto sincero, afinidad, amor por la paz, cooperación y confianza mutuas. Todo esto se da en el mundo del lenguaje.

DIGNIDAD DE LA VIDA HUMANA

La vida comprende todo lo animal y vegetal como lo humano. Pero la vida humana debe ser digna y no lo es, si las condiciones de existencia son precarias. Su valor no es sólo un hecho biológico.

La bioética surge como una ética por la vida en sí y abarca todas las éticas. Para Hans Küngs, dados los catastróficos procesos económicos, sociales, políticos y ecológicos del siglo XX y de este comienzo del siglo XXI, se hace necesario una ética global para la supervivencia de la humanidad sobre la tierra. Se requiere para todas las naciones unas normas éticas mínimas universalmente obligantes para enfrentar la acumulación de problemas, que por decenios se han ido sumando y que pueden llevar a una crisis colapsante: ruina económica, desmoronamiento social y catástrofe política.

Pero la crisis es una oportunidad y un reto para hallar la respuesta positiva a la actitud ética. Y es que costumbres, tradiciones y leyes, que parecían naturales y reguladoras por una autoridad religiosa, en el presente no se dan por supuestas en ninguna parte del mundo.

Sin un acuerdo mínimo de valores y de ética, normas y actitudes, resulta imposible una convivencia humana digna. En la constitución del Estado se debe consagrar el respeto, la protección y fomento de la libertad de conciencia y de religión, la libertad de información y lo concerniente a los derechos humanos.

La constitución colombiana de 1991 así lo consagra, pero es necesario una cultura política que propicie la aceptación ética de las leyes, que no se dé sólo por las sanciones y la imposición del Estado por la fuerza. La exigencia de más

vigilancia, policía y cárceles, así como de leyes más duras, no puede ser la única solución a los ingentes problemas de nuestro tiempo. ¿Es sólo el punto de vista económico el que logra la solución?

Por ejemplo, financiar cultivos alternativos a la coca y a la amapola en Colombia, sin que además se añada la educación en Norte América o Europa, tanto en la familia como en la escuela o en la vida pública, ¿solucionaría el problema del narcotráfico?

AMBIENTE Y SALUD

El organismo humano debe entenderse como parte de la naturaleza y como permanente sujeto a las influencias de las fuerzas naturales. La visión ecológica del ser humano y la interacción con su entorno natural y social obligan a prestar especial atención a las acciones ambientales y sociales sobre la salud, y a comprender la enfermedad mental estudiando su sistema social.

Las conductas de los pacientes forman parte de una red mucho más amplia de conductas trastornadas, de pautas de comunicación trastornadas y trastornadoras, que se dan como un sistema en el tejido de la sociedad.

Según el psicoanálisis, el desarrollo de una enfermedad psicogénica en el individuo se da ante los conflictos emocionales producidos por la frustración en la infancia, y reaccionará ante su impotencia real negándola y afirmando su omnipotencia para satisfacer sus instintos de búsqueda de placer y destructores.

A medida que los impulsos inconscientes reprimidos muevan al individuo, él actuará como un mecanismo y no como un ser vivo. Así que quienes desarrollan la enfermedad psicogénica son los que no pueden resistir la frustración. El desarrollo emocional está ligado a ser capaz de tolerar la frustración en la mejor forma posible y a evitar la reacción inmediata con una mezcla de furor, desesperanza, fantasías omnipotentes y terror e iniciar un círculo vicioso.

La cultura tiene un papel preponderante; su malestar es el segundo paso en el funcionamiento y regulación de los procesos psíquicos. Es cuando se reconoce y descifra la pulsión de muerte en fenómenos clínicos. En el paso siguiente se le reconoce y descifra como destructividad, tanto en el plano individual como en el cultural y social.

Según Ricoeur, más tarde aparece la paradoja: “lucha contra la naturaleza, la cultura otorga al propio hombre el poder conferido a los dioses, pero esta semejanza con los dioses le deja insatisfecho: malestar en la cultura”.

En otros mecanismos, es muy difícil trazar fronteras claras entre lo moral y lo patológico en la defensa de satisfacciones disfrazadas o desplazadas. Los altos logros de la cultura llamados sublimaciones y los síntomas de enfermedad psicogénica caen en la categoría de satisfacciones desplazadas. La suerte del paciente dependerá del equilibrio entre los factores individuales del conflicto: cuanto más predomine la aversión, el miedo, la destrucción y el odio, esa parecerá ser la perspectiva.

Las tensiones entre el individuo y la sociedad se dan en los conflictos de sus relaciones, creados, por las cortapisas que la sociedad impone sobre la sexualidad, en los mandatos expresos de amar al prójimo como así mismo, amar al enemigo, no resistir al malvado, etcétera, sobre el ser humano que cuenta entre sus realidades pulsionales una buena acumulación de agresividad. Con la pulsión de muerte e innata de la agresividad, el conflicto en las relaciones con el otro se enfrenta y aparece la tarea cultural. Se opone a Eros y comparten la dominación social. Es la lucha entre pulsiones de vida y las pulsiones de destrucción.

Según Foucault, el sujeto se constituye de una forma activa por las prácticas de sí, no inventadas por él, sino por esquemas que encuentra en su cultura, y que le son propuestas, sugeridas e impuestas por esa cultura, su sociedad y su grupo social. En las relaciones humanas hay todo un haz de relaciones de poder y puede llegarse a estados de dominación cuando se vuelven inmunes y fijas e impiden toda reversibilidad de movimiento, ya sea instrumentalmente por medios de dominio económico, político o militar.

Lo ético sería la práctica de la libertad. Si se libera el deseo, se sabría cómo conducirse éticamente, realizando una práctica reflexiva de la libertad. El entramado médico jurídico es un poder de dominación que, en el caso de la locura, fue ligada a toda una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado, pero también a la institución de prácticas de poder.

Este no invalida la práctica científica de la psiquiatría, no la garantiza; pero tampoco la anula. La preocupación ética sería poder jugar con el mínimo de dominación como articulación entre la preocupación ética y la lucha política con respecto a los derechos, la reflexión crítica y contra las técnicas abusivas de gobierno, para lograr una nueva ética. Esa posible gobernabilidad permitiría hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética. El poder del estado y la cultura generan situaciones tensas en el individuo.

Al parecer, ante las situaciones vitales tensas o ante una crisis vital a las que nos enfrentamos, se presentan al menos tres opciones de escapar a ellas: o bien por enfermedades mentales (esquizofrenia) o por afecciones físicas como el cáncer, o por una tercera vía que se evidencia como una patología social: conducta violenta y destructiva, delincuencia, criminalidad, drogadicción y otras más.

La medicina científica ha logrado curar con sus enormes aportes a la salud (antibióticos, fármacos, cirugías, agua potable, salubridad) enfermedades que antes eran incurables. Pero si la sociedad está trastornada y es hostil al diario vivir, nada hemos logrado con mejorar esos aspectos, si de otra parte aumentan la criminalidad y las conductas sociopáticas.

El proceso de enfermarse fluctúa continuamente en la medida en que interactúan los factores biológicos, psicológicos y socioculturales con cada uno y con el entorno psicosocial y biofísico. La alteración de la salud se entrelaza con la historia de la vida del individuo y su entorno social. La condición corporal afecta la situación total del hombre en el mundo de la vida en que se da la existencia humana y su quehacer.

Las reflexiones sociales, históricas y éticas, relacionadas con las concepciones del cuerpo humano y de la salud, conllevan diversos aspectos conflictivos, como es la justicia sanitaria en la distribución de los recursos del Estado para la salud.

Para ésta, los peligros ambientales no sólo son los constituidos por la contaminación atmosférica, los residuos tóxicos, las radiaciones, secundarios al progreso tecnológico; sino todo lo que caracteriza a un sistema económico que los produce e insiste en su expansión y crecimiento.

El concepto de medio ambiente comprende todas las condiciones y factores externos, vivientes y no vivientes, que influyen en los organismos o sistemas específicos durante su vida, y el de ecología, como el estudio de las interacciones de los seres vivos entre sí y con el ambiente considerado inanimado, la materia y la energía, así como la estructura y funciones de la naturaleza.

El progreso de la medicina no se puede medir solo por la mejoría de las enfermedades físicas, sino que también debe considerar los aspectos globales de la salud, que es consecuencia de un equilibrio dinámico entre los aspectos físicos, psicológicos y sociales del organismo. La enfermedad sería una manifestación de desequilibrio e incoherencia.

Es una percepción no solo holística (el sujeto o el objeto o fenómeno se considera o percibe como un todo integrado, superior a la suma de sus partes), sino ecológica, que considera al conjunto de seres y el mayor énfasis se hace sobre la vida, en la trama de la vida que integramos y de la que nuestra existencia depende. Por tanto, el sistema de salud no solo consideraría al organismo humano, mente y cuerpo, como sistema holístico o global, sino que debería dedicarse, además, a la dimensión social y ambiental de la salud. Un ejemplo es el de la economía: un solo punto que suba el porcentaje de desempleo crea una tensión humana en términos de morbilidad, mortalidad, suicidio, entre otros.

Los seres humanos somos sistemas dinámicos autoorganizadores, como lo son todos los seres vivos, es decir, como lo es la vida; toda actividad autoorganizadora es actividad mental y tanto el proceso de enfermar, como el de curar en esta visión, son procesos mentales.

La actividad mental es un proceso o pauta plurifacético, que ocurre la mayoría de las veces en el inconsciente; no siempre somos conscientes de cómo enfermamos y cómo nos curamos; pero la enfermedad es en esencia un fenómeno mental en que se involucra permanentemente la interrelación mente cuerpo en su origen, desarrollo y curación. Pero además, ecológicamente, como parte de un sistema global, el organismo, mente-cuerpo, debe comprender las dimensiones social y ambiental de la salud.

Como dice Jan Broekman, en su texto *Bioética con rasgos jurídicos*: “las imágenes de la enfermedad no son solo un elemento importante de los patrones fundamentales de la medicina, sino también de nuestra vida en comunidad. Son en gran medida, los elementos básicos del orden público que acepta nuestra existencia”, esas imágenes al desbordar el ámbito de la Medicina, se enraizan de manera profunda en el sistema social, es decir, la medicalización de la sociedad.

De esto se concluye que las imágenes de la enfermedad no son unidades biomédicas o biológico-orgánicas independientes, sino que son creadas por valores, normas sociales y culturales insertados en la comunidad y que a su vez nos constituyen en comunidad.

Las enfermedades no son sólo elementos de conocimiento y tratamiento médico. En estas se amalgama y se aferra la ética médica y la bioética. “La existencia de las imágenes de la enfermedad apunta a la gran relevancia ética del conocimiento médico como forma especial del conocimiento humano en general. El conocimiento nunca está libre de los valores en nuestra vida comunitaria”.

No se puede nunca juzgar una enfermedad como algo disociado de la acción humana, la interpretación cultural y la evolución moral. Hay necesidades que no son claramente físicas, como la compañía o el respeto propio. La falla en atender las necesidades o carencias desemboca en el deterioro, el mal funcionamiento y el desagrado. El comportamiento es producto de la búsqueda del placer y de la elusión del dolor. La buena sociedad, según Bentham, es aquella que maximiza la mayor felicidad para el mayor número. Pero no todos los placeres parecen necesarios y muchos de ellos se manifiestan como destructores y antisociales.

La orgía y el ascetismo son actividades culturalmente mediadas y sociales. Por ejemplo, la bulimia y la anorexia nerviosa son soluciones individuales a problemas sociales. Son consecuencia de la imposición de la moda sobre el cuerpo humano, ligada a la visión estética de una extrema delgadez como belleza, y con terror a la gordura. La anorexia no puede separarse (socialmente) de una etiología social, de los criterios de desviación y simbolismo social. En la pubertad, el simbolismo sexual se asocia con un rechazo de la sexualidad por medio de la supresión de la menstruación.

También, el suicidio egoísta es sociológicamente el producto del debilitamiento o el colapso de los lazos sociales. Pero al contrario, en el suicidio de los anoréxicos, hay una sobresocialización de los vínculos sociales intrafamiliares.

EL CASO DE LA COMUNIDAD COLOMBIANA

Con las consideraciones anteriores, he pretendido señalar que la conducta antisocial es una reacción común a las situaciones vitales tensas que se generan en la sociedad y se manifiestan con violencia, delincuencia, agresividad, drogadicción y otros.

Si observamos la situación colombiana, así sea en forma breve, debemos tener algunos referentes históricos sobre cómo se ha ido conformando la sociedad en Colombia y las características especiales que muestra dentro de una relativa estabilidad política, el clima de violencia siempre presente y que trata de generalizarse hacia una guerra civil, las inequidades en la distribución de la riqueza, los privilegios de la iglesia y la carencia de educación de las masas de población.

En su estudio *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*, Marcos Palacios señala cómo el país ha sufrido grandes transformaciones dentro de la continuidad por la baja tasa de mortalidad y morbilidad a partir de la mitad del siglo XX.

La mujer ha jugado un protagonismo en el cambio social, tanto en las migraciones del campo a la ciudad, como en la participación en el mercado

laboral y en la transformación, en una generación de creencias, valores y comportamientos: el uso de la píldora anticonceptiva, el aborto, aunque penalizado por la ley, se sigue practicando; la disminución de la tasas de nupcialidad, el aumento de las separaciones de parejas y divorcio, la reducción en el tamaño de la familia, el aumento de número de madres adolescentes y solteras.

El ciclo demográfico irrumpió en el mercado laboral y en el desarrollo de servicios públicos y los distorsionó. Se hicieron insuficientes los sistemas educativos, de salud y de vivienda, condicionados por el éxodo campesino hacia las ciudades. Se fortaleció la economía informal. Desde 1960, el desempleo registra una tasa que sobrepasa el promedio latinoamericano y que llega a más del 20%, relacionado con la política económica neoliberal.

Otros fenómenos han sido las migraciones, primero internas, que eran lo común; y luego se han agregado desde 1960 las internacionales, muy notorias en los últimos 3 años. Los índices de distribución de la riqueza y el ingreso son clara muestra de inequidad. Pero además, los desplazamientos forzados de comunidades enteras ha venido agravando todo el panorama anterior.

Las migraciones y el éxodo a las ciudades han creado el fenómeno de ciudades sin ciudadanos y de ciudades ilegales, con deterioro ambiental, congestión del tráfico, aumento del desempleo, el subempleo y la delincuencia.

De otra parte, en los últimos 50 años se creó una cultura de masas centrada sobre la radio y la televisión con lenguaje y símbolos en la radionovela, la telenovela, el cine, el deporte y la música popular. Se han fraguado nuevos significados culturales, creencias y modos de expresar los afectos, que rompieron la estrechez y rigidez del catolicismo hasta entonces prevaleciente, como se observa en el campo de la sexualidad y la formación de las parejas.

Para I. Ramonet, entre los nuevos poderes, el de los medios de comunicación de masas aparece como uno de los más patentes y terribles. Permanentemente se difunden mensajes, informaciones y canciones por medio de cadenas de televisión conectadas por satélite a todo el planeta.

La televisión se ha convertido en la principal distracción de los niños exponiéndolos a programas violentos, entre los que más, los noticieros que generan violencia psicológica con ansiedad muy fuerte. La exposición reiterada a la violencia convierte al público en ansioso y desconfiado haciéndole difícil descubrir lo verdadero y lo falso y este condicionamiento a la violencia se manifestará al máximo con la realidad virtual. De otra parte, la publicidad, los sondeos y el mercadeo son una manera de presionar constantemente al público.

Algunos tranquilizantes y ansiolíticos, como el Prozac en Estados Unidos, se prescriben para evitar plantearse preguntas molestas sobre las causas sociales de trastornos como la violencia y la delincuencia. Su prescripción se convierte en una forma de control social.

Volviendo al libro de Palacios, señala que la explosión musical coincidió con los años más sangrientos de la violencia, como sucede también con el arte: la literatura, la pintura y otras manifestaciones, como una reacción vitalista ante las circunstancias adversas. La inseguridad afecta las relaciones personales. Los asesinatos, atracos, secuestros y hurtos de las últimas décadas han estado acompañados, como en la violencia de los años cincuenta, de una delirante saturación radial y televisiva, de fútbol, reinados y festivales que se manifiestan en el "graffiti" callejero: "el país se derrumba y nosotros de rumba".

Se conjugan en nuestra sociedad la corrupción de los dirigentes, la anomia de los pobres, entendida como la pérdida de seguridad de los individuos en el comportamiento, la orientación y el amparo bajo un marco normativo común, el desencanto político y la expansión vertiginosa del delito violento en las ciudades y zonas rurales.

LA CORRUPCIÓN COMO SOCIOPATÍA

La corrupción aparece cuando todo se convierte en mercancía, que todo tenga un precio para comprarla o venderla, y en las transacciones el costo-beneficio incluye el cohecho y el soborno. En general, la corrupción actúa en red y red de redes que envuelve a muchas personas. Se dice que es la cara

desagradable e inaceptable del capitalismo, en que no importan los medios con tal de lograr la acumulación incesante de utilidades y de capital.

Para C. Maldonado, “desde el punto de vista ético la corrupción es la expresión pública que corresponde en lo individual al extremo subjetivismo. La corrupción se funda en, como que produce, exclusión social y política”.

Se ha descrito la corrupción como enfermedad o como síntoma de un malestar general en el sistema político, no como crisis sino como síntoma. Se comprende desde un marco jurídico, pero su dimensión necesariamente es moral o ética. Es un encuentro entre la ética y la política, en la filosofía social y filosofía política. La corrupción es la ética del egoísmo, y las prácticas corruptas no se deben a ausencia de valores o de ética, sino que para quien las practica tiene claro el beneficio para sí mismo.

Para el autor, los fenómenos de corrupción constituyen claramente sociopatías, manifestadas por acciones u omisiones del Estado, acciones por parte de organizaciones paraestatales, de la delincuencia común y de sectores militaristas en general que se traducen en la amenaza y la destrucción de la vida en todas sus manifestaciones. Afecta el ambiente por contaminación de fumigantes o deforestación para cultivos.

Maldonado también señala, como sociopatías, las estrategias de encubrimiento o de desinformación acerca del empleo de armas biológicas y químicas o de armas con materiales radiactivos.

Se originan sociopatías ligadas a toda la complejidad anterior, además del cambio en la constitución de la familia, el desempleo y la transformación de la violencia en crimen y corrupción. Estos se expandieron con el narcotráfico, fenómeno surgido de la adicción a los narcóticos en las sociedades desarrolladas, que desacralizaron su uso, que como una tradición de ritos siempre se ha dado en las culturas, y los comercializaron. La prohibición y penalización de su uso, (simultáneamente con la despenalización del aborto en los Estados Unidos) sin modificación de las causas que originan la demanda, es manifestación, también, de sociopatías de esas sociedades, sin que se intente detener su consumo.

Las consecuencias para nuestra sociedad son una enorme distorsión de valores que se suma a los ya crónicos conflictos que padecemos. Lo cierto es que la cocaína, la heroína y el basuco continuarán exportándose desde Colombia mientras haya consumidores dispuestos a comprarlos en los E.U. y Europa.²

Se requiere un replanteamiento ético, o más bien bioético, de lo que sería un gobierno reconocedor de los derechos humanos y de los derechos ciudadanos, en que la equidad, la justa distribución de los recursos y el cumplimiento de proteger la vida como valor primario y fundamental de todos los derechos prevalezca en nuestra sociedad. Es el papel de la bioética.

LA PROPUESTA BIOÉTICA

La bioética es un quehacer que se preocupa del cuidado y afirmación de la vida. Nacida de los desafíos éticos que han planteado los hechos de la investigación biológica y su aplicación a la Medicina, en la etapa inicial de su evolución, la bioética sale del medio estrictamente clínico (bioética clínica) para extenderse hacia una ética global y una bioética profunda, de la mano de la ecología profunda y las tendencias hacia las ciencias de la vida y la complejidad de los sistemas vivos.

Es un cambio en el que del antropocentrismo pasamos al biocentrismo, de la ética tradicional entre los seres humanos a la bioética abarcadora de todas las éticas, con reflexiones sobre los dilemas causados por el desarrollo tecnocientífico dentro del marco de las ciencias, los valores y los principios morales. Cada vez más nos vemos enfrentados a dilemas éticos en los que es necesario

² "Colombia es un caso extremo de los efectos perversos de este" "localismo globalizado" que es la actual política prohibicionista internacional en materia de sustancias psicoactivas, pues si bien este país se ha beneficiado económicamente de los "narcodólares", lo cierto es que ha pagado enormes costos en términos de corrupción, violencia, autoritarismo e inestabilidad política". De Sousa Santos Boaventura, García V. Mauricio. *El Caleidoscopio de las justicias en Colombia*-Cap. VII-Tomo I-Colciencias-Siglo del Hombre Edit, 2001, Bogotá. Se ha planteado hasta qué punto el mantenimiento de la ilegalidad de las drogas con los enormes costos de violencia, marginalidad, corrupción y autoritarismos con que se asocian, se justifica como reducción del consumo. Debería debitarse ese prohibicionismo como política por ser ineficaz y contraproducente".

incluir nuevos saberes y conciliarlos con las tradiciones, para hacer posible una nueva visión de la humanidad.

La justicia sanitaria es uno de los enlaces de la bioética clínica con la macrobioética, pues tiene que ver con un concepto amplio de la salud, el derecho al acceso a los servicios de salud, la distribución justa de los recursos, la conservación del medio ambiente, el entorno y la ecología social.

La destrucción del hábitat, la contaminación del ambiente, de las aguas, la deforestación, la fumigación de cultivos lícitos o de los considerados ilícitos son retos y problemas que plantean interrogantes y desafíos que afrontar en la vida actual y del inmediato futuro colombiano, sin perder de vista que estos problemas sociales se insertan en la globalidad contemporánea, poniendo de presente el principio de responsabilidad hacia las generaciones futuras.

La ampliación de las preocupaciones de la bioética ha estado jalonada por el cuidado de la vida sin más, un rasgo que la distingue de todas las demás éticas, pero que ha significado, también, enormes contribuciones en el diálogo entre ética, ciencia y sociedad, catalizador de una profunda revolución.

La supervivencia en un futuro a largo plazo se reduce a un asunto de bioética, no de ética tradicional. Tendremos que intentar y desarrollar para ese futuro una bioética política; las decisiones emergerán como decisiones políticas y las acciones serán guiadas por el conocimiento biológico y las interacciones entre los seres humanos y los sistemas biológicos, por acuerdos voluntarios o leyes concretas.

Para el médico se exigirá la reflexión bioética, ya que detenta la responsabilidad de proporcionar la mejor asistencia posible, respetando la voluntad del paciente capaz o de quien lo represente. La psiquiatría, como disciplina médica, comparte la necesidad de adaptarse a esta nueva situación.

Si es verdad que las relaciones de la psiquiatría, tanto con la ética como con la medicina, han mostrado conflictos a lo largo de la historia, también es cierto que la psiquiatría ha contribuido con notables aportaciones, desarrollando

análisis y reflexiones sobre la compleja dinámica de la relación médico-paciente y ha generado una visión más holista del enfermo con argumentos que pretenden superar la dicotomía mente-cuerpo en la concepción de las enfermedades.

En cuanto a la autonomía del paciente, el principal hecho de la revolución asistencial del siglo XX, la psiquiatría, ha contribuido bioéticamente a solucionar en la práctica asistencial la capacidad, competencia y evaluación del paciente.

La relación Psiquiatría-Derecho para resolver los conflictos, predominante hasta ahora, encuentra en la perspectiva bioética una manera de superar el enfoque normativo y legista. Nos obliga a una reflexión sobre cuestiones esenciales relacionadas con el ser humano y a generar propuestas coherentes con los propósitos tradicionales de la Medicina.

En una perspectiva mucho más amplia, en la sociedad colombiana, la bioética con sus referentes morales de no-maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia, llevados a la educación de la niñez, propiciaría la construcción de un orden social más justo y equitativo, permitiría reconocernos a nosotros mismos y diseñar nuestros propios proyectos vitales a partir de la conciencia de nuestras posibilidades y limitaciones.

Se requiere un replanteamiento de valores éticos y morales que se comprometa con el ejercicio del reconocimiento del otro como legítimo otro en la diferencia, que permita el ejercicio de la tolerancia, la responsabilidad y la solidaridad con la cadena de la vida, a aprender, a realizar y soportar críticas, a desarrollar acercamientos y a proponer soluciones pluralistas.

Aquí vale la pena anotar que el programa de Bioética de la Universidad El Bosque ha llevado esta propuesta de formación en Bioética a más de 16 mil maestros en todo el país.

La bioética es puente hacia el futuro de la sociedad tecnocientífica. Se requiere una acción ético-política que conduzca a un liderazgo de esa bioética social de continuidad a largo plazo. Lo dice Van Rensselaer Potter, el creador de la bioética global, “el tercer milenio será o la edad de la bioética mundial o la edad de la anarquía”.

BIBLIOGRAFÍA

- ❑ Benjamín Walter. Para una Crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Tauros, Madrid, 1991.
- ❑ Broekman Jan. Bioética con rasgos jurídicos. Dilex, 1998, Madrid.
- ❑ Capra Fritjof. Sabiduría Insólita. Kairós, Barcelona, 1994.
- ❑ Capra Fritjof. La Trama de la Vida. Anagrama, Barcelona, 1998.
- ❑ Castillo Carlos. El Momento del Caos en la Transformación Social de Colombia. En: ¿Qué está pasando en Colombia? El Ancora Edit, Bogotá, 2000.
- ❑ Chomsky N. Ramonet I. Cómo nos Venden la Moto. Icario. Mas Madera, 1995. Barcelona.
- ❑ De Sousa Santos Boaventura, García V. Mauricio. El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Tomo I Colciencias, Siglo del Hombre, 2001, Bogotá.
- ❑ Escobar Triana Jaime. La Enseñanza de la Bioética General en la Construcción de una Ética Civil. Colección Bios y Ethos No. 12 Universidad El Bosque, Bogotá, 2000.
- ❑ Escobar Triana Jaime. Comprensión Sistémica de la Salud y Calidad de Vida. Colección Bios y Ethos No. 15, Universidad El Bosque, Bogotá, 2000.
- ❑ Foucault M., La ética del ocuparse de sí como práctica de libertad. Rev. Concordia No. 6 Traducción de Maribel Cárdenas Toro. 1994. Bogotá.
- ❑ Hans Küng. Proyecto de una Ética Mundial. Trotta, Madrid, 1995.
- ❑ Hooft Pedro. El Respeto a la Autonomía personal en la atención psiquiátrica: perspectivas bioéticas y jurídicas. Jurisprudencia Argentina, Buenos Aires, 2000.

- ❑ Hottois Gilbert. Cultura tecnocientífica y medio ambiente. La biodiversidad en el tecnocosmos. Colección Bios y Ethos No. 12, Universidad El Bosque, Bogotá, 2000.
- ❑ Jonas Hans. Pour une Etique de Futur Pajot. Rivages, Paris, 1998.
- ❑ Maldonado Carlos. Corrupción y Derechos Humanos. Universidad Libre, 2001- Bogotá.
- ❑ Molano Alfredo. La Paz en su Laberinto. En: ¿Qué está pasando en Colombia? El Ancora Edit., Bogotá 2000.
- ❑ Palacios Marco. Entre la Legitimidad y la Violencia. Colombia 1875-1994. Norma, Bogotá, 1995.
- ❑ Palacios Marcelo. La Libertad del Médico. En: Libertad y Salud. Fundación Victor Grifols I Lucas Barcelona 1999.
- ❑ Potter Van Rensselaer. Congreso Mundial de la Bioética. Gijón, Junio 2000.
- ❑ Stephen K. Psicoanálisis y Medicina. El Deseo de Enfermarse. Ed. J. Mortiz-1965, México.
- ❑ Simón P. Barrio. I. Un Marco Histórico para una Nueva Disciplina. En: Bioética para Clínicos Ed. Triacastela, 1999, Madrid.
- ❑ Tortosa J.M. Corrupción-Icaria. Mas Madera. 1995,. Barcelona
- ❑ Turner B. El Cuerpo y la Sociedad-Exploraciones en Teoría Social. FCE, 1989, México.

UNA PREGUNTA DIFÍCIL: ¿(CÓMO) ES POSIBLE LA NEUTRALIDAD?

Carlos Eduardo Maldonado
Escuela de Filosofía - UFS

INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre bioética y sociedad civil se inscriben, en el contexto colombiano, claramente, de frente a, y en medio de, el conflicto armado generalizado y crecientemente degradante que vivimos desde hace ya varias décadas. Para quienes trabajamos en bioética es claro que esta disciplina científica puede contribuir al análisis y comprensión de los temas y problemas que atañen a la vida en general, esto es, a la vida humana tanto como a la vida sobre el planeta, tanto a la vida conocida como a la vida por conocer. Uno de los pilares de la bioética, y ciertamente una de las aristas más ricas del pensamiento contemporáneo, es la biopolítica, y la biopolítica es el contexto y el problema mismo en el cual se inscriben las relaciones entre bioética, sociedad civil y conflicto político, en el más amplio de los sentidos. Quisiera concentrarme aquí en la formulación y en la búsqueda de solución de una pregunta puntual que ni es evidente ni fácil en el contexto del conflicto armado generalizado, en medio de la violencia como forma de vida, en fin, en medio de la guerra que vivimos y que parece cobrar, hacia el futuro inmediato, una intensificación brutal. Basta con recordar, sencillamente, que las relaciones entre biopolítica y geopolítica son recientes y tensionantes.

La pregunta con la cual me quiero ocupar y que intentaré desbrozar al máximo posible es ésta: En medio de la guerra, de la violencia, de asesinatos y

masacres cotidianos, de desplazamientos forzados de una gran parte de la población civil, en medio del silencio y el miedo, ¿es posible la neutralidad, y si lo es, cómo es posible? El tono de esta pregunta no se origina únicamente en la situación de la historia reciente colombiana. Antes bien, puede rastrearse igualmente en la geopolítica internacional hasta el marco de la guerra fría entre la antigua Unión Soviética y los Estados Unidos, y la creación de los correspondientes Pacto de Varsovia y la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN). Luego del colapso de la Unión Soviética y la caída del llamado Bloque Soviético, en 1991 y a partir de esa fecha, la guerra fría desapareció como un componente central constitutivo de la Agenda Internacional, con lo cual, a su vez, la Agenda Internacional se modificó sustancialmente. Durante la época de la guerra fría la pregunta enunciada antes arriba tenía un cariz vital, prácticamente agónico, y su tono era, dicho negativamente, de negación y crítica al militarismo. El referente negativo era la búsqueda de superación de la carrera armamentista. Pero luego cambió la Agenda Internacional y, sin embargo, permanecieron los impresionantes arsenales atómicos, biológicos y químicos que pueden destruir varias veces toda forma de vida sobre el planeta; cayó el Pacto de Varsovia pero su mantuvo, se fortaleció y se amplió la OTAN, y aún se emprenden guerras regionales como laboratorios de entrenamiento militar como la antigua Yugoslavia, Bosnia, Irak y el Golfo Pérsico, y Macedonia. La geopolítica, lejos de eclipsarse se fortaleció entre los tres bloques económicos capitalistas, Estados Unidos, Europa (Occidental) y Japón.

Colombia sigue perteneciendo claramente al interés primario de la política estadounidense, como lo corrobora el hecho de que en el presupuesto de ayuda militar a Colombia ocupa el segundo lugar en el mundo después de Rusia y por encima de la guerra en el Medio Oriente, entre Palestina e Israel. En Colombia, incluso los esfuerzos por, y las posibilidades de, la paz atraviesan por la geopolítica internacional, hasta el punto de que las conversaciones con el ELN dependen en buen grado de las relaciones con la Unión Europea en general y con el catolicismo de Alemania en especial, mientras que las conversaciones con las FARC atraviesan, por ejemplo, por

la Secretaría para Asuntos Latinoamericanos del Pentágono, en Estados Unidos. El título de la globalización representa, en realidad, el marco último de referencia de la política nacional, y así, la bioética y la biopolítica se asientan y se posibilitan sobre el trasfondo de la geopolítica.

Quizás, en el contexto internacional, el problema de la neutralidad haya pasado a un segundo plano, aunque manifiestamente a nivel regional, en varios lugares del mundo, la pregunta ni aparece como un asunto retórico –los medios masivos de comunicación tienen su propia guerra, como es ya ampliamente reconocido y criticado–, ni tampoco como un mero ejercicio académico –¿cómo puede la academia contribuir a la búsqueda de soluciones del conflicto armado?–. En el caso colombiano, sin embargo, la pregunta no admite dilaciones pero tampoco es del todo evidente: ¿Es posible la neutralidad? O también, ¿Cómo es posible la neutralidad?

A fin de abordar la pregunta e intentar resolverla satisfactoriamente quisiera ensayar tres argumentos de un orden e importancia perfectamente distintos entre sí. En primer lugar, me propongo presentar un argumento trascendental, a saber: una condición de posibilidad para la neutralidad. En segundo término, quisiera introducir un argumento analítico, y que exige un cuidadoso trabajo con el lenguaje. Finalmente, concluyo con un argumento de la biopolítica en el que señalo que el problema de la neutralidad es, en verdad, el problema mismo de la vida o por la vida, en condiciones de degradación y escalamiento de los conflictos armados.

Una observación puntual. No entro en la consideración acerca de si la neutralidad es posible o ni siquiera sobre si es necesaria. En el contexto y en la historia del conflicto armado colombiano, otorgarle unas líneas de consideración a este aspecto me parece éticamente irresponsable y políticamente inocuo. “Allá afuera” hay mucha gente para la cual la pregunta no es retórica, sino agónica. En ella va la vida o la muerte.

I

Inicialmente, quiero mencionar una condición de posibilidad para la neutralidad. Adopto el término de condición de posibilidad de la tradición de la filosofía trascendental, y que hace referencia inmediatamente al papel central del sujeto como polo a partir del cual se constituye el orden y el sentido de la realidad en general, o también, el sentido y las posibilidades del mundo.

Es posible y necesario crear y ampliar *espacios de neutralidad*. Se trata de conducir a los violentos a reconocer que existen determinados espacios que, debido a su carácter *común*, pueden y deben ser respetados, de suerte que o bien quienes se encuentren allí merecen el respeto a sus vidas e integridad, o bien, desde otro punto de vista, que estos espacios pueden ser tenidos en cuenta a fin de adelantar conversaciones, diálogos, negociaciones en medio de la guerra¹. Estos espacios de neutralidad no tienen por qué ser únicos en todos los sitios y momentos, y su importancia puede variar de una región a otra, de una cultura a otra, en fin, de un período histórico o social a otro. Lo que sí es importante es tener cuidadosamente en cuenta cuáles son, y las razones por las cuales lo son, espacios de neutralidad.

Quisiera primero proponer algunos de estos espacios, para posteriormente presentar algunas de las razones por las que pueden ser considerados como espacios de neutralidad. El orden de su presentación aquí no implica, en absoluto, ninguna jerarquía ni preferencia:

1

Una precisión importante de pasada. Desde el punto de vista ético, lógico o político, particularmente (aunque podría introducir también otras razones adicionales), hablar de conversaciones, de diálogos o de negociaciones no es lo mismo, aun cuando, a primera vista, éstos términos aparezcan como equivalentes. El elemento crítico se halla en el reconocimiento de que no es necesario el consenso, y ciertamente no a expensas del disenso, y que el fundamento y el resultado de cualquiera de los tres —conversación, diálogo y negociación— no puede ni debe ser de criterio estadístico. La distinción lógica acerca de los tres procesos mencionados es el tema de otro trabajo y que postergo para otro momento.

- Los colegios y las escuelas públicas, las Universidades públicas y, en algunos casos, algunas Universidades privadas no confesionales en cualquier sentido de la palabra.
- Los parques públicos, y las plazas públicas, los escenarios deportivos, dado que por definición son espacios de encuentro, de recreación y esparcimiento.
- Allí en donde un credo religioso tenga una gran base social y prestigio entre las comunidades por su ayuda sincera a los más necesitados, algunos templos pueden también valer como espacios de neutralidad, sin que esto se limite a la existencia de un credo oficial en un estado o país.
- Los hospitales, las clínicas, los centros de salud, independientemente de si son privados o públicos, particularmente cuando allí se encuentran heridos, convalecientes o personas sensibles de distinto modo y grado a las inclemencias de la guerra, ya sea emocional, afectiva, o psicológicamente.
- El propio hogar de cada uno de los seres humanos, ya sean ciudadanos o no, e independientemente de las razones por las cuales lo son.
- Las bibliotecas, las salas de música, los teatros y museos, las librerías y en general los espacios culturales, independientemente de la defensa del concepto de cultura, a saber: como cultura popular o como cultura de élite.
- Lugares en los que los seres humanos estén realizando actividades vitales, tales como los supermercados, las droguerías y otros semejantes. La debilidad de estos espacios está en el tiempo en el que los seres humanos permanecen, en condiciones normales, allí.
- Por su propia naturaleza, y es algo que ni siquiera necesita justificarse, las embajadas y en general las sedes diplomáticas.

Confieso que debería poder pensar en más espacios de neutralidad, pero estoy igualmente seguro que no pueden agotarse en la lista mencionada.

Ahora bien, la identificación de determinados espacios de neutralidad no garantiza, desde luego, que los espacios de neutralidad sean condiciones plenas de vida, de respeto y dignidad de los derechos humanos. Numerosas veces se han cometido asesinatos en las puertas o en el interior de espacios como éstos, tanto en el país, como en el mundo entero, se han llevado a cabo secuestros, amenazas abiertas que luego se han cumplido, o atentados de diverso tipo.

La historia de la humanidad, y más exactamente, la historia de la humanidad occidental jamás se ha pronunciado explícita y sistemáticamente en favor de la constitución, defensa y ampliación de espacios de neutralidad. En condiciones de una refinada inteligencia y contrainteligencia militar –en cualquier sentido de la palabra– la vulnerabilidad ha sido o bien algo dado por sentado siempre, o algo que va de suyo y es frágil, y blanco fácil. Y con la vulnerabilidad de los seres humanos, ante aparatos impresionantes de control militares, la neutralidad ha sido un fenómeno perfectamente inexistente. La ética jamás ha hablado de la neutralidad, como tampoco la religión, y muchísimo menos el derecho. Flaco favor le cumplen entonces el derecho positivo, la religión y la ética a la vida, y al establecimiento de condiciones de posibilidad para la vida: una de las más sensibles es la condición de posibilidad de los espacios de neutralidad.

Algunas de las razones por las que estos espacios pueden ser identificados sin ambages como espacios de neutralidad son las siguientes: se trata de espacios de construcción de vida y de construcción de horizontes y posibilidades de vida; son espacios que producen o acompañan acciones y reflexiones serias en torno a la calidad de la vida y la dignidad de la vida, la vida humana, y con ella, también la vida en general sobre el planeta, la vida conocida tanto como la vida por conocer; son espacios de encuentro, de intercambio y de cooperación en los cuales prevalecen y se entrecruzan diversos lenguajes y sistemas de comunicación, de suerte que si se presentan conflictos, éstos permanecen y se resuelven en la esfera de los argumentos; se trata de espacios en los que explícita o vivencialmente existe una conciencia o un sentimiento de que la vida es un fenómeno colectivo, y responde a una lógica colectiva, en la que no existen jerarquías rígidas ni prerrogativas que no se puedan cuestionar y modificar; en fin, son espacios en los que existe una conciencia clara o tácita de que la vida es responsable tanto del pasado como del futuro y que el presente no consume ni decide nada sin las otras dimensiones temporales.

Claramente, existen, en contrapartida, varios territorios y espacios que manifiestamente *no* pueden ser llamados, desde ningún punto de vista, como espacios de neutralidad. Notablemente, se trata de los cuarteles militares y de

policía y de toda oficina o centro logístico-militar, las oficinas públicas municipales, departamentales y nacionales, y centros de la empresa y del sector privado que abierta o subrepticamente apoyan el militarismo, avivan posiciones guerrillistas y financian, apoyan o gestionan de alguna manera la violencia. Así como, en la conciencia pública debe haber un trabajo en torno al valor, importancia y urgencia de los espacios de neutralidad, igualmente es preciso identificar estos otros territorios que en absoluto pueden ser erigidos como reales o presuntos lugares de neutralidad.

II

La neutralidad no puede ni debe ser entendida, en manera alguna, en el sentido de pasividad, aceptación de los hechos o indiferencia ante los procesos, fenómenos y actos que suceden alrededor y por fuera de estos espacios. El título el torno al cual pueden integrarse de una manera positiva la pasividad, la aceptación o la indiferencia es el del pacifismo, una experiencia que con frecuencia y con razón se asimila al nombre de Mahatma Gandhi. (Sobre el pacifismo de Mahatma Gandhi jamás hay que situarlo por fuera del contexto, a saber: el hecho de que fue posible gracias a que su contrincante era el imperio británico. Si Gandhi hubiera tenido como opositor al estado francés habría sido eliminado muy pronto, tal y como lo evidencia la experiencia de numerosos personajes y pueblos en Africa y Asia que estuvieron bajo el colonialismo francés. Análogamente, el pacifismo hubiera sido y es imposible cuando el contrincante es el gobierno de los Estados Unidos, como lo ponen en evidencia numerosos ejemplos en América Latina, Africa y Asia. Pero fácilmente podría extender estos ejemplos y contextualizaciones a varios otros gobiernos y estados. El punto central se sostiene: el llamado a la no violencia y el pacifismo de Gandhi fueron posibles, en contrapartida, gracias a la cultura, al gobierno y al estado inglés, lo cual en absoluto le quita mérito alguno a la vida y obra de Gandhi).

Desde el punto de vista analítico, la neutralidad implica tres elementos precisos:

- i) Una *conciencia de lucidez* acerca de la realidad social, política, militar y cultural en la que se vive. Desde este punto de vista, la neutralidad no es una postura que se haya de adoptar de entrada y gratuitamente, sino, por el contrario, es el resultado mismo de la conciencia de lucidez acerca de los escenarios reales y posibles de la guerra. Esta conciencia es la obra misma de un conocimiento de la política, la economía, los principales temas y problemas militares y lo que podemos denominar generosamente como una filosofía de la cultura. Esta conciencia de lucidez incluye explícitamente factores tales como el riesgo, la incertidumbre, las probabilidades y las certezas de la realidad social, tomados el riesgo, la incertidumbre y las certezas en las acepciones más amplias que podamos configurar; la conciencia de lucidez constituye y le confiere sentido al realismo político;
- ii) Una *fe sin límites en las posibilidades de la vida, y un amor y ganas de vivir* que tanto es consciente de los riesgos y peligros como que puede superponerse a ellos y elevarse en el esfuerzo por anticipar y realizar efectivamente horizontes de vida. La fe en las posibilidades de la vida no connota, en manera alguna, un principio religioso cualquiera y, por el contrario, es el resultado mismo del amor por la vida y de las ganas mismas por vivir y por superar los momentos negros, las sin-salidas, los atolladeros de todo tipo. Para cada quien, son y pueden ser múltiples las motivaciones para definirse en términos de las posibilidades de vida, y ni necesitan ser expuestas en público ni argumentadas lógicamente. Desde este punto de vista, la neutralidad significa la capacidad para tomar iniciativas, para elevarse como agentes autónomos en medio de fuerzas, circunstancias y procesos que parecen tener vida propia por encima y a pesar de los individuos, sus núcleos humanos, y los entornos en que viven;
- iii) Un claro sentido de la *flexibilidad* ante situaciones en las que los actores violentos hablan siempre acompañados de rumores, armas de grueso calibre, acompañantes en actitudes también desafiantes y dispuestos a todo, amenazas abiertas o veladas contra nosotros o algunos de los nuestros. Es claro que los actores violentos no siempre se encuentran por fuera de estado, y que también aquellos que están dentro del estado pretenden sin más que o bien nos pleguemos con ellos, o bien en contra de sus oponentes. Así, la flexibilidad

significa que la neutralidad no es ni una frontera rígida, ni un punto único, y que, antes bien, tanto toma distancias con respecto a la exigencia de extremismos –“el que no está conmigo está contra mí”–, como que permite aprovechar el tiempo y el espacio a favor del rechazo a las acciones violentas de cualquier tipo y con cualquier justificación. La fuerza de la flexibilidad está, claramente, en la capacidad para anticiparse a los eventos de la guerra;

Integralmente vistos, estos tres elementos –flexibilidad, fe en las posibilidades de la vida y amor y ganas de vivir, y conciencia de lucidez– quieren poner de manifiesto que *la neutralidad es un principio activo* y nunca una reacción ante un estado de cosas. Este principio activo que es la neutralidad se expresa como, y consiste en, acciones tales como la desobediencia civil, la resistencia civil, y la insurrección no-violenta. Sobre la desobediencia civil existen numerosos textos, y va siendo un concepto gradualmente más socializado y normalizable. En cuanto a la insurrección no violenta, se trata de la expresión contemporánea de lo que ya, en los orígenes de la modernidad, en el *Leviathan* de Hobbes y en los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de Locke, se pregonaba como el derecho natural a la subversión, derecho del cual no se volvió hablar después de las revoluciones industrial en Inglaterra y política en Francia. Quizás el mejor ejemplo mundial de insurrección no violenta es la intifada palestina contra el estado israelí. Y en cuanto a la resistencia civil, se trata de un concepto que, de acuerdo con M. Randle (1998), comprende acciones tales como la protesta, la persuasión hasta la no cooperación social, económica y política, aunque habría que agregarle la no cooperación militar, las manifestaciones, marchas, paros, huelgas de hambre, las jornadas de trabajo lento, los boicots, las ocupaciones, las sentadas y la creación de instituciones paralelas, las infiltraciones, el espionaje, la insumisión, el desacato y la desinformación, y la insurrección armada no violenta.

En cualquier caso, es fundamental subrayar que *la neutralidad es una acción colectiva* que evita cualquier recurso sistemático a la violencia y, más puntualmente dicho, que recusa toda justificación del militarismo, el guerrerismo y la violencia. O bien, para decirlo abiertamente, el problema de la neutralidad y, por

ejemplo, el de los espacios de neutralidad, no es un principio individual ni se refiere a espacios individuales. Por el contrario, preguntarnos si y cómo es posible la neutralidad apunta inmediata y directamente a la esfera de la política. Así, la neutralidad no consiste y antes bien desborda amplia y profusamente los marcos de la ética pues nos sitúa por completo en el terreno de la acción política. Nadie es neutral permaneciendo al margen de los acontecimientos y encerrándose en su pequeño mundo de todos los días y de las pequeñas preocupaciones. Existen ingenierías que pretenden conducir las cosas en esta dirección –me refiero particularmente al “*cocooning*” (a saber, el encerramiento en su propia casa, club o vecindario, el encerramiento en la seguridad suministrada por los grandes centros comerciales, y demás, en fin, el encerramiento en el propio espacio privado)²- y que, en realidad, no son otra cosa que la apología indirecta al establecimiento de sistemas paralelos y privados de vigilancia, de seguridad y de justicia. Es este pretendido ambiente y clima de neutralidad el que le agrada a, y el que promueven, los violentos y sus agentes de todo tipo.

III

¿Cuál es el significado, entonces, de la neutralidad? El problema de fondo a propósito de la neutralidad es el de cómo los seres humanos pueden tener control sobre su vida, un tema que ni es evidente, ni fácil, y ciertamente no en momentos y contextos en los que la violencia adopta numerosos canales, justificaciones, agenciadores, y formas de expresión y existencia, en contextos y momentos de una creciente polarización.

La neutralidad no es fácil pues corresponde a una acción colectiva, pero no necesita formalizarse y puede emerger en distintos espacios, adaptarse a

²

Justamente en este sitio corresponde una referencia crítica a los planes y políticas de ordenamiento territorial en el sentido de que la defensa del espacio público debe ir acompañada de una crítica a la defensa y constitución de una psicología que sólo sabe de lo privado y de lo público en el sentido del derecho positivo. Pregonar por el carácter abierto del espacio público no equivale a sacar a los sujetos de su anonimato, inacción y pasividad.

diferentes circunstancias y adoptar varias formas de expresión, según las posibilidades y las necesidades del momento. Puntualmente dicho, según los decursos y acciones de los violentos y los desarrollos de la guerra. Como se aprecia, la neutralidad es posible como una acción colectiva, y como una búsqueda de tomar y defender iniciativas que defiendan absoluta e incondicionalmente a la vida. Desde este punto de vista, la defensa de la neutralidad es el llamado a un *compromiso no partidista con la vida* - y lo que sea la vida misma, *en este contexto*, no exige ser puesto en términos del lenguaje proposicional "S es P", definiendo a la vida, pues una postura semejante puede prestarse a serios cuestionamientos por reduccionista o ingenua, lo que aquí es lo mismo. El llamado a, y la defensa de, la neutralidad no es, pues, otra cosa, que la adopción de un principio de inteligencia según el cual para la defensa de la vida son válidas todas las estrategias y tácticas, con tal de que no se claudique, bajo ningún pretexto, ante las armas y los términos de la violencia, la traición a sí mismo y a los otros, la debilidad ante la intimidación, las presiones y la fuerza. Armas y términos de la violencia son la sumisión y la complicidad.

Podemos ir reconociendo, entre nosotros, alrededor nuestro, a diversas personas, espacios y comunidades neutrales en medio del conflicto creciente y degradante al mismo tiempo en el que vivimos. Todos, o casi todos, reconocemos algunos rasgos de estos seres humanos que saben de neutralidad: son seres humanos íntegros –un rasgo ético, ciertamente: integridad moral, integridad humana-, son incorruptibles e intransigentes con la apariencia, las veleidades y los facilismos; son abiertos, transparentes y directos –rasgos al mismo tiempo morales, lógicos y metodológicos-, y son cálidos y joviales.

Si la neutralidad es posible, entonces es posible el cuidado de la vida ajena como de la propia, y de la propia en función de y en correspondencia con la ajena. Michael Ende acusa en *La historia interminable* cómo los espacios de Fantasia van siendo reducidos por la Nada que elimina sistemáticamente toda realidad y posibilidad. El trabajo del personaje central en la novela de Ende, Ataryú, no sabe de descanso ni de fatiga en la defensa de Fantasia. Todo parece indicar que Fantasia y Neutralidad no son muy diferentes.

Cómo es posible la neutralidad, significa en realidad dos cosas: de un lado, para quienes no hemos sido (aún) víctimas de la violencia –secuestro, amenazas, desplazamiento forzado, asesinato de nuestros parientes, y amigos, etc.–, la neutralidad implica la capacidad para fortalecerse a sí mismos contra y frente a las demandas, abiertas o veladas, de polarización. Y de otra parte, para quienes hemos sido víctimas de la violencia –ver caer muertos a nuestros padres, hijos, esposa o esposo, familiares, compañeros y amigos; ver la tortura, la sangre, las lágrimas y el sufrimiento, la impotencia–, la neutralidad significa la capacidad de perdón y volver a tomar la vida en nuestras manos. El perdón no implica jamás el olvido. Pero en condiciones de ira, de venganza, de rencor, de profundo odio, no somos dueños de nosotros mismos. Nos han arrancado la vida y quizás ya nunca la tengamos. Así, la posibilidad de la neutralidad, difícil en este segundo caso, equivale a la recuperación de sí mismos: creer en sí mismos, en nuestros próximos, y vislumbrar, aún, un futuro. Y eso no es poca cosa.

Una observación puntual para finalizar. No niego que estas reflexiones tanto se encuentren en cierta dependencia con el cuerpo difícil y complejo de los derechos humanos (DH), del derecho internacional humanitario (DIH) y del derecho internacional de los conflictos armados (DICA), como que puedan contribuir a ellos. Distintos entre sí, estos tres tipos de derecho tienen, sin embargo, varios vasos comunicantes. La bioética no es posible sin entrar en diálogo serio y profundo con ellos, así como sin permearse a sí misma con respecto a ellos. No quiero entrar en una presentación de los tipos de relaciones existentes entre los DH, el DIH y el DICA, pues esa es una cuestión perfectamente distinta en el contexto de este texto. Pero sí es cierto que la neutralidad es un problema irresoluto para cualquiera de ellos, los DH, el DIH y el DICA. Creo que la bioética, y más específicamente un capítulo suyo, altamente sensible desde varios puntos de vista, la biopolítica, sí puede contribuir a resolver ese problema para los DH, para el DIH y para el DICA. Me refiero a las posibilidades de la neutralidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Maldonado, C.E., (2001). *Filosofía de la sociedad civil*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores (en prensa).

Randle, M., (1998). *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Barcelona: Paidós.

Ternon, Y., (1995). *El estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*. Barcelona: Península.

BIOÉTICA Y DERECHOS HUMANOS

“La vigencia de los Derechos Humanos durante los conflictos armados: la Convención Americana sobre Derechos Humanos y las situaciones de emergencia”

Pedro Federico Hooft

I. PLANTEO DEL TEMA

La idea convocante de este Seminario Internacional sobre Bioética y conflicto armado presupone un concepto respecto de qué entendemos por Bioética y cuáles son las complejas problemáticas que ocupan el quehacer interdisciplinario de la Bioética. Esto implica que sin desconocer la gravitación que para la Bioética representaban las cuestiones que se suscitan en la praxis médica, -y en un sentido lato, en las ciencias de la salud-, la Bioética ofrece un espacio de diálogo y una metodología de resolución de conflictos “no violenta”, en un clima de libertad y pluralismo, respetuoso de la dignidad inherente de la persona humana¹.

Una de las características de las sociedades políticas democráticas y pluralistas, es que en su seno de hecho conviven personas, grupos o comunidades que adhieren a distintos “planes de vida”, sustentados en convicciones filosóficas, éticas y religiosas a menudo divergentes, que deben establecer un

¹ HOOFT, Pedro Federico, “Bioética y Derechos Humanos. Temas y Casos”, Edit Depalma, Buenos Aires, 1999, p.XXIII y ss.

“sistema de cooperación” entre ciudadanos considerados como seres racionales, libres e iguales².

Sin embargo, la moderna teoría de la ciudadanía –que reconoce la llamada “ciudadanía social”³–, señala con acierto que no obstante coexistir en una misma sociedad, distintas ideas de felicidad, diferentes ideales de perfección, diversas concepciones políticas, deben perseguirse, reconocerse y protegerse ciertos valores fundamentales –traducidos en derechos–, valores “compartidos” que componen “mínimos de justicia”, en el ámbito ético-político, en el que se construye una “ética mínima”, que todos han de respetar, que va más allá de una mera “justicia procedimental”⁴, dentro del concepto de “ética pública”, compatible con la tolerancia y el pluralismo.⁵

A una perspectiva de la “Bioética puente”, entre las ciencias y las humanidades, “Bioética global”, referida a la armonía con el mundo circundante, la calidad de vida y la supervivencia de la humanidad, y la “Bioética profunda” que atañe a los nuevos desarrollos en el campo de la genética, pero que pueden tener efectos imprevisibles sobre las generaciones futuras⁶, debe añadirse aquí

² Ver: RAWLS, John, “Political Liberalism”, Columbia University Press, New York, 1993. El autor se refiere a lo que denomina “doctrinas comprensivas del bien”, las que diferencian de la idea de una “concepción política de la justicia”, en una sociedad concebida como “a fair system of cooperation”.

³ Como observa Adela CORTINA –quien sigue aquí la propuesta de Thomas S. Marshall– “es ciudadana aquella persona a la que en su comunidad se reconocen y protegen, no sólo los derechos civiles y políticos, sino también los económicos, sociales y culturales” (Ver: CORTINA, Adela, “Derechos Humanos y Discurso Político”, en “Derechos Humanos. La condición Humana de la sociedad tecnológica”, AAVV, Graciano González R. Amariz, Edit. Tecnos, Madrid, 1999, p.49. Con relación a esta cuestión, sostiene Bidart Campos, que al concepto clásico de democracia como forma de estado que tiende al reconocimiento de la dignidad de la persona, a la que se le reconoce su libertad y sus derechos se debe ahora añadir la garantía y la promoción de los mismos, “moverlos hacia delante”, que requiere de un estado “promotor” de tales derechos, que haga posible “el acceso efectivo al goce y al ejercicio de derechos” (BIDART CAMPOS, Germán J., “El Derecho Constitucional Humanitario”, Edit. Ediar, 1996, p.11).

⁴ CORTINA, Adela, “Ciudadanos del mundo. Hacia una Teoría de la ciudadanía”, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p.27 y ss.

⁵ PECES BARBA, Gregorio, “Ética, Poder y Derecho”, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p.11 y ss.

a los fines del abordaje del tema que nos ocupa la idea de una “Bioética puente”, en este caso con la sociedad.

Si como bien dijera Diego Gracia, la ética del siglo XX es Bioética, podemos nosotros afirmar que también la ética del siglo XXI, será seguramente Bioética, como nueva ética de la vida, directamente vinculada con los problemas de la sociedad contemporánea y a la vez, como nueva ética de la ciencia.

Fue Hans Jonas quien ya en 1979⁵ en su libro que titulara “El Principio de Responsabilidad”, propuso desarrollar una nueva ética apropiada para la evaluación de los nuevos problemas generados por la civilización tecnológica. Ese principio de responsabilidad, que Jonas relaciona con el necesario desarrollo de una ética de la responsabilidad solidaria, se presenta como una nueva opción frente al denominado “imperativo tecnológico”, propio de una visión instrumental de la razón, imperativo conforme al cual sería virtualmente obligatorio, hacer todo lo que es posible hacer con prescindencia de toda posible valoración axiológica.

Esta visión debe aquí ser vinculada con los desarrollos tecnológicos utilizados con fines bélicos, desarrollos estos que a su vez han incidido en manifestaciones de violencia cuanti y cualitativamente más graves, que afectan hoy día no sólo la calidad de vida, la dignidad, sino inclusive y de manera grave la seguridad personal de muchos seres humanos y de grupos poblacionales enteros.

Aquí resulta indispensable enfatizar una perspectiva de la Bioética, que propenda a la superación de visiones unilaterales y reduccionistas, para proponer en su lugar una verdadera integración de saberes a la luz de criterios éticos, y acorde con el reconocimiento, realización y protección de los derechos humanos fundamentales.

⁵ VAN RENSELAER POTTER, “Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda”, en “Bioética: Cuadernos del Programa Regional de Bioética OPS/OMS n°7, p.21 y ss, Santiago de Chile, dic.1998.

Podemos aquí recordar la clásica categorización de las llamadas “generaciones” de derechos humanos: la primera de ellas, nacida desde fines del siglo XVIII y continuada en el constitucionalismo del siglo XIX, con particular énfasis en las libertades individuales, aunque éstas por momentos resultaran meramente formales; un segundo momento o “generación”, desarrollado a partir de la segunda década del siglo XX, con el denominado “constitucionalismo social”, y con mayor desarrollo a partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU de 1948, y cuya idea central pasa no sólo ya por la libertad sino por la igualdad. A su vez, la tercera “generación” reconoce como núcleo central al valor “solidaridad”, que relaciona aquí a la bioética con las generaciones futuras, valor fundamental éste que se expresa, al menos, en el derecho a la paz, derecho al desarrollo y derecho a un ambiente sano, derechos que reconocen todos al mismo tiempo como valor fundante a la idea de dignidad humana.⁸

En atención al tema convocante de este seminario internacional queremos asignar especial relevancia a la paz, como derecho humano fundamental⁹. La reflexión y abordaje bioético de los problemas sociales, relacionados con una cultura de la paz, superadora de las distintas formas de violencia puede contribuir de hecho positivamente a la realización de una gestión social y global no violenta¹⁰.

Como expresión de una común preocupación referida al “Derecho Humano a la Paz” adquiere importancia la denominada Declaración de OSLO (1997), en cuanto desarrolla tres ideas claves, “la paz como derecho humano”, “la paz como deber” y “la paz mediante la cultura de paz”.

⁷ JONAS, Hans, “El Principio de Responsabilidad”, Edit. Herder, Barcelona, 1995 (trad. Javier Ma. Fernández Retenaga).

⁸ HOOFT, Pedro Federico, “Bioética y Derechos Humanos. Temas y Casos”, Edit. Depalma, Bs.As., 1999, Parte Primera, Capítulo I.

⁹ Sobre este tema puede consultarse: AGUIAR, Asdrúbal, “Cultura de Paz y Derechos Humanos”, Ed. UNESCO/UCAB, Caracas, 2000, capítulo II, “El derecho humano a la paz”, pág. 191 y ss.

¹⁰ HOTTOIS, Gilbert, “El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia”. Edit. Anthropos, Barcelona, 1991.

Respecto de la primera dimensión se consagra que “todo ser humano tiene un derecho a la paz que es inherente a su dignidad de persona humana...”. Con peculiar énfasis se sostiene luego que “la guerra y cualquier otro conflicto armado, la violencia en todas sus formas y cualquiera que sea su origen así como la inseguridad de las personas son intrínsecamente incompatibles con el derecho humano a la paz”.

También se hace incapié en la necesidad de garantizar tanto en el plano internacional como en el plano interno el derecho humano a la paz, sin discriminación alguna.

Por otra parte, la paz ha sido uno de los temas de permanente preocupación de la UNESCO. Es así que su Director General, Federico Mayor (Paris, 1997) efectuó una convocatoria a toda la sociedad y a todos sus actores para que asuman como compromiso ante el nuevo milenio una generalizada renuncia a la violencia con el propósito de favorecer “la gran transición desde la razón de la fuerza a la fuerza de la razón; de la opresión al diálogo; del aislamiento a la interacción y la convivencia pacífica”.

II. DERECHO INTERNACIONAL HUMANITARIO Y LOS CONFLICTOS ARMADOS

No obstante ese reconocimiento de la Paz como un verdadero derecho humano fundamental, nos encontramos frente a una realidad que se caracteriza por la existencia de diversos conflictos armados, de variada naturaleza y extensión, pero que tienen en común el recurso a la violencia como método de resolución de conflictos, con graves daños a los derechos esenciales del ser humano.

La existencia fáctica de los conflictos armados, ha llevado en el plano mundial al desarrollo del denominado “Derecho Internacional Humanitario”, como una rama del derecho internacional público que se inspira en el sentimiento humanitario y que se centra en la protección de la persona.

Su finalidad es “aliviar los sufrimientos de todas las víctimas de los conflictos armados en poder del enemigo sean heridos, enfermos, náufragos, prisioneros de guerra o personas civiles”. Del Primer Convenio del Ginebra (1864) nació el Derecho Internacional Humanitario. Convenio de la Haya, 1899. IV Convenio de la Haya, 1907, define la categoría de los combatientes.¹¹

De la Conferencia Diplomática de Ginebra de 1949, nacen 4 convenios que conforman un verdadero movimiento jurídico, cuya finalidad es brindar protección a las víctimas de los conflictos armados: I Convenio: para aliviar la suerte que corren los heridos y los enfermos de las fuerzas armadas en campaña. II Convenio: para aliviar la condición de los heridos, los enfermos y los náufragos de las fuerzas de mar. III Convenio: relativo al trato debido a los prisioneros de guerra. IV Convenio: relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempos de guerra.

Son Principios Fundamentales del Derecho Internacional Humanitario, los siguientes:

- I. Las exigencias militares y el mantenimiento del Orden Público serán siempre compatibles con el respeto a la persona humana.
- II. Las personas puestas fuera de combate y las que no participan de las hostilidades serán respetadas, protegidas y tratadas con humanidad (Ginebra).
- III. El derecho de las Partes en conflicto a elegir los métodos o los medios, no es ilimitado (La Haya).
- IV. Principio de inviolabilidad: el individuo tiene derecho al respeto de su vida, de su integridad física y moral y de los atributos inseparables de la personalidad.
- V. Nadie será sometido a la tortura, física o mental, ni a castigos corporales o a tratos crueles o degradantes.

¹¹ Ver sobre el tema: HOOFT, Eduardo Raimundo “El Proyecto de Código Civil Unificado con el de Comercio: Los Derechos de la Personalidad y el Derecho Internacional Humanitario” y BARRIFFI, Francisco José, “Introducción al Derecho Internacional Humanitario. Origen, evolución y principios”, en “Derechos Humanos y Tecnología” AAvv. Ediciones Suarez (FARINELLA, Favio, Coordinador), Mar del Plata, 2000.

- VI. Todos tienen derecho a conocer la suerte que corren los miembros de su familia y recibir envíos de socorro.
- VII. Se debe garantizar la no discriminación (en razón de raza, sexo, nacionalidad, religión, etc).
- VIII. Principio de Seguridad: a) principio de legalidad, b) prohibición de toma de rehenes, represalias, castigos colectivos, c) respeto de garantías judiciales y d) irrenunciabilidad de los derechos reconocidos en los Convenios.

Para este Derecho Internacional Humanitario la persona humana ha alcanzado el rango y la calidad de sujeto de derecho internacional¹², y si bien los estados nacionales conservan su jurisdicción interna, deben respetar y hacer efectivo el sistema de derechos, el cual pueden “mejorar” o “ampliar”, pero nunca restringir o conculcar.

III. LA CONVENCIÓN AMERICANA SOBRE DERECHOS HUMANOS. ESTADOS DE “EMERGENCIA”. DERECHOS INDEROGABLES

La Convención Americana sobre Derechos Humanos –más conocida como Pacto de San José de Costa Rica- de 1969 -y que entrara en vigencia plena en 1978-, estatuye que “en caso de guerra, de peligro público o de otra emergencia que amenace la independencia o seguridad del Estado Parte, éste podrá adoptar disposiciones que, en la medida y por el tiempo estrictamente limitados a las exigencias de la situación suspendan las obligaciones contraídas en virtud de esta Convención, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el Derecho Internacional y no entrañen discriminación alguna fundada en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social” (art.27 numeral 1 de la Convención).

¹² BIDART CAMPOS, Germán J. “El Derecho Constitucional Humanitario”, Edit. Ediar. Buenos Aires, 1996, p.27.

Sin embargo, prevé también que determinados derechos (enumerados en el apartado 2do. del artículo 27), son inderogables, aún en situaciones de emergencia o conflicto armado, los derechos que no pueden válidamente ser “suspendidos”, son los determinados en los artículos: 3º (derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica); 4º (derecho a la vida), 5º (derecho a la integridad personal); 6º (prohibición de la esclavitud y servidumbre), 9º (principio de legalidad y de retroactividad), 12 (libertad de conciencia y religión), 17 (protección a la familia), 18 (derecho al nombre), 19 (derechos del niño), 20 (derecho a la nacionalidad), y 23 (derechos políticos), ni de las garantías judiciales indispensables para la protección de tales derechos.

Señala Hector Gros Espiell, que los Derechos Humanos esenciales e inderogables “que deben mantenerse siempre en toda ocasión y ante cualquier circunstancia, constituyen hoy uno de los ejemplos más claros e indudables de principios que por constituir valores considerados esenciales de la humanidad en el grado actual de desarrollo y evolución, han cristalizado en uno de los casos actuales de *ius cogens*”.

Congruente con este principio, “la suspensión de garantías constituye una situación excepcional, según la cual resulta lícito... aplicar determinadas medidas restrictivas a los derechos y libertades... Esto no significa, sin embargo, que la suspensión de garantías comparte la suspensión temporal del Estado de Derecho o que autorice a los gobernantes a apartar su conducta de la legalidad...” Así lo ha resuelto la Corte Interamericana de Derechos Humanos en una de sus “opiniones consultivas” particularmente ricas (O.C.º 8/87), oportunidad en la que sostuvo asimismo que “Deben considerarse garantías indispensables no susceptibles de suspensión (art.27.2 de la Convención), el habeas corpus (art.7.6), el amparo (art.25.1), destinado a garantizar el respeto a los derechos y libertades cuya suspensión no está autorizada por la misma Convención”. “Las mencionadas garantías judiciales deben ejercitarse dentro del marco y según principios del debido proceso legal, recogidos por el art.8 de la Convención”.

En la actualidad, se ha producido una verdadera convergencia, por una parte, entre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho

Internacional Humanitario, y por la otra, entre el Derecho Constitucional Humanitario y el sistema internacional de los derechos humanos.

Esta “convergencia” se genera dado que si bien el Derecho Internacional Humanitario se construye básicamente sobre los 4 Convenios de Ginebra de 1949 y sus Protocolos Adicionales, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario se nutren de los mismos principios. Ni siquiera en situaciones de guerra podrá suspenderse la garantía de protección de la vida, la prohibición de torturas de esclavitud o servidumbre o la personalidad jurídica. (Parto I de Derechos Civiles y Políticos, art.4; Convención Americana de Derechos Humanos, art.27; Convención Europea de 1950, art.15).

Hasta una razón de sentido común indica que las reglas mínimas del Derecho Interacional Humanitario deben también ser respetadas en los conflictos armados internos de los estados nacionales, sin perjuicio de la legítima facultad de las autoridades del Estado de Derecho, de suspender y limitar la vigencia de ciertos derechos y libertades, aunque con las limitaciones del inc. 2do del art.27 de la Convención, dentro del concepto desarrollado por la jurisprudencia de la Convención Interamericana de Derechos Humanos (O.C.nº 8/87), en el sentido que “en una sociedad democrática los derechos y libertades inherentes a la persona, sus garantías y el Estado de Derecho constituyen una tríada, cada uno de sus componentes se define, completa y adquiere sentido en función de los otros”.

La correcta interpretación del art.27 de la Convención Americana de Derechos Humanos, indica que la suspensión transitoria de determinados derechos sólo es admisible en situaciones de grave anormalidad, de verdadera “emergencia”, que comprende tanto a una “conmoción interior” (que en su forma más grave puede traducirse en verdadero conflicto armado), como a situaciones de guerra (“ataque exterior”), de intensidad tal “que pongan en peligro la vida de la nación”¹³. La declaración de la “situación de emergencia”

¹³

BIDART CAMPOS, Germán J., “Tratado Elemental de Derecho Constitucional Argentino”, Edit. Ediar Buenos Aires, 1995, t.III, p.547.

requiere en el sistema interamericano su formal proclamación por parte del Estado Nacional, en la medida limitada a la exigencia de la situación, y por el tiempo limitado a que ésta requiera.

En este contexto, resultan legítimas restricciones severas a las libertades individuales –pero razonablemente proporcionales a la situación de emergencia-, sin que bajo circunstancia alguna pueda legítimamente suspenderse la vigencia de los denominados “derechos inderogables” enumerados en el párrafo primero del mencionado art.27 de la Convención.

Desde otra óptica, la declaración formal de la “situación de emergencia” y consecuente suspensión de determinados derechos, en la medida que implica un incremento de facultades del poder político en desmedro de las libertades individuales, debe constituir siempre un instituto extraordinario y transitorio, que exige legitimidad de fines y legitimidad de medios, sujeto a un contro de razonabilidad en su aplicación a situaciones concretas por parte de un órgano judicial independiente. Ello sin olvidar que siempre su clara finalidad ha de ser la defensa del sistema consti-tucional y no su violación.

A modo de síntesis, podemos entonces señalar que son con-diciones específicas para una legítima declaración del “estado de emergencia”, el respeto de los siguientes principios rectores: a) Principio de necesidad, b) Principio de proporcionalidad, c) Principio de temporalidad, y d) Principio de no discriminación.

IV. ¿PUEDE LA BIOÉTICA EFECTUAR UN APOORTE EN LA BÚSQUEDA DE SOLUCIONES EN UN CONFLICTO ARMADO?

La respuesta sería negativa si adscribiéramos a una visión de la Bioética limitada a los problemas morales que se generan en el campo de la biomedicina. En cambio si vemos a la Bioética desde una perspectiva más amplia, que sin

desconocer la importancia de esta novel ciencia interdisciplinaria para el ámbito de la salud, se abre a otros horizontes (problemas medio-ambientales, biodiversidad, responsabilidad frente a futuras generaciones...), y se presenta al mismo tiempo como “un puente hacia la sociedad”, puede sí brindar un servicio en la búsqueda de tan necesaria y urgente solución.

Ese “servicio” de la Bioética no estará ciertamente en el nivel de la toma de decisiones políticas propiamente dichas, por ser éstas ajenas a su especificidad y competencia. En cambio, puede brindar su auxilio, modesto aunque importante, al contribuir a la creación de un clima de diálogo auténtico –que presupone, de manera ineludible, de buena fe e integridad moral-, diálogo que habrá que fortalecer “la gran transición desde la razón de la fuerza a la fuerza de la razón”, al que hiciéramos referencia.

En otras palabras, contribuir a un diálogo –diálogo que es de la esencia de la Bioética- que permita superar situaciones de violencia y avanzar hacia una paz fundada en la justicia, favorecedora del desarrollo humano en plenitud, sustentado en el respeto a la dignidad inalienable de la persona humana, en un camino que conduce a un “estado social y democrático de derecho, que incluye en el sistema de derechos fundamentales, no sólo el reconocimiento –y promoción- de las libertades clásicas, sino también los derechos económicos, sociales y culturales.”¹⁴

¹⁴ CORTINA, Adela, “Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía”, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p.77.

CONFLITS ET BIOETHIQUE DANS UN MONDE POSTMODERNE

Gilbert Hottels

Permettez-moi de vous faire un aveu en guise d'introduction. Lorsque j'ai reçu l'invitation du Recteur Triana à ce Colloque, j'ai été d'abord désarçonné et je suis resté un temps perplexe. La raison en est le sujet de ce Colloque. Je ne suis pas un spécialiste de la philosophie politique, encore moins de la guerre et des conflits ou de la violence, et je n'ai jamais abordé la bioéthique sous cet angle-là.

En outre, bien que par attachement à votre pays, que j'ai appris un tout petit peu à connaître, je suivais dans la presse l'évolution du problème colombien, je ne puis évidemment pas me considérer comme sérieusement informé sur cette question très grave et très compliquée. Si j'ai accepté l'invitation après quelques jours de réflexion, c'est que je l'ai comprise comme une sorte de défi amical. Après avoir été déjà, à plus d'une reprise, si aimablement reçu à El Bosque, je me suis dit que je ne pouvais pas renoncer précisément alors que l'on entreprenait d'y aborder le problème sensible par excellence. C'est donc, moins par compétence scientifique ou philosophique, bien faible en cette matière, que par estime et par amitié à l'égard de M. et Mme Escobar et de l'équipe qui les entoure que je suis venu vous communiquer quelques réflexions.

Fin mai et début juin de cette année, B-H Lévy, philosophe-journaliste bien connu des milieux intellectuels français, a publié dans le journal Le Monde une série de reportages sur des conflits qui ne relèvent plus de la logique des guerres traditionnelles ou modernes, bien qu'ils puissent continuer de revêtir

des apparences traditionnelles ou modernes. L'un des cinq reportages était consacré à la Colombie¹. Mais ce qui me retient ici, c'est moins ce reportage assez anecdotique comme tous les reportages, que la réflexion générale qui introduisait l'ensemble des articles.

B-H. Lévy considère qu'il y a dans le monde contemporain une série de conflits ou de guerres qu'aucun sens, aucune intelligibilité historique, ne permet plus de récupérer, de sauver en quelque sorte. Les guerres traditionnelles ou modernes avaient un sens pour les collectivités qui y étaient engagées. Ce sens était la Religion, la Patrie, la Nation, la Révolution, l'Emancipation ou, plus abstraitement, l'Histoire en marche, qu'il s'agisse de l'Histoire de Dieu, de la Raison ou de l'Humanité. Au cours des dernières décennies du XX^e siècle et, plus encore, en ce début du nouveau millénaire, ces Grandes Finalités et les Grands Récits qui les exprimaient, ont peu à peu cessé d'accorder le sens et la valeur capables de fonder la légitimité de l'action politique, y compris sous sa forme extrême: la guerre. Cela ne veut pas dire que ces références ne continuent pas d'être utilisées comme justifications de l'action, ni même que l'on ne reencontre encore des groupes nombreux pour y croire. Elles seraient cependant devenues soit principalement rhétoriques, soit totalement anachroniques. Dans ces conflits, "les grands récits pourvoyeurs de sens se sont donc tus, de très grandes masses d'hommes sont prises dans des guerres sans but, sans enjeux idéologiques clairs, sans mémoire alors qu'elles durent depuis des décennies, et il est parfois bien difficile de dire, entre des protagonistes également ivres de pouvoir, d'argent et de sang, où est le bon, le moindre mal, le souhaitable."²

B-H. Lévy n'utilise pas le terme de "postmodernité" pour décrire ce monde où les significations traditionnelles et modernes -les Lumières, les Nationalismes, Hegel, Marx- ont de moins en moins cours, bien qu'il reprenne ce qui, selon J-F. Lyotard, constitue le caractère majeur de la postmodernité, à savoir la disparition des Grands Récits comme source de signification et de

¹ Les autres concernaient l'Angola, le Burundi, le Sri Lanka, le Soudan.

² Le Monde, 30 mai 2001.

légitimation ultimes. De ce monde postmoderne, Lévy ne parle pas: il n'est qu'une toile de fond vague par rapport à laquelle le non-sens, l'absurdité des conflits qu'il évoque se détache.

Dans les réflexions qui suivent, je me propose d'abord de décrire brièvement trois aspects de la postmodernité qui me paraissent importants pour comprendre notre monde et notre temps, et donc le cadre des conflits post-guerre-froide. Je me propose ensuite de décrire les aspects de ce que j'appelle la "culture bioéthique" susceptibles d'éclairer l'approche des conflits dans la postmodernité. Mon hypothèse est qu'il existe une liaison étroite et positive entre la bioéthique et la postmodernité: la bioéthique constitue une expression culturelle appropriée à la postmodernité et à une approche constructive des problèmes de celle-ci.

1. TROIS ASPECTS DE LA POSTMODERNITÉ

Trois mots pour symboliser ces aspects: *contingence, complexité et technique*.

1.1 La contingence

Dans son introduction, B-H. Lévy fait allusion à la contingence lorsqu'il remarque que nous sommes dans un monde où le Sartre de *La nausée* aurait complètement évincé celui de la *Critique de la raison dialectique*, et qu'en outre, l'absurdité ou l'absence de sens béante de l'existence se serait étendue de l'expérience individuelle à l'expérience collective. Mais l'expérience de la contingence étant celle de la non-nécessité, elle est en même temps celle de la liberté et de la primauté de la volonté sur la raison universelle. Les existentialismes, en particulier celui de Sartre, ont abondamment décrit cette situation au plan de l'individu voué au choix, à l'invention et à la responsabilité de son existence. L'extension de cette conception aux collectifs conduit à souligner partout le primat du politique, de la décision et de la responsabilité collectives, de l'invention sociale,

qu'aucune raison historique ni divine nécessaire ne vient encore éclairer ou guider. Cette absence de sens nécessaire qui renvoie les hommes à eux-mêmes est à la fois exaltante et périlleuse. Elle fait reposer l'avenir -y compris l'avenir de l'espèce humaine- intégralement sur la *bonne volonté éclairée* des hommes. Elle ne comporte aucune garantie supra -ou extra- humaine contre le règne destructeur du non-sens, de la folie, de la violence. La contingence, c'est, en effet, aussi, la précarité de tout ce qui existe. Et cela englobe non seulement les institutions humaines, telles celles qui permettent le bon fonctionnement de la démocratie et assez de solidarité et de justice sociales, mais encore tous les aspects de la nature, comme le montrent l'histoire de l'évolution de la vie et la puissance de transformation de la nature -volontaire (biotechnologie: organismes génétiquement modifiés) et involontaire (effet de serre, disparition d'espèces)- que l'humanité a développée. Pour une part importante, la philosophie proposée par *Le Principe Responsabilité* de Hans Jonas part de ce constat de la précarité advenue de la nature sous l'effet de la puissance technique, bien que Hans Jonas ne reconnaisse pas le principe de la contingence universelle. Au contraire: la ligne de force de son propos consiste à combattre les dangers du nihilisme associé à l'idée de contingence en développant une philosophie de la nature qui réintroduit dans la nature des valeurs, des finalités et un sens considérés comme *donnés* et s'imposant aux hommes indépendamment de leurs préférences et de leurs décisions. Par quoi, Jonas se révèle être un philosophe davantage pré- que post-moderne. Comme réponse aux problèmes et conflits de notre civilisation technoscientifique et multiculturelle, Jonas invite à regarder vers le passé: tradition, métaphysique, théologie. Il ne voit pas que ces réponses de type fondamentaliste ne sont plus globalement viables dans notre civilisation parce que cette civilisation technoscientifique est multiculturelle, c'est-à-dire placée sous le signe de la complexité dont, précisément, tout fondamentalisme, quel qu'il soit, aimerait faire l'économie.

1.2 La complexité

De la contingence à la complexité, il y a un lien très fort qui passe par la multiplicité. S'il n'est plus possible de croire en un sens unique et universel, si la liberté des individus et des collectifs est la source du sens, alors celui-ci se

diversifie, se multiplie en fonction des choix et des intérêts des personnes et des groupes. Cette multiplication coïncide à la fois avec un enrichissement du monde humain et avec des risques accrus de conflits au sein de celui-ci. Des conflits locaux dont les dernières décennies du XX^e siècle ont fourni de trop nombreux exemples pouvant aller jusqu'au génocide. C'est que le monde de la contingence et de la diversité est un monde des différences et des altérités, intolérable pour tous ceux qui ne réussissent pas à mettre en perspective, à prendre quelque distance par rapport aux indentités monolithiques à prétention universaliste héritées tant de la tradition que de la modernité. La diversité est un ingrédient essentiel de la complexité que l'on reconnaît le plus souvent en décrivant nos sociétés comme multiculturelles, multitraditionnelles, multiethniques. Lorsqu'il introduit sa conception de la bioéthique au début de son principal ouvrage au titre ironique *-The Foundations of Bioethics*³ - Engelhardt pose le problème d'une manière paradigmatique: comment gérer de manière éthique des situations conflictuelles telle que la demande d'avortement pour raison de convenance émanant, par exemple, d'une féministe agnostique s'adressant à un médecin travaillant dans un hôpital de tradition catholique? La solution de ce type de problèmes ne passe pas seulement par la capacité des individus de faire preuve de tolérance; elle postule une organisation sociale suffisamment diversifiée comprenant, notamment, aussi des hôpitaux laïques. Cette diversité sociale requiert, à son tour, suffisamment de richesse économique.

Mais la complexité ne se réduit pas à la diversité: celle-ci peut être "simple". Il en va ainsi lorsqu'une multiplicité d'individus ou de groupes divers ne communiquent pas ou très peu entre eux, ne vivent pas ensemble et ne dépendent pas les uns des autres, de telle sorte que les risques de conflit sont fort limités. Au cours de son histoire, l'humanité a toujours été très diverse, mais cette multiplicité est restée pauvre en communication jusqu'au début de la mondialisation. Celle-ci n'a pas commencé au milieu XX^e siècle mais bien quelque

³ Oxford University Press, 1986 et 1996. Pour une mise en perspective contrastée des approches de Jonas et de Engelhardt: Hottos, G. (ed), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et T.H. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993.

cinq cents ans plus tôt avec la mise en communication et la colonisation occidentales des différentes régions du monde. Cette mise en communication s'est toutefois incomparablement intensifiée, accélérée, au cours des toutes dernières décennies sous l'effet conjugué de la politique économique libérale et du développement des TIC (technologies de l'information et de la communication). Or, la communication universelle permanente entraîne que l'on ne peut plus ignorer l'autre et que, dès lors, ou bien l'on apprend à gérer les différences et les altérités d'une manière pacifique ou bien on est conduit à la confrontation violente également permanente, à "la guerre de tous contre tous" pour reprendre l'expression de Hobbes. Cette interdépendance et cette interaction de toutes les composantes de la planète sont souvent évoquées à propos du problème de la drogue qui est un problème mondial éminemment complexe. Un troisième ingrédient de la complexité, après la diversité et l'interdépendance interactive, est l'inégalité. Cette inégalité n'est pas seulement économique, elle est aussi politique, juridique, éducative et culturelle. Elle est encore chronologique: toutes les collectivités qui co-constituent la planète humaine ne sont pas dans la même époque. Il suffit souvent de parcourir quelques centaines de kilomètres -voire infiniment moins- pour passer de la postmodernité à l'antiquité prémoderne. Nombreux sont ceux qui continuent de vivre et de croire comme on vivait en Europe il y a un, deux ou cinq siècles, à l'époque de la révolution industrielle ou du Moyen Âge. C'est cette extrême inégalité des individus et des communautés composant notre civilisation multiculturelle et technoscientifique en voie de mondialisation qui comporte le plus grand potentiel de conflits violents. Lorsque les différences et les altérités sont d'abord et surtout perçues et vécues comme des inégalités, il est difficile, voire impossible, de les gérer durablement d'une manière non violente.

1.3 La technique

Etrangement, la technique et la technoscience sont fréquemment ignorées par les penseurs de la postmodernité, alors qu'il semble bien celle-ci inconcevable sans celles-là. Levy ne thématise pas cet aspect; pourtant, il voit bien qu'une des dimensions caractéristiques des conflits qu'il décrit est

l'utilisation de moyens technoscientifiques de pointe y compris par les acteurs les plus anachroniques de ces conflits. Ces moyens sont des armes, conventionnelles ou non, mécaniques, chimiques ou biologiques, mais aussi les nouvelles technologies de l'information et de la communication (TIC), les médias, spécialement l'Internet. Les TIC renforcent et complexifient la lutte matérielle; elles permettent en outre le déploiement d'une lutte plus subtile, immatérielle, qui concerne les consciences et vise potentiellement tout le monde. Cette guerre est celle de l'information, de la surinformation, de la désinformation et de l'information contradictoire, indécidable. Ce sont les TIC qui permettent la mondialisation immatérielle des conflits les plus locaux, en alertant et en influençant les opinions publiques via les mass media, mais aussi, de plus en plus, via les moyens de communication à la fois universels et individuels développés par l'Internet. Les adversaires de la globalisation et de la RDTS (Recherche et Développement Technoscientifiques) -tiers-mondistes, écologistes profonds, fondamentalistes religieux ou idéologiques- font un usage intensif des TIC. Lorsque je décris notre civilisation comme à la fois technoscientifique et multiculturelle, c'est cette complexité *techno-symbolique* de la postmodernité que je veux mettre en évidence. Elle me paraît tout à fait capitale et très difficile à gérer, car elle permet notamment, que des individus et des collectifs animés par des conceptions et des croyances radicalement irrationnelles ou réactionnaires aient effectivement à leur disposition des moyens de destruction et d'action symbolique et physique d'une puissance considérable, hors de contrôle des Etats nationaux et de la communauté internationale. De la Guerre du Golfe à celle du Kosovo, de la contestation violente des dernières réunions internationales de l'UE au projet américain d'un bouclier spatial, du problème de la drogue à la polémique autour des OGM et des AGM (aliments génétiquement modifiés), la complexité techno-symbolique de notre monde et le rôle joué par les TIC n'ont cessé de s'imposer de plus en plus à l'avant-plan de la scène planétaire depuis le début des années 1990.

Aujourd'hui, les questions d'infoéthique, problématique nouvelle promue depuis quelques années par l'Unesco, sont devenues au moins aussi importantes que les questions de bioéthique avec lesquelles elles nouent souvent des liens

étroits et compliqués. Une référence déjà classique de la problématique technosymbolique est fournie par l'œuvre de Jacques Ellul⁴. Celle-ci demeure intéressante, non seulement en raison de sa puissance historique d'anticipation des problèmes, mais aussi parce qu'elle met vivement en évidence la polarité de la technique et du symbolique. Cette accentuation de l'antagonisme est cependant excessive et simplificatrice; elle passe à côté de la complexité polytechnique et surtout polysymbolique -multiculturelle- de notre monde, ainsi que de l'extraordinaire variété des relations entre symbolisations et technosciences. Pour Ellul, dont la position fondamentale est technophobe, la technique doit être subordonnée au symbolique; en outre, il n'y a qu'une tradition symbolique vraie qui doit primer, la tradition chrétienne. En ce sens, Ellul demeure, malgré ou peut-être à cause de son extraordinaire sensibilité prémonitoire à l'égard des questions suscitées par les technosciences, un penseur prémoderne sur-réagissant au monde postmoderne en formation, un monde auquel il est incapable de nouer une relation positive et constructive.

2. QUELQUES ASPECTS DE LA CULTURE BIOÉTHIQUE EN RELATION AVEC LA QUESTION DES CONFLITS DANS UN MONDE POSTMODERNE

Dans la seconde partie de cette réflexion, j'aimerais examiner comment la culture bioéthique peut aider à gérer sans violence les conflits dans ce monde postmoderne dont j'ai esquissé quelques grands traits en toile de fond. Cette esquisse demeure ma référence pour ce qui va suivre.

2.1 Se soucier du vivant et en prendre soin

Bien qu'elle ne s'y réduise pas, la bioéthique se situe aussi, fondamentalement, dans la tradition de la médecine et son éthique. Or, celle-ci est un éthique de la vie et des soins à accorder à la vie humaine en toutes circonstances et

⁴ *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984; et *Entre symboles et technosciences*, Seyssel (Paris), Champ Vallon (PUF), 1996.

particulièrement lorsque'elle est menacée ou diminuée. "Je garderai le respect absolu de la vie humaine" est l'engagement du médecin lorsqu'il s'engage par le Serment de Genève qui, depuis 1948, remplace le Serment d'Hippocrate dans la tradition duquel il s'inscrit. Ce Serment comprend un autre point significatif pour notre propos: "Je ne permettrai pas que des considérations de religion, de nation, de race, de parti ou de classe sociale viennent s'interposer entre mon devoir et mon patient." Ces phrases se retrouvent presque littéralement dans *Les règles pour le temps de conflit armé* proclamées par la 10^e Assemblée Médicale Mondiale en 1956 et amendées par la 35^e Assemblée à Venise en 1983. Nous y lisons: "La mission essentielle de la profession médicale est d'assurer la sauvegarde de la vie et de la santé humaine". et "En cas d'urgence, le médecin doit toujours donner les soins immédiatement nécessaires, avec impartialité et sans aucune distinction fondée sur le sexe, la race, la nationalité, la religion, les opinions politiques ou sur tout autre critère analogue." Cette Déclaration demande que la communauté internationale veille à ce que les médecins puissent librement accomplir leur mission conformément à ce parti pris universaliste non discriminatoire de base. C'est dans cet esprit que des ONG importantes, telles Médecins sans Frontières et Médecins du Monde par exemple, se sont constituées et développées au cours des décennies du XX^e siècle. En bioéthique, cette position générale est formulée comme un principe: le principe de la sacralité de la vie (*Sanctity-of-life principle*). Ce principe, d'origine religieuse, ne va pas sans soulever de nombreux problèmes en raison de son caractère absolu. Il affirme l'égale valeur en soi de toute vie humaine quels que soient le contexte et la qualité de cette vie, et sans définir quels sont les critères de la vie que l'on peut proprement appeler *humaine*. Très souvent, l'absolutisme de la sacralité de la vie entre en conflit avec la notion de qualité de la vie et avec celle du respect de l'intérêt de la personne tel qu'elle-même conçoit son intérêt⁵. Ce débat est au centre de toute une série de questions bioéthiques que je me contente, ici, de mentionner sans les développer: statut de l'embryon, diagnostic prenatal, avortement thérapeutique et eugénique,

⁵ Voir l'ouvrage devenu classique de Kuhse H.: *The Sanctity-of-life doctrine in medicine: a critique*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

directives anticipées (*Advance directives*) et euthanasie, vieillissement, critères de la mort, coma irréversible, vie et naissance préjudiciales (*Wrongful life and birth*),... La médecine de catastrophe et de guerre est également, le plus souvent, incapable de respecter le principe de sacralité de toute vie en raison de l'urgence et de la limitation des moyens disponibles, de telle sorte qu'elle adopte le principe du triage. Celui-ci consiste en une procédure de sélection suivant les critères suivants: "1. Identification des morts, dont on ne s'occupe pas; 2. Sélection des blessés trop gravement atteints, qu'on va laisser mourir en se contentant de calmer leurs douleurs; 3. Identification des blessés graves qui doivent être soignés et évacués (...); 4. Identification, soins et transfert de blessés initialement moins graves (...); 5. Identification des blessés légers dont les soins peuvent attendre (...) "⁶. D'origine religieuse et métaphysique, le principe de la sacralité de la vie ne fait pas écho à l'expérience de la contingence et de la précarité de la vie, puisque celle-ci est considérée comme une valeur en soi garantie par Dieu du par la Nature. En ce sens, il convient de reconnaître que le principe, en son interprétation fondamentaliste, n'est évidemment pas approprié à la gestion pacifique de la postmodernité. Mais il existe d'autres notions de l'éthique médicale et de la bioéthique contemporaines qui s'articulent mieux à l'expérience postmoderne, tout en demeurant des expressions très fortes de la valeur accordée à la vie humaine et à la vie en général. Il s'agit de l'éthique du soin ou du souci de l'autre⁷ (*Care ethics*) et du principe de vulnérabilité.

L'éthique du soin s'inspire de deux paradigmes qui renvoient ultimement à une même idée: l'assistance ou l'aide à l'épanouissement d'un être encore fragile ou devenu vulnérable. Ces paradigmes sont la relation des parents, spécialement de la mère, à l'enfant et le paradigme du jardinier. Ils sont frûement affirmés contre le règne de la technique et de la technoscience conçues comme procédant d'une attitude de domination et d'intervention arbitraire et violente ne tenant guère compte du devenir et des limites propres

⁶ Hanson B. "Triage", dans Hottois G. et Missa J.-N. (eds), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, Bruxelles, De Boeck-Université, 2001. Ci-dessous: *NEB*.

⁷ Comme propose de traduire B. Hanson dans la *NEB*.

aux êtres concernés, et ne les respectant pas. Hans Jonas a développé le paradigme parental du soin et de la responsabilité en l'appliquant à l'espèce humaine autant qu'à la nature, l'une et l'autre, précarisées par la technique. Un excès de la *care ethics*, que Jonas est loin d'éviter, est le paternalisme, susceptible d'ignorer l'autre dans sa différence et de réintroduire, d'une manière subtile et peu apparente mais tout aussi pernicieuse pour l'épanouissement de l'autre, la contrainte et la domination que l'éthique du soin dénonce par ailleurs. Une prépondérance trop forte et trop systématique du principe de bienfaisance sur le principe d'autonomie est aussi périlleuse que l'inverse. La *care ethics* bien comprise ne devrait cependant pas verser dans ce travers, son but étant d'apporter une aide active respectueuse de l'autonomie et de l'altérité. En ce sens, cette éthique apparaît comme particulièrement appropriée au monde prurriel et complexe de la postmodernité.

Le principe de vulnérabilité a été, au cours de ces dernières années, promu en bioéthique par le philosophe danois Peter Kemp⁸ dans le sillage des pensées de Lévinas et de Ricoeur. Bien qu'applicable à la vie en général, il concerne d'abord la vie humaine, considérée comme fondamentale fragile, et plus spécialement les personnes et les groupes de personnes, se trouvant, durablement ou provisoirement, dans une situation ou un état de dépendance et de précarité. La vulnérabilité est multiforme: physique, psychologique, économique, sociale, culturelle, etc. Elle concerne la dignité, l'intégrité et l'autonomie. Les diverses facettes de la vulnérabilité sont le plus souvent en interaction: une vulnérabilité entraînant ou accroissant l'autre. La vulnérabilité est évidemment la situation dramatique de personnes et de populations prises dans un conflit armé ou encore dans des luttes de pouvoir dont les enjeux les dépassent complètement. L'impératif éthique fondamental exprimé par le principe de vulnérabilité est que plus un être est vulnérable plus il mérite l'attention et l'assistance de ceux qui ont du pouvoir des moyens pour l'aider. En temps de guerre, spécialement de guerre civile, cet impératif n'est généralement pas respecté, bien les règles internationales tendent à s'y conformer en exigeant le respect et la protection

⁸ Cfr les entrées rédigées par Kemp dans la NEB.

des personnes et des biens civils, ainsi que des prisonniers de guerre. C'est encore le principe de vulnérabilité qui inspire le souci de la protection des minorités exprimés dans de nombreuses lois nationales et internationales (ONU, UE). Le principe s'accorde donc très positivement à la notion de pluralisme et de société multiculturelle sans discrimination. Il est adapté à la postmodernité, non seulement parce qu'il invite à tenir compte de la mosaïque humaine complexe de nos sociétés mais parce que cette complexité est éminemment fragile, vulnérable et inégalitaire. Il rencontre aussi les exigences éthiques posées par la précarité associée à la contingence des êtres, des situations et des devenir.

Principe du respect de la vie interprété d'une manière non fondamentaliste, éthique du soin et du souci des vivants, principe de vulnérabilité, répondent d'une manière adéquate à la précarité qui caractérise le monde postmoderne compte tenu de la contingence de l'inégalité et de la fragile complexité des structures et des processus vivants qui le composent.

2.2 Bioéthique et/ou éthique médicale

Nous l'avons rappelé: la sollicitude à l'égard des vivants humains caractérise depuis toujours la tradition médicale. La bioéthique propose cependant, en vue de l'articulation de cette sollicitude, un cadre plus approprié au monde contemporain. Un cadre qui permet d'intégrer la biomédecine en tenant compte de l'évolution des conceptions de la société et de la nature ainsi que de leurs relations. Avant d'aller plus avant dans mon analyse principale, j'aimerais dire quelques mots au sujet des relations entre médecine, éthique médicale et bioéthique.

Le débat sur la réduction de la bioéthique à l'éthique médicale ou l'annexion de celle-ci par celle-là n'est pas dépourvu de portée idéologique. La première position tend à confirmer le pouvoir médical dans son monopole éthique traditionnel, monopole de plus en plus important dans la mesure où les technosciences biomédicales concernent tous les aspects de l'humain (de la conception à la mort, de l'activité du corps à celle de l'esprit, de l'individu à

l'espèce). La seconde position conteste et décentre ce monopole éthique; elle tend à souligner la nécessité et la légitimité d'une concertation pluridisciplinaire et pluraliste à l'occasion de laquelle de plus en plus de non médecins ont leur mot à dire à propos de la "chose" biomédicale. Cet aspect idéologique -certes indéniable- n'épuise cependant pas la question. En réalité, l'avènement de la bioéthique reflète une mutation profonde de la place de la médecine (1) parmi les sciences et les techniques: dès le XIXe siècle la médecine se fait science expérimentale; dans la seconde moitié du XIXe, elle est devenue l'une des technosciences les plus "armées" technologiquement et se trouve toujours davantage associée à d'autres technosciences -de la biologie à la cybernétique- qui n'ont pas nécessairement l'être humain pour cible; (2) dans la société (coût gigantesque aux plans des applications et de la recherche; présence dans des secteurs de plus en plus nombreux; paramètre important de toute politique et de tout projet de société; utilisation politique, portée économique, multiculturalisme,...); (3) dans la représentation philosophique générale de l'être humain et de la nature (pouvoir croissant d'intervention sur le vivant avec capacités toujours plus vastes de modifier des aspects essentiels de l'être humain; multiplication des interventions et des recherches excédant la visée proprement thérapeutique; rôle important dans l'objectivation, la déconstruction et reconstruction technoscientifiques générales du vivant, spécialement humain).

La bioéthique décentre le point de vue médical dans une double direction: vers la société globale d'une part, vers la nature (la biosphère en évolution dont le vivant humain fait partie) d'autre part. Ce double décentrement rend justice à la fois à la mutation des sciences et techniques biomédicales -mutation aussi du regard qu'elles portent sur leur "objet" (le vivant, l'être humain fragiles et manipulables)- et à la transformation de la société (plus complexe, plus interactive, mobile et évolutive et composée de communautés, de réseaux et d'individus plus autonomes) où ces sciences et ces techniques se développent. L'éthique médicale demeure d'ailleurs très proche de la déontologie médicale qui est une éthique spéciale, professionnelle: un ensemble de devoirs qui s'imposent à un individu en tant qu'il exerce telle profession et qu'il a, de ce fait, telle ou telle responsabilité. Or la plupart des questions rencontrées en

bioéthique dépassent largement en profondeur et en ampleur les limites d'une profession, si prestigieuse fût-elle, tandis que leur complexité implique la participation d'experts de disciplines très différentes ainsi que d'acteurs de la société civile autres que le seul corps médical.

Rappelons que la première définition de la bioéthique par Van Rensselaer Potter, le créateur du mot en 1970, avait une portée d'emblée macro-bioéthique, c'est à dire biopolitique inclusive de considérations de démographie, d'économie, de justice et d'environnement au niveau planétaire global, mettant en évidence la fragile et complexe interdépendance des multiples composantes de notre monde contemporain. Potter, cependant, avait foi dans la RDTs en vue de la gestion éclairée et progressiste de ce monde. Sur ce plan, il faut bien le reconnaître, l'histoire ultérieure de la bioéthique au cours du dernier quart du XX^e siècle, particulièrement là où elle a été investie par des conceptions fondamentalistes technophobes d'origine traditionnelle religieuse ou écologiste profonde, est loin de l'avoir toujours suivi.

2.3 A l'école bioéthique de la complexité

Il y a tout un éventail de manières de pratiquer la bioéthique dont les extrêmes sont le milieu clos culturellement le plus homogène possible et, d'autre part, le milieu ouvert de la société globale. On peut, par exemple, discuter un problème bioéthique au sein d'un parti politique, d'une communauté religieuse ou encore entre professionnels d'une discipline spécialisée. A mon sens cependant, le phénomène culturel et social constitué par la bioéthique ne 'explique qu'à partir de la prise en compte de la société globale, comme une réaction, précisément, à la complexité et à la contingence qui la caractérisent. Si nous vivions dans une société culturellement homogène, close et stable, il n'y aurait pas de bioéthique, seulement une biomorale déduite des normes symboliques fondamentales formant l'assise permanente d'une telle société. Cette biomorale s'imposerait sous la forme d'un biodroit. Son cadre politique pourrait être un Etat théocratique ou totalitaire.

Notre monde postmoderne est une mosaïque d'où ce type de sociétés n'est pas totalement absent, même si où telles structures fondamentalites tendent à s'y dissoudre sous l'effet des interactions communicationnelles, de l'évolution technoscientifique, de la contingence et de la complexité. La complexité s'exprime en bioéthique sous un triple visage: pluridisciplinarité, pluralisme, association diverses d'intérêts. Les deux premières formes de complexité sont anciennes et bien connues; la troisième est plus visible et familière dans le monde anglo-américain que sur le continent européen. Cette triple complexité est à la source d'exigences méthodologiques importantes pour le traitement des problèmes de bioéthiques. Que la plupart de ceux-ci réclament un éclairage multi-ou pluridisciplinaire est largement acquis. Qu'ils doivent être élaborés dans un cadre respectueux du pluralisme philosophique, religieux et moral est une exigence plus inégalement reconnue et appliquée dans les comités de discussion et de décision. Il est clair pourtant que la pluridisciplinarité et le pluralisme ne coïncident pas, et qu'il ne suffit pas de rassembler des biologistes, des juristes, des médecins et des psychologues, par exemple, pour avoir du même coup un éventail d'opinions protestantes, catholiques, agnostiques et athées... Le troisième type de complexité est plus indéterminé et plus nouveau; il ne coïncide pas non plus avec les deux précédents, même s'il peut y avoir de nombreux recouvrements, par exemple en ce qui concerne les intérêts de corps professionnels ou de communautés idéologiques. Cette troisième complexité est celle des associations d'intérêts. Voici quelques exemples parmi les collectifs d'intérêts, quelquefois organisés en lobbies, les plus souvent rencontrés en bioéthique: l'industrie pharmaceutique, le corps médical, les défenseurs des animaux, les écologistes, les associations de malades, les chercheurs, les associations de consommateurs, l'agro-business, les banques d'investissement,... plus vagues ou plus précis: les militants anti-mondialisations, les militants pro-vie ou pro-choix, les militants anti-OGM, etc. Si l'on veut éthiquement et sérieusement essayer d'éclairer un problème de bioéthique, avec le souci de l'information scientifique et de la réflexion philosophique, il est indispensable d'être à l'écoute de cette multiple complexité. Cette exigence est d'autant plus impérative que le problème considéré est étendu et abordé à un niveau général, par exemple dans le cadre de comités de bioéthique internationaux, tels ceux de l'Union Européenne, du Conseil de l'Europe ou de l'Unesco.

Compte tenu de ce que je viens d'expliquer, la bioéthique n'est assurément pas un phénomène non-conflictuel. Elle serait plutôt, et à mon sens devrait essentiellement être, *une entreprise de reconnaissance, d'explicitation, d'élaboration et de résolution des conflits au sein d'une civilisation en voie de mondialisation, potentiellement extrêmement conflictuelle en raison des complexités, des inégalités, des innombrables et constantes interactions, des contingences et des évolutions qui la travaillent*. La bioéthique est foncièrement polémique, mais elle se veut aussi éthique, c'est-à-dire soucieuse d'une résolution, ou du moins d'une gestion, non violente et, évidemment, non armée des conflits⁹. C'est précisément parce qu'elle est conflictuelle et polémique que la culture bioéthique peut être de quelque utilité en vue d'éclairer les graves problèmes de la violence et du conflit. La notion de conflit ne doit d'ailleurs pas être reçue d'une manière trop exclusivement négative: ne décrit-elle pas la moitié de la nature humaine, si l'on songe à l'"insociable sociabilité" de Kant? Peut-être décrit-elle même la moitié de la nature et de la vie en général dont l'évolution a été le produit de la lutte autant, sinon plus, que de la coopération solidaire.

Il ne faut pas sous-estimer la radicalité polémique de la bioéthique: elle est le champ d'affrontement des valeurs et donc des dieux; elle est à propos du sens et de la définition de la vie et de la mort, individuelle, collective et spécifique; elle est à propos de ce que nous voulons faire de la nature et de l'homme; elle est relative à l'allocation de ressources rares et vitales, à propos de la justice, de la liberté et de la dignité. Mais parce qu'elle est visée éthique, elle doit s'efforcer de résoudre ces conflits sans violence ni contrainte exercées par l'homme sur l'homme, sous peine de se renier. Très vite cependant, les choses se révèlent compliquées. Quand y a-t-il violence? La violence physique ou armée n'épuise pas le registre de la violence. Beaucoup de violences, spécialement dans notre monde civilisé et sophistiqué, sont subtiles, inapparentes. Il ne suffit donc certainement pas de s'abstenir de toute violence ou contrainte physiques lorsque l'on négocie un conflit, pour pouvoir déclarer que cette

⁹

H.T. Engelhardt, o.c., a mis ces aspects en lumière d'une manière exemplaire.

négociation est éthique. Si l'autre en face est vulnérable, en l'un des nombreux sens de la vulnérabilité déjà évoqués, des moyens apparemment pacifiques pour l'amener à un accord peuvent parfaitement être violents dans la mesure où ils tirent leur force de la vulnérabilité de l'autre et non de la raison, du bon sens, de la justice, de la dignité ou du respect mutuel qu'ils exprimeraient. La résolution authentiquement non violente et éthique d'un différend devient possible lorsque les partis en présence se trouvent sur un pied d'égalité. Ou lorsque celui qui est en position de force s'abtient de tirer abusivement avantage de cette position pour conduire l'autre à un accord. Il s'agit évidemment d'un idéal. Essayons de voir quelles exigences cet idéal impose dans l'approche bioéthique des problèmes conflictuels ou potentiellement conflictuels par ces institutions nouvelles qui ont prospéré au cours des deux dernières décennies du XX^e siècle, à savoir les comités de bioéthique.

2.4 Pour une méthodologie de l'approche bioéthique des conflits

2.4.1 Une complexité évolutive

La complexité de notre civilisation n'est pas exclusivement synchronique. Il ne s'agit pas simplement de proposer des solutions harmonieuses, c'est-à-dire compatibles avec un maximum de facteurs actuels, considérant que le problème est ainsi réglé d'une manière définitive (du moins par rapport à la durée de vie humaine et au futur prévisible). La difficulté supérieure tient dans le caractère évolutif de notre civilisation suivant un rythme intense en grande partie imposé par la RDTS. Il ne s'agit pas de substituer une fois pour toute un ordre nouveau adapté à un ordre ancien. Il s'agit de réarticuler constamment (symboliquement et techno-physiquement) le présent et le passé avec le futur, avec le possible sur le point de s'actualiser ou déjà actualisé alors qu'on n'a pas eu le temps de l'assimiler, de préparer sa place et de lui trouver un sens. Le rythme de la recherche, de la découverte et de l'invention technoscientifiques impose au travail du tissage social, traditionnel, symbolique, une pression difficilement soutenable, d'autant plus que ce travail est éclaté en raison du multiculturalisme. La notion de développement durable revêt ainsi une portée et une signification

par rapport aux ressources symboliques et pas seulement par rapport aux ressources naturelles. Ces ressources sont peut-être infinies et inépuisables dans l'absolu -les ressources de l'univers et de l'inconscient-; mais cet infini n'est pas à notre portée *hic et nunc*.

Sur un plan plus pragmatique, tenir compte de la complexité évolutive implique que l'on renonce à la formulation de normes de type fondamentaliste enracinées dans une vue essentialiste (métahysique, ontologique, théologique) de l'être humain et de la nature. Il faut produire des normes révisibles, évolutives, non aveugles à la diversité des contextes. La complexité que notre civilisation demande de gérer de la manière la plus épanouissante est une complexité processuelle et pas simplement structurelle.

2.4.2 L'exigence de l'information scientifique

Historiquement, le privilège et la supériorité éthique et exemplaire de la méthode et de la communauté scientifique sont leur capacité de résoudre les conflits d'une manière pacifique et universellement acceptée. L'observation objective des faits, l'expérience répétable est le critère permettant de mettre un terme à un débat. Le rêve positiviste a toujours été l'élargissement de cette procédure non violente et consensuelle à la résolution de tous les problèmes rencontrés dans les sociétés humaines. La communauté des scientifiques devint ainsi, du XIX^e à la moitié du XX^e siècle, le modèle idéal de la société globale, progressiste et pacifique. Bien qu'elle soit remise en question à partir du contextualisme, du (multi) culturalisme, de l'historicisme (etc) et sur base de l'accentuation de cas-limites, la distinction entre jugement de fait et jugement de valeur demeure, la plupart du temps, parfaitement opérable et tout à fait indispensable en bonne méthode. La discussion proprement bioéthique ne peut s'engager que sur base d'informations scientifiques (qu'il s'agisse de faits biologiques ou de droit positif ou de résultats d'enquêtes sur la perception du public) fiables et complètes: des informations honnêtes qui exposent sans fard ce dont on dispose déjà en termes de données scientifiques et de capacités techniques. Cette information doit toujours mentionner ses limites. Cette

prudence sera plus appuyée dès lors qu'il s'agit d'extrapoler et d'anticiper des découvertes et des inventions. Il est vrai, en effet, que la réalité -économique, politique, idéologique- de la RDTs comporte de plus en plus de facteurs susceptibles d'interférer avec ces exigences de l'éthique scientifique. Même dans le domaine des sciences dites exactes, l'individu expert ne peut plus toujours être considéré comme une sorte de porte-parole neutre, interchangeable, de la communauté scientifique dont il est un membre compétent. Un travail de recoupement, de contre-expertise, de confirmations en provenance d'origines diverses, bref une sorte d'instruction au sens du terme, est fréquemment indispensable. Toutefois, rien ne serait plus dangereux dans nos sociétés complexes que la généralisation irresponsable du soupçon jeté sur les communautés scientifiques et sur les experts, associé à un abandon du principe même de scientificité assimilant l'expertise scientifique à une opinion quelconque.

2.4.3 La distinction des genres: éthique, science, droit, politique

Peut-être s'agit-il du problème de méthode majeur que rencontrent les comités d'éthique ou de bioéthique, à tous les niveaux, mais davantage lorsqu'ils occupent une place élevée dans la hiérarchie politico-sociale, tels les comités nationaux et internationaux, et qu'ils constituent donc une source normative importante. Semblables comités sont institués par des pouvoirs démocratiques existants. Ils participent aux processus de décision du pouvoir législatif. Le problème tient dans l'interprétation de cette participation. Cette interprétation dépend de nombreux facteurs, parmi lesquels on compte la définition politique des missions du comité, sa constitution (la qualité de la pluridisciplinarité et du pluralisme), les attentes en provenance des instances démocratiques.

Un comité d'éthique n'est pas un comité scientifique ni une commission juridique ni un comité de morale. Sa mission propre est d'information, d'explicitation, d'analyse. Information de l'état scientifico-technique de la question, information relative au droit positif (éventuellement) comparé, description des enjeux éthiques et des positions morales en présence. Explicitation et analyse des arguments et des objections, et, en définitive relevé des points d'accord et

de désaccord. Ce travail n'a d'autre finalité que d'éclairer les instances démocratiquement constituées -parlement, gouvernement- dont la fonction est de décider. Le décrire comme aide à la décision peut éter trompeur, dans la mesure où le constat de désaccords argumentés importants ne facilite pas la tâche du législateur. Mais, précisément, les conclusions d'une comité d'éthique devraient permettre de poser clairement la question préjudicielle: est-il souhaitable de légiférer et, donc, de faire bénéficier *une* position morale de la force publique? La pire des erreurs ou confusions méthodologiques pour un comité d'éthique consiste à tendre à se substituer au pouvoir législatif. Cette confusion -qui est formellement analogue à celle de l'Eglise et de l'Etat- est un danger pour la démocratie. L'assimilation d'un comité d'éthique à une assemblée de sages est imprudente. Lorsqu'un comité d'éthique *unanime* (et il n'est pas difficile de cultiver l'unanimité: il suffit, de composer le comité d'une certaine manière ou de viser, par principe, le consensus) remet un avis, celui-ci est revêtu d'une légitimité spécifique -une légitimité *morale* -très différente de la légitimité d'une décision politique qui exprime un rapport de forces, la prédominance circonstancielle d'une majorité sur une minorité qui continue de pouvoir s'exprimer et dont la valeur des convictions n'est pas affectée par un vote majoritaire. Il en va autrement lorsqu'un comité d'éthique prononce le vrai, le bien, le raisonnable à l'unanimité.

Les problèmes éthiques étant fort sensibles, la tentation existe pour les instances dirigeantes de se décharger sur des comités d'éthique de leur responsabilité politique de décision. Les comités d'éthique doivent résister à cette demande, plus ou moins implicite. Cette résistance est d'autant plus difficile qu'elle exige de la vertu: la tentation existe parmi les "sages" de se saisir de parcelles de ce pouvoir dans les parages immédiats duquel ils évoluent.

En conclusion, une saine méthodologie invite à distinguer autant que possible, dans l'exercice de la bioéthique aux confins de la biopolitique et du biodroit, l'analyse éthique, le jugement moral engagé, le droit et la politique.

2.4.4 Les procédures de conclusion du débat

La question de la conclusion de la discussion met bien en évidence toute la distance existant entre le comité d'éthique et la communauté scientifique positiviste idéale.

Un comité d'éthique est invité à remettre un avis, généralement dans un délai déterminé. Comme les discussions de nature philosophique sont infinies, un comité doit se donner une méthodologie de conclusion de ses analyses et débats.

Formellement, trois possibilités existent: le vote majoritaire, la visée de l'explicitation consensus, des dissensus.

Le vote majoritaire est un procédé de prise de décision politique qui ne paraît pas approprié dans le domaine de l'éthique, surtout s'il conduit à ne retenir que l'avis de la majorité. Mais la notion quantitative de majorité vs minorité, par elle-même, est inadéquate. Dans le domaine de l'éthique, le nombre n'est pas un indice probant de valeur supérieure. Peu de comités importants fonctionnent d'ailleurs selon le principe du vote majoritaire.

La visée de consensus semble être la méthodologie la plus fréquente. Elle pose de nombreuses questions et semble être surtout justifiée lorsqu'un comité se situe expressément au sein d'un processus de décision ou d'aide à la décision, dont la finalité ultime est la production de lois. Les problèmes sont ceux des consensus forcés et apparents liés à de multiples circonstances qui vont de la personnalité du président à la pugnacité des membres. Le consensus est souvent le résultat d'un processus de négociation autant de discussion argumentée. Là où les parties en présence ne peuvent s'entendre, la seule solution devient la mise à l'écart du problème. Enfin, les avis consensuels sont généralement de nature pragmatique, c'est-à-dire que l'on s'entend sur certaines règles et conclusions mais pas sur les raisons et justifications qui ne sont dès lors pas analysées ni explicitées. La procédure du consensus pragmatique est, soulignons-le, un instrument pacifique de décision politique indispensable et tout à fait estimable.

Son plus grand titre de gloire est d'avoir aidé décisivement à l'élaboration de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. La question est: est-elle appropriée à la démarche de comités d'éthique auxquels on demande d'explicitier des questions de valeurs et de fins, non de préparer ou de se substituer à des prises de décision politique.

La troisième possibilité est l'explicitation des points d'accord et de désaccord. La méthodologie la plus appropriée à ce qui constitue la spécificité des comités d'éthique est celle qui permet d'éclairer le débat. En ce qui concerne des questions aussi fondamentales et anciennes que le sens de la "bonne vie", la hiérarchie des valeurs et des principes, les fins dernières de l'homme, la représentation de la nature et de la société, le rapport à la mort, à la naissance, à l'autre, etc, *il n'est pas anormal que des divergences insurmontables s'expriment. Dans ce domaine, des positions opposées, argumentées de part et d'autre, peuvent être également respectables.* Cette démarche comporte toutefois ses propres tentations: celle, tout particulièrement, de faire l'économie de la discussion, en se contentant de juxtaposer des positions et des opinions d'entrée de jeu. Ce danger est celui du "dissensus paresseux". La discussion éthique est exigeante: elle demande que l'on soit capable simultanément de défendre ses propres valeurs et d'entendre l'autre, avec la conséquence que l'on peut être conduit, en toute loyauté, à abandonner ou à modifier ses positions de départ. Le respect des dissensions n'est pas opposé à l'espoir ni à la volonté de s'entendre. Il se méfie seulement des ententes factices et des consensus forcés, conformément à la liberté et à la probité qui doivent inspirer la démarche éthique.

2.4.5 La scission de la conscience morale et éthique

La pratique de la discussion pluraliste postule une sorte de scission de la conscience morale qui est la capacité de prendre de la distance par rapport à ses propres convictions. Elle ne réclame pas que l'on renonce à ses valeurs et présuppositions, mais elle postule qu'on soit disposé à les expliciter, à entendre des objections et à argumenter en conséquence. Elle implique la conscience du

fait qu'il n'y a pas de "valeurs en soi, ou absolues", c'est-à-dire "hors discussion et hors évolution". Toute valeur est historique et sociale: elle a été inventée, prônée et communiquée, éventuellement, de génération en génération par des groupes humains. La pratique de la discussion pluraliste suppose, dans le chef de ses acteurs, à la fois des convictions fortes et la capacité de s'en distancer, de les relativiser. Elle est indissociable d'une sensibilité tolérante et d'un sens de l'ouverture qui permet la confrontation des points de vue avec le souci de retenir en conclusion la meilleure solution, commune lorsque cela s'avère possible.

2.4.6 L'éthique procédurale et pragmatique

Le traitement de questions éthiques en milieu pluraliste est souvent qualifié de *procédural*. L'approche procédurale consiste à déterminer *comment* on peut aboutir à une conclusion substantielle légitime du point de vue éthique sans préjuger aucunement de celle-ci au départ de la procédure. Cette approche est donc méthodologique; c'est une sorte de technologie de l'explicitation et de la décision. Elle est particulièrement appropriée dans les contextes multiculturels, moralement hétérogènes, au sein desquels aucune position morale substantielle (aucune axiologie ou déontologie déterminées) n'est légitimement dominante de manière à offrir une solution univoque universellement acceptée. La procédure exigera, notamment, que les questions soient traitées sur base d'une information technoscientifique complète, d'une description de la situation juridique (le cas échéant comparée au plan international) et d'une discussion libre et égalitaire où tous les intéressés sont invités à s'exprimer, sans contrainte (ce qui ne signifie pas sans souhait) de consensus ni de vote à la majorité au moment de la conclusion de la procédure.

L'approche procédurale va souvent de pair avec le pragmatisme dont une caractéristique est, précisément, l'intérêt pour un accord "opératoire" sur des règles et des procédures qui permettent de continuer d'agir, de faire et de décider, sans que pour autant l'entente soit aussi requise sur les raisons, fondements ou justifications individuels et communautaires de l'accord opératoire.

2.4.7 Difficultés et objections

Il est évident que l'approche pluraliste et procédurale ne satisfait pas les divers tenants de morales substantielles, fondamentalistes ou intégristes, invités à relativiser leur foi absolue en leurs "vérités" ou à se couper du débat et à s'isoler en communautés morales plus ou moins hermétiquement fermées et inévolutives. Si longtemps que ces isolements demeurent non violents, la position pluraliste et procédurale peut reconnaître leur existence, voire leur valeur propre, en tant que formes de vie humaines légitimes. Un problème peut cependant se poser au cas où ces formes de vie entretiennent, en leur sein, des pratiques jugées barbares entraînant pour leur membres des souffrances excessives, même "librement consenties", c'est-à-dire banalisées par l'acculturation traditionnelle.

Mais il existe des difficultés plus internes à l'exercice même du pluralisme. La plus souvent citée est la menace du *relativisme*, quelquefois dit "postmoderne". Cette objection procède d'un malentendu. Celui qui participe au débat pluraliste n'affirme pas que toutes les attitudes morales, toutes les croyances et hiérarchies de valeurs, "reviennent au même" ou "se valent". Bien au contraire: il défend et argumente en faveur de ses propres convictions, mais il n'écarte jamais l'éventualité que l'autre peut lui apprendre quelque chose qui modifiera son point de vue. En outre, en présence de positions morales (provisoirement) tout à fait irréductibles, il reconnaît que ces positions -si diverses soient-elles- ne sont pas sans justifications, même si les présuppositions (par exemple, telle conception de l'homme ou de la nature ou de l'origine du monde) qui les étayent lui paraissent irrationnelles. Le pluralisme invite à reconnaître la légitimité des revendications des étrangers moraux ainsi que leur confrontation pacifique.

Une objection plus sérieuse est la crainte de la *fin du débat public*. Elle est cependant associée au défaut du débat pluraliste que nous avons appelé le "dissensus paresseux". Le risque est de verser définitivement dans les sphères de la décision privée, individuelle et communautaire, tous les problèmes pour

lesquels le consensus est introuvable. La question disparaît dès lors de l'espace public, cesse d'être controversée et de susciter éventuellement des problèmes politiques et sociaux. Les exemples auxquels on peut songer sont nombreux : la question de l'euthanasie et de l'avortement en font partie. Une fois abandonnées à la décision privée, ces questions, qui reflètent des dilemmes éthiques authentiques comme l'indique leur non solubilité dans le débat pluraliste même longuement et sérieusement mené, peuvent être tranchées suivant des motivations personnelles et dans des contextes vidés de toute considération morale et laissés à l'arbitraire des pulsions individuelles loin de toute conscience et réflexion éthiques. Bref, même si l'absence de consensus est tout à fait compréhensible et si le respect des autonomies personnelles est tout à fait louable pour une série de questions bioéthiques, la suspension du débat à leur sujet et la décision d'en faire des questions privées peut conduire à des pratiques "inavouables" que tous les acteurs du débat pluraliste, si différents soient-ils, jugeraient publiquement inacceptables. Il semble judicieux de ne pas considérer trop rapidement que l'absence de consensus au terme d'un débat pluraliste signifie que la question peut ou doit être abandonnée aux sphères privées. Il est souvent souhaitable que le débat puisse reprendre et que cette reprise soit même prévue et souhaitée lors de la conclusion non consensuelle provisoire du débat, d'autant plus que l'absence de consensus est constatée dans le cadre d'une situation (sociale, culturelle, économique, de développement scientifico-technique, etc.) donnée et appelée à évoluer.

3. CONCLUSIONS

Mes réflexions ont suivi un chemin qui va de l'extérieur à l'intérieur de la bioéthique, tout en conservant, d'un bout à l'autre, la référence à la problématique du conflit et de la résolution non violente des conflits. Nous avons d'abord, prenant prétexte d'une analyse journalistique de B.H. Lévy, décrit l'horizon postmoderne des conflits contemporains et caractérisé cette postmodernité par la contingence, la complexité et la technique. Notre hypothèse est que la bioéthique est une expression particulièrement significative de la

postmodernité et que, par voie de conséquence, les principes, les valeurs et les méthodes bioéthiques aident à éclairer et à résoudre les problèmes de la civilisation postmoderne. Dans cette perspective, nous avons d'abord exposé comment la bioéthique invite à réagir à la précarité associée à la contingence. Cette réaction s'inspire d'un principe de vulnérabilité et observe une éthique du souci de l'autre (*care ethics*) respectueuse de l'altérité et de l'autonomie. Nous avons ensuite longuement décrit la nature conflictuelle de la bioéthique elle-même réagissant à la complexité techno-symbolique du monde postmoderne, et reflétant au sein d'elle-même cette complexité sous la triple forme de la multidisciplinarité, du pluralisme et des groupes d'intérêts. Mais le souci proprement bioéthique tient dans la volonté de résoudre ces problèmes et conflits d'une manière non violente. Dans la dernière partie de notre exposé, nous avons indiqué un certain nombre d'aspects de la méthodologie bioéthique allant dans le sens de la gestion et solution pacifiques des différends. Nous avons ainsi souligné la nature évolutive des problèmes, non solubles dans des normes définitives et absolues; l'importance et les limites de l'idéal scientifique de résolution des conflits; les risques de confusion entre l'éthique, la science, le droit et la politique; les manières de conclure une discussion éthique authentiquement plurielle; l'importance à cette fin d'une approche procédurable et pragmatique. Nous n'avons pas nié les difficultés et les problèmes.

En fin, n'oublions pas qu'il existe un préalable à toute méthodologie de résolution non violente des conflits. Ce préalable réside au moins autant dans la volonté que dans la raison des acteurs de tout conflit. Ce préalable est la *bonne volonté*. La bonne volonté, qui réfère aussi à Kant, n'est pas à confondre avec la simple bonté ou la gentillesse. Elle exige d'être éclairée par la raison, ce qui inclut une dose importante de réalisme, la prise en considération du principe de réalité. Là où le conflit est et demeure armé et violent, la bonne volonté est certainement défaillante dans le chef d'un ou de plusieurs acteurs du conflit. Les causes de cette défaillance sont multiples et obscures. Elles peuvent être circonstancielles comme le manque de confiance ou d'information. Elles sont aussi profondes, enracinées dans la nature et l'histoire humaines, dans les faces sombres de la liberté. La lutte contre les défaillances de la bonne

volonté et contre leurs causes est toujours à reprendre; c'est une lutte semée d'embûches, car, souvent, ceux qui la mènent sont tentés pour triompher -et pas seulement pour se défendre- de recourir aux mêmes moyens, aux mêmes armes, que les forces qu'ils combattent.

CONFLICTOS Y BIOÉTICA EN UN MUNDO POSTMODERNO

Gilbert Hottois

Permítanme hacer una confesión a manera de introducción. Cuando recibí la invitación del rector Escobar Triana para participar en este Coloquio, me sentí inicialmente desconcertado y permanecí perplejo por un tiempo. La razón es el tema de este Coloquio. Yo no soy especialista en filosofía política, mucho menos en la guerra y en los conflictos o en la violencia y nunca había abordado la bioética desde este punto de vista. Si bien por afecto hacia vuestro país, el cual he aprendido a conocer un poco, sigo a través de la prensa la evolución del problema colombiano, yo no puedo considerarme informado seriamente sobre este problema muy grave y muy complicado. Si acepté la invitación después de algunos días de reflexión, es porque la entendí como una especie de reto amistoso. Después de haber sido, en más de una ocasión, tan amablemente acogido en El Bosque, yo me dije a mí mismo que no podía renunciar precisamente cuando se emprendía la tarea de abordar el problema sensible por excelencia. Por lo tanto es, menos por competencia científica o filosófica, bastante floja en esta materia, y más por estimación y amistad hacia el Dr. y la Dra. Escobar y el equipo que los rodea que vine a compartir con ustedes algunas reflexiones.

A finales de mayo y comienzos de junio de este año, B-H. Lévy, filósofo y periodista muy conocido en los medios intelectuales franceses, publicó en el diario *El Mundo*, una serie de reportajes sobre conflictos que no responden a la lógica de las guerras tradicionales o modernas, aunque puedan seguir revistiendo apariencias tradicionales o modernas. Uno de los cinco reportajes estaba

dedicado a Colombia¹. Pero lo que me retiene aquí es menos este reportaje bastante anecdótico, como todos los reportajes, que la reflexión general que introducía el conjunto de los artículos.

B.H. Lévy considera que en el mundo contemporáneo existe una serie de conflictos o de guerras que ningún sentido, ninguna inteligibilidad histórica permite recuperar o en cierta medida, salvar. Las guerras tradicionales o modernas tenían un sentido para las colectividades comprometidas en ellas. Este sentido eran la Religión, la Patria, la Nación, la Revolución, la Emancipación o, en forma más abstracta, la historia en marcha, como por ejemplo la Historia de Dios, de la Razón o de la Humanidad. En los últimos decenios del siglo XX y, más aún, en este inicio del nuevo milenio, estas Grandes Finalidades y los Grandes Relatos que las expresaban, dejaron poco a poco de otorgar el sentido y el valor capaces de fundamentar la legitimidad de la acción política, incluyendo su forma extrema: la guerra. Esto no quiere decir que estas referencias no se sigan utilizando como justificaciones de la acción ni tampoco que no se encuentren grupos numerosos que las crean. Sin embargo, se han convertido en principalmente retóricas o totalmente anacrónicas. En estos conflictos, “los grandes relatos abastecedores de sentido se han callado, grandes masas de hombres están atrapadas en guerras sin objetivo, sin posturas ideológicas claras, sin memoria a pesar de que persisten desde decenios atrás y a veces, es difícil decir, entre protagonistas igualmente ebrios de poder, de dinero y de sangre, en donde está lo verdadero, lo bueno, lo menos malo, lo deseable”².

B-H. Lévy no utiliza el término de “postmodernidad” para describir este mundo en donde los significados tradicionales y modernos –las Religiones, las Luces, los Nacionalismos, Hegel, Marx- tienen cada vez menos participación, aunque retoma lo que, según J-F-Lyotard constituye la principal característica de la postmodernidad, a saber la desaparición de los Grandes Relatos como fuente de significado y de legitimación últimas. De este mundo postmoderno,

¹ Los otros se referían a Angola, Burundi, Sri Lanka, Sudán.

² Le Monde, 30 de mayo 2001

Lévy no habla: no es más que un vago telón de fondo con respecto al cual se desprende el no-sentido, la absurdidad de los conflictos que evoca.

En las reflexiones siguientes me propongo primero describir brevemente tres aspectos de la postmodernidad que me parecen importantes para comprender nuestro mundo y nuestro tiempo, y por lo tanto, el marco de los conflictos postguerra fría. Después me propongo describir los aspectos de los que yo llamo “la cultura bioética” susceptibles de aclarar el enfoque de los conflictos en la postmodernidad. Mi hipótesis es que existe una relación estrecha y positiva entre la bioética y la postmodernidad: la bioética constituye una expresión cultural adecuada para la postmodernidad y para un enfoque constructivo de los problemas de ésta.

1. TRES ASPECTOS DE LA POSTMODERNIDAD

Tres palabras para simbolizar estos tres aspectos: *contingencia*, *complejidad* y *técnica*.

1.1 La contingencia

En su introducción, B-H. Lévy hace alusión a la contingencia cuando observa que estamos en un mundo en donde el Sartre de *La Náusea* habría despojado completamente el de la *Crítica de la razón dialéctica*, y que, además, la absurdidad o la ausencia de sentido de la existencia se habría extendido de la experiencia individual a la experiencia colectiva. Pero la experiencia de la contingencia es la de la no-necesidad y al mismo tiempo la de la libertad y la de la primacía de la voluntad sobre la razón universal. Los existencialismos, en particular el de Sartre, describieron mucho esta situación en el plano del individuo condenado a la elección, a la invención y a la responsabilidad de su existencia. La extensión de este concepto a los colectivos conduce a subrayar por todas partes la primacía de lo político, de la decisión y de la responsabilidad colectivas, de la invención social, y que ninguna razón histórica ni divina

necesaria viene a aclarar o a orientar. Esta ausencia de sentido necesario que envía a los hombres a sí mismos es a la vez exaltadora y peligrosa. Hace que el futuro repose –incluyendo el futuro de la especie humana- integralmente sobre la *buena voluntad iluminada* de los hombres. No incluye ninguna garantía supra- o extrahumana contra el reino destructor del no-sentido, de la locura, de la violencia. En efecto, la contingencia también es la precariedad de todo lo que existe. Y esto engloba no solamente las instituciones humanas, como las que permiten el buen funcionamiento de la democracia y la suficiente solidaridad y justicia sociales, sino también todos los aspectos de la naturaleza, como lo muestran la historia de la evolución de la vida y el poder de transformación de la naturaleza –voluntaria (biotecnología: organismos genéticamente modificados) e involuntaria (efecto de invernadero, desaparición de especies)- que la humanidad ha desarrollado. De una parte importante, la filosofía propuesta por El Principio de Responsabilidad de Hans Jonas parte de la observación de esta precariedad de la naturaleza derivada del poder técnico, aunque Hans Jonas no reconoce el principio de la contingencia universal. Al contrario: la línea de fuerza de su discurso consiste en combatir los peligros del nihilismo asociado a la idea de contingencia, desarrollando una filosofía de la naturaleza que reintroduce en la naturaleza valores, finalidades y un sentido considerados como *establecidos* y que se imponen a los hombres independientemente de sus preferencias y de sus decisiones. Por esto, Jonas se revela como un filósofo más premoderno que postmoderno. Como respuesta a los problemas y conflictos de nuestra civilización tecnocientífica y muticultural, Jonas invita a mirar hacia el pasado: tradición, metafísica, teología. El no se da cuenta que estas respuestas de tipo fundamentalista ya no son globalmente viables en nuestra civilización porque esta civilización es tecnocientífica y multicultural, es decir situada bajo el signo de la complejidad, del cual, precisamente, todo fundamentalismo, cualquiera que sea, desearía escapar.

1.2 La complejidad

Entre la contingencia y la complejidad existe un lazo muy fuerte que pasa por la multiplicidad. Si ya no es posible creer en un sentido único y universal,

si la libertad de los individuos y de los colectivos es la fuente del sentido, entonces este se diversifica, se multiplica en función de las elecciones y de los intereses de las personas y de los grupos. Esta multiplicidad coincide tanto con un enriquecimiento del mundo humano como con un incremento de los riesgos de conflictos en su interior. Conflictos locales en los últimos decenios del siglo XX han aportado demasiados ejemplos que han llegado hasta el genocidio. Es que el mundo de la contingencia y de la diversidad es un mundo de las diferencias y de las alteridades, intolerable para todos aquellos que no logran colocar en perspectiva, a tomar alguna distancia con respecto a las identidades monolíticas con pretensión universalista heredadas tanto de la tradición como de la modernidad. La diversidad es un ingrediente esencial de la complejidad que se reconoce con frecuencia al describir nuestras sociedades como multiculturales, multitradicionales, multiétnicas. Cuando Engelhardt introduce su concepto de la bioética en su principal obra con título irónico – *The Foundations of Bioethics*³– plantea el problema en forma paradigmática: cómo manejar de forma ética situaciones de conflicto tales como la solicitud de aborto por razón de conveniencia procedente, por ejemplo, de una feminista agnóstica que se dirige a un médico que trabaja en un hospital de tradición católica? La solución de este tipo de problemas no pasa solamente por la capacidad de los individuos de poner a prueba su tolerancia; postula una organización social lo suficientemente diversificada que incluya también hospitales laicos. Esta diversidad social requiere, a la vez, suficiente riqueza económica. Pero la complejidad no se reduce a la diversidad: esta puede ser “sencilla”. Cuando una multiplicidad de individuos o de grupos diversos no se comunican entre sí o lo hacen muy poco, no viven juntos y no dependen los unos de los otros, los riesgos de conflicto son limitados. En el curso de su historia, la humanidad siempre fue muy diversa, pero esta multiplicidad permaneció pobre en comunicación hasta el comienzo de la mundialización. Esta no comenzó a mediados del siglo XX, sino unos quinientos años antes con la puesta en comunicación y la colonización

³ Oxford University Press, 1986 y 1996. Para una perspectiva contrastada de los enfoques de Jonas y de Engelhardt: Hottis, G. (ed), *A los fundamentos de una ética contemporánea*. H. Jonas y T.H. Engelhardt, París, Vrin, 1993.

occidentales de las diferentes regiones del mundo. Esta puesta en comunicación se intensificó y aceleró en forma incomparable durante los últimos decenios bajo el efecto conjugado de la política económica liberal y del desarrollo de las TIC (tecnologías de la información y de la comunicación). Pero, la comunicación universal permanente conduce a que ya no se pueda ignorar al otro y, desde entonces se aprende a manejar las diferencias y las alteridades de una manera pacífica o bien se conduce a la confrontación violenta igualmente permanente, a “la guerra de todos contra todos” para retomar la expresión de Hobbes. Esta interdependencia y esta interacción de todos los componentes del planeta se evocan con frecuencia a propósito del problema de la droga, problema mundial eminentemente complejo. Un tercer ingrediente de la complejidad, después de la diversidad y la interdependencia interactiva, es la inequidad. Esta inequidad no es solo económica, también es política, jurídica, educativa y cultural. También es cronológica: todas las colectividades que co-constituyen el planeta humano no están en el mismo tiempo, en la misma época. A veces basta con recorrer algunos cientos de kilómetros –incluso infinitamente menos– para pasar de la postmodernidad a la antigüedad premoderna. Muchos son aquellos que continúan viviendo y creyendo como se vivía en Europa hace uno, dos o cinco siglos, en la época de la revolución industrial o en la Edad Media. Esta extrema inequidad de los individuos y de las comunidades que componen nuestra civilización multicultural y tecnocientífica en vía de mundialización, es la que tiene el mayor potencial de conflictos violentos. Cuando las diferencias y las alteridades son percibidas y vividas primero y sobre todo como inequidades, es difícil, e incluso imposible, manejarlas en forma duradera de manera no violenta.

1.3 La técnica

Extrañamente, la técnica y la tecnociencia son frecuentemente ignoradas por los pensadores de la postmodernidad, si bien parece que esta sea inconcebible sin aquellas. Lévy no tematiza este aspecto; sin embargo, él se da cuenta que una de las dimensiones características de los conflictos que él describe es la utilización de medios tecnocientíficos de punta, incluso por los actores más anacrónicos de estos conflictos. Estos medios son armas, convencionales o no,

mecánicas, químicas o biológicas, pero también nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), los medios, especialmente el Internet. Los TIC refuerzan y hacen compleja la lucha material; permiten, entre otras cosas, el despliegue de una lucha más sutil, más inmaterial, que compromete las conciencias y se dirige potencialmente a todo el mundo. Esta guerra es la de la información, de la sobreinformación, de la desinformación y de la información contradictoria, indecible. Son las TIC las que permiten la mundialización inmaterial de los conflictos más locales, alertando e influyendo las opiniones públicas a través de los medios masivos pero, también, cada vez más, a través de los medios de comunicación tanto universales como individuales desarrollados por la Internet. Los adversarios de la globalización y de la Investigación y el Desarrollo Tecnocientíficos (IDTC) –tercermundistas, ecologistas profundos, fundamentalistas religiosos o ideológicos– hacen uso intensivo de las TIC. Cuando yo describo nuestra civilización como tecnocientífica y multicultural a la vez, es esta complejidad *tecno-simbólica* de la postmodernidad la que yo quiero poner en evidencia. Me parece capital y difícil de manejar, porque permite especialmente, que individuos y colectivos animados por conceptos y creencias radicalmente irracionales o reaccionarias tengan a su disposición medios de destrucción y de acción simbólica y física de una potencia considerable, fuera de control por los estados nacionales y por la comunidad internacional. De la Guerra del Golfo a la de Kosovo, de la polémica violenta de las últimas reuniones internacionales de la Unión Europea o del G8 al proyecto norteamericano de un escudo espacial, del problema de la droga a la polémica alrededor de los OGM y de los AGM (alimentos genéticamente modificados), la complejidad tecno-simbólica de nuestro mundo y el papel de las TIC no han cesado de imponerse cada vez más en el plano delantero de la escena planetaria desde comienzos de los años 1990. Hoy en día, los temas de infoética, nueva problemática promulgada desde hace algunos años por la UNESCO, se han vuelto por lo menos tan importantes como los problemas de bioética con los cuales anudan con frecuencia lazos estrechos y complicados. La obra de Jacques Ellul⁴

⁴ Especialmente, *El sistema técnico*, París, Calmann-Levy, 1997. En lo referente a nuestra articulación, de esta problemática en su evolución y también en relación con Ellul: *El signo y la técnica*, París, Aubier, 1984; *Entre símbolos y tecnociencia*, Seyssel (París), Champ Vallon (PUF), 1996.

aporta una referencia ya clásica de la problemática tecnosimbólica. Esta sigue siendo interesante, no solamente debido a su poder histórico de anticipación de los problemas, sino también porque pone en evidencia la polaridad de la técnica y de lo simbólico. Esta acentuación del antagonismo es sobre todo polisimbólico –multicultural– de nuestro mundo, así como de la extraordinaria variedad de las relaciones entre simbolizaciones y tecnociencias. Para Ellul, cuya posición fundamental es tecnofóbica, la técnica debe subordinarse a lo simbólico; además, sólo existe una tradición simbólica que debe primar, la tradición cristiana. En este sentido, Ellul sigue siendo, a pesar, o tal vez, a causa de su extraordinaria sensibilidad premonitrice con respecto a los problemas suscitados por las tecnociencias, un pensador premoderno que sobre-reacciona al mundo postmoderno en formación, un mundo con el cual es incapaz de entablar una relación positiva y constructiva.

2. ALGUNOS ASPECTOS DE LA CULTURA BIOÉTICA EN RELACIÓN CON EL PROBLEMA DE LOS CONFLICTOS EN UN MUNDO POSTMODERNO

En la segunda parte de esta reflexión, quisiera examinar cómo la cultura bioética puede ayudar a manejar sin violencia los conflictos en este mundo postmoderno que he esbozado a grandes rasgos en telón de fondo. Este bosquejo es mi referencia para lo que sigue.

2.1 Preocuparse por lo vivo y cuidarlo

Aunque no se reduce a esto, la bioética se sitúa también, fundamentalmente, en la tradición de la medicina y de su ética. Pero, ésta es una ética de la vida y de los cuidados que se deben conceder a la vida humana en todas las circunstancias y particularmente cuando está amenazada o disminuida. “Yo mantendré el respeto absoluto por la vida humana” es el compromiso del médico cuando se compromete con el Juramento de Ginebra que, desde 1948, ha reemplazado al Juramento de Hipócrates en la tradición del cual se inscribe. Este Juramento

incluye otro punto significativo para nuestro objetivo: “Yo no permitiré que consideraciones de religión, de nacionalidad, de raza, de partido o de clase social se interpongan entre mi deber y mi paciente”. Estas frases se encuentran casi literalmente en Las reglas para el tiempo de conflicto armado proclamadas por la 10ª Asamblea Médica Mundial en 1956 y enmendadas por la 35ª Asamblea en Venecia en 1983. Leemos: “la misión esencial de la profesión médica es asegurar la salvaguarda de la vida y de la salud humanas”, y “En caso de urgencia, el médico siempre debe proporcionar la atención inmediatamente necesaria, con imparcialidad y sin ninguna distinción basada en el sexo, la raza, la nacionalidad, la religión, las opiniones políticas o sobre cualquier otro criterio análogo”. Esta Declaración requiere que la comunidad internacional vele por que los médicos puedan cumplir libremente con su misión conforme a esta tendencia universalista no discriminatoria de base. Con este espíritu, ONG importantes, tales como Médicos sin Fronteras y Médicos del Mundo, por ejemplo, se han constituido y desarrollado en el curso de los últimos decenios del siglo XX. En bioética esta postura general se formula como un principio: el principio de la sacralidad de la vida (Sanctity-of-life principle). Este principio, de origen religioso, suscita numerosos problemas debido a su carácter absoluto. Afirma el valor igual en sí de toda vida humana, cualquiera que sea el contexto y la calidad de esta vida y sin definir cuáles son los criterios de la vida que se puede llamar propiamente humana. Muy a menudo, el absolutismo de la sacralidad de la vida entra en conflicto con la noción de calidad de vida y con la de respeto del interés de la persona tal y como ella concibe su interés⁵. Este debate está en el centro de toda una serie de problemas bioéticos que yo apenas mencionaré sin desarrollarlos: estatuto del embrión, diagnóstico prenatal, aborto terapéutico y eugenésico, directivas anticipadas (Advance directives) y eutanasia, envejecimiento, criterios de muerte, coma irreversible, vida y nacimiento perjudiciales (Wrongful life and birth),... La medicina de catástrofe y de guerra es igualmente, con frecuencia, incapaz de respetar el principio de sacralidad de toda vida en razón de la urgencia y de la limitación de los medios disponibles, de tal forma

⁵ Ver la obra ya clásica de Kuhsett: *The Sanctity of life doctrine in medicine: a critique*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

que adopta el principio del triage. Este consiste en un procedimiento de selección según los siguientes criterios: “1. Identificación de aquellos que están muertos muertos, de los cuales uno no se preocupa; 2. Selección de los heridos muy graves, que se van a dejar morir contentándose con calmar sus dolores; 3. Identificación de los heridos graves que deben ser atendidos y evacuados (...); 4. Identificación, atención y transferencia de los heridos inicialmente menos graves (...); 5. Identificación de heridos leves cuya atención puede esperar (...)”⁶

De origen religioso y metafísico, el principio de la sacralidad de la vida no hace eco a la experiencia de la contingencia de la precariedad de la vida, puesto que esta se considera como un valor en sí garantizada por Dios o por la Naturaleza. En este sentido, conviene reconocer que el principio, en su interpretación fundamentalista, no es apropiado para la gestión pacífica de la postmodernidad. Pero existen otras nociones de la ética médica y de la bioética contemporáneas que se articulan mejor con la experiencia postmoderna, permaneciendo como expresiones muy fuertes del valor acordado a la vida humana y a la vida en general. Se trata de la ética del cuidado o de la preocupación del otro⁷ (Care ethics) y del principio de vulnerabilidad.

La ética del cuidado se inspira en dos paradigmas que llevan en últimas a una misma idea: la asistencia o la ayuda al pleno desarrollo de un ser todavía frágil o vulnerable. Estos paradigmas son la relación de los padres, especialmente de la madre, con el niño y el paradigma del jardinero. Se afirma contra el reino de la técnica y de la tecnociencia, concebido como procedente de una actitud de dominación y de intervención arbitraria y violenta, que no tiene en cuenta el porvenir y los límites propios de los seres involucrados y que no los respetan. Hans Jonas desarrolló el paradigma paternalista de cuidado y de la responsabilidad aplicándolo tanto a la especie humana como a la naturaleza, una y otra, afectadas por la técnica, Un exceso de care ethics, que Jonas está lejos de evitar,

⁶ Hanson B. “Triage”, dans Hottois G. et Missa J-N (eds), *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, Bruxelles, De Boeck – Université, 2001 (NEB).

⁷ Como propone traducirlo B. Honson en la NEB.

es el paternalismo, susceptible de ignorar el otro en su diferencia y de reintroducir en forma sutil y poco aparente, pero también pernicioso para el completo desarrollo del otro, la coacción y la dominación que la ética del cuidado denuncia. Un predominio muy fuerte y sistemático del principio de beneficencia sobre el principio de autonomía es tan peligroso como la inversa. La *care ethics* bien entendida no debería centrarse allí, pues su objetivo es aportar una ayuda activa respetuosa de la autonomía y de la alteridad. En este sentido, esta ética parece particularmente apropiada para el mundo plural y complejo de la postmodernidad.

El principio de vulnerabilidad ha sido, en estos últimos años promulgado en bioética por el filósofo danés Peter Kemp⁸ en la huella del pensamiento de Lévinas y Ricoeur. Aunque aplicable a la vida general, se dirige inicialmente a la vida humana, considerada fundamentalmente frágil, y más especialmente las personas o grupos de personas que se encuentran, permanente o transitoriamente, en una situación o en un estado de dependencia o de precariedad. La vulnerabilidad es multiforme: física, psicológica, económica, social, cultural, etc. Conciernen la dignidad, la integridad y la autonomía. Las diversas facetas de la vulnerabilidad frecuentemente están en interacción: una vulnerabilidad conduce a otra o la aumenta. La vulnerabilidad es evidentemente la situación dramática de personas y de poblaciones involucradas en un conflicto armado o en luchas de poder cuyas posturas los sobrepasan completamente. El imperativo ético fundamental expresado por el principio de vulnerabilidad es que entre más vulnerable es un ser, más merece la atención y la asistencia de los que tienen poder y medios para ayudarlo. En tiempo de guerra, especialmente de guerra civil, este imperativo generalmente no se respeta, aunque las reglas internacionales tienden a conformarse exigiendo el respeto y la protección de las personas y de los bienes civiles así como de los prisioneros de guerra. El principio de vulnerabilidad también inspira aquí la preocupación por la protección de las minorías expresadas en numerosas leyes nacionales e internacionales (ONU: UE). El principio está de acuerdo en forma positiva con

⁸

Cfr Las entradas redactadas por Kemp en la NEB.

la noción de pluralismo y de sociedad multicultural sin discriminación. Se adapta a la postmodernidad, no solamente porque invita a tener en cuenta el mosaico humano complejo de nuestras sociedades sino porque esta complejidad misma es eminentemente frágil, vulnerable y desigual. También encuentra las exigencias éticas planteadas por la precariedad asociada a la contingencia de los seres, de las situaciones y de los porvenires.

El principio del respeto a la vida interpretado de forma no fundamentalista, la ética del cuidado y de la preocupación por los vivos y el principio de vulnerabilidad, responden de forma adecuada a la precariedad que caracteriza el mundo postmoderno, teniendo en cuenta la contingencia y la complejidad frágil de las estructuras y de los procesos vivientes que lo componen.

2.2 Bioética y/o ética médica

Ya lo recordamos: la solicitud hacia seres vivos humanos caracteriza desde siempre la tradición médica. Sin embargo, la bioética propone, en vista de la articulación de esta solicitud, un marco más apropiado para el mundo contemporáneo. Un marco que permita integrar la biomedicina teniendo en cuenta la evolución de los conceptos de la sociedad y de la naturaleza así como sus relaciones. Antes de avanzar más en mi análisis principal, me gustaría decir algunas palabras con respecto a las relaciones entre medicina, ética médica y bioética.

El debate sobre la reducción de la bioética a la ética médica o el anexas a aquella no está desprovisto de alcance ideológico. La primera postura tiende a confirmar el poder médico en su monopolio ético tradicional, monopolio cada vez más importante en la medida en que las tecnociencias biomédicas se involucran en todos los aspectos de lo humano (desde la concepción hasta la muerte, de la actividad del cuerpo y del espíritu, del individuo a la especie). La segunda postura discute y descentra este monopolio ético; tiende a subrayar la necesidad y la legitimidad de una concertación pluridisciplinaria y pluralista en la cual cada vez no médicos tienen su palabra para decir sobre la “cosa”

biomédica. Este aspecto ideológico –ciertamente innegable- no agota el problema. En realidad, el surgimiento de la bioética refleja una mutación profunda del lugar de la medicina: 1) entre las ciencias y las técnicas: desde el siglo XIX se convirtió en una de las tecnociencias más “armada” tecnológicamente y se encuentra cada vez más asociada a otras tecnociencias –de la biología a la cibernética- las cuales no tienen como blanco el ser humano; 2) en la sociedad (costo gigantesco en los planos de las aplicaciones y de la investigación; presencia en sectores cada vez más numerosos; parámetro importante de toda política y de todo proyecto de sociedad; utilización política, alcance económico, multiculturalismo...); 3) en la representación filosófica general del ser humano y de la naturaleza (poder creciente de la intervención sobre lo vivo con capacidades cada vez más vastas de modificar aspectos esenciales del ser humano; multiplicación de las intervenciones y de las investigaciones que exceden el objetivo propiamente terapéutico; papel importante en la objetivación, la desconstrucción y la reconstrucción tecnocientíficas generales de los seres vivos, especialmente humanos).

La bioética descentra el punto de vista médico en una doble dirección: hacia la sociedad global de una parte y hacia la naturaleza (la biosfera en evolución de la cual hace parte lo vivo humano), de otra parte. Este doble descentramiento hace justicia tanto a la mutación de las ciencias y de las técnicas biomédicas –mutación también de la mirada que tienen sobre el “objeto” (lo vivo, el ser humano frágiles y manipulables)- y a la transformación de la sociedad (más compleja, más interactiva, móvil y evolutiva y compuesta por comunidades, redes e individuos más autónomos) en donde estas ciencias y estas técnicas se desarrollan. La ética médica sigue estando muy cerca de la deontología médica que es una ética especial, profesional: un conjunto de deberes que se imponen a un individuo en tanto que ejerce tal profesión y que, por este hecho, tiene tal o cual responsabilidad. Pero la mayoría de las preguntas en bioética superan en profundidad y en amplitud los límites de una profesión, por más prestigiosa que sea, mientras que su complejidad implica la participación de expertos de disciplinas muy diferentes así como actores de la sociedad civil diferentes al único cuerpo médico.

Recordemos que la primera definición de la bioética por Van Rensselaer Potter, el creador de la palabra en 1970, tenía un alcance macrobioético, es decir biopolítico incluyendo consideraciones de demografía, de economía, de justicia y del ambiente a nivel planetario global, poniendo en evidencia la frágil y compleja interdependencia de los múltiples componentes de nuestro mundo contemporáneo. Potter, sin embargo, tenía fe en la RDTs (Investigación y Desarrollo Tecnocientíficos) en vista de la gestión iluminada y progresista de este mundo. En este plano, hay que reconocerlo, la historia posterior de la bioética durante el último cuarto del siglo XX, particularmente allí donde ha sido investida con conceptos fundamentalistas tecnofóbicos de origen tradicional religioso o ecologista profundo, está lejos de haberlo seguido siempre.

2.3 En la escuela bioética de la complejidad

Existe todo un abanico de posibilidades para practicar la bioética cuyos extremos son el medio cerrado culturalmente lo más homogéneo posible y, de otra parte, el medio abierto de la sociedad global. Se puede, por ejemplo, discutir un problema bioético en el seno de un partido político, de una comunidad religiosa o incluso entre profesionales de una disciplina especializada. Sin embargo, a mi modo de ver, el fenómeno cultural y social constituido por la bioética solo se explica teniendo en cuenta la sociedad global, como una reacción, precisamente, a la complejidad y a la contingencia que la caracterizan. Si viviéramos en una sociedad culturalmente homogénea, cerrada y estable, no habría bioética, solamente una biomoral deducida de las normas simbólicas fundamentales que forman la base de dicha sociedad, esta biomoral se impondría bajo la forma de bioderecho. Su marco político podría ser un estado teocrático o totalitario.

Nuestro mundo postmoderno es un mosaico del cual este tipo de sociedades no está totalmente ausente, incluso si estas estructuras fundamentalistas tienden a disolverse bajo el efecto de las interacciones de las comunicaciones, de la evolución tecnocientífica, de la contingencia y de la complejidad. La complejidad se expresa en bioética bajo un rostro triple: pluridisciplinariedad, pluralismo, asociaciones diversas de intereses. Las dos primeras formas de complejidad

son antiguas y bien conocidas; la tercera es más visible en el mundo angloamericano que en el continente europeo. Esta triple complejidad es fuente de importantes exigencias metodológicas para el tratamiento de los problemas de bioética. Se acepta ampliamente que la mayoría de estos reclaman una discusión multi- o pluridisciplinaria. La exigencia de ser elaborados en un marco respetuosos de pluralismo filosófico, religioso y moral es a menos reconocida y aplicada en los comités de discusión y de decisión. Sin embargo está claro que la multidisciplinaria y el pluralismo no coinciden y que no basta reunir biólogos, juristas, médicos y psicólogos, por ejemplo, para tener de una sola vez un abanico de opiniones protestantes, católicas, agnósticas y ateas. El tercer tipo de complejidad es más indeterminado y más nuevo; tampoco coincide con los dos precedentes, si bien puede tener numerosos recubrimientos, por ejemplo en lo que se refiere a los intereses de cuerpos profesionales o de comunidades ideológicas. Esta tercera complejidad es la de las asociaciones de intereses. Veamos algunos ejemplos entre los colectivos de intereses, algunas veces organizadas en lobbies, frecuentemente encontrados en bioética: la industria farmacéutica, el cuerpo médico, los defensores de los animales, los ecologistas, las asociaciones de pacientes, los investigadores, las asociaciones de consumidores, el agrobusiness, los bancos de inversión, ... más vagos o más precisos: los militantes anti-mundialización, los militantes pro-vida o pro-elección, los militantes anti-OGM, etc. Si se quiere aclarar un problema de bioética éticamente y con seriedad, con la inquietud de la información científica y de la reflexión filosófica, es indispensable escuchar esta complejidad múltiple. Esta exigencia es aún más imperativa cuando el problema considerado es extenso y se aborda a nivel general, por ejemplo en el marco de comités de bioética internacionales. Tales como los de la Unión Europea, del consejo de Europa o de la UNESCO.

Teniendo en cuenta lo que acabo de explicar, la bioética no es seguramente un fenómeno no-conflictivo. Sería más bien y, a mi parecer debería ser esencialmente *una empresa de reconocimiento, de explicitar, de elaboración y de resolución de los conflictos en el seno de una civilización en vía de mundialización, potencialmente muy conflictiva debido a las complejidades, inequidades, de las numerosas y constantes interacciones, de las contingencias*

y de las evoluciones que la trabajan. La bioética es profundamente polémica, pero también es ética, es decir preocupada por una resolución o, por lo menos, por una gestión, no violenta, evidentemente, no armada de los conflictos⁹. Precisamente porque es conflictiva y polémica, la cultura bioética puede tener alguna utilidad para aclarar los graves problemas de la violencia y del conflicto. La noción de conflicto no debe recibirse de forma muy exclusivamente negativa: acaso no describe la mitad de la naturaleza humana, si se recuerda la "insociable sociabilidad" de Kant? Tal vez ella misma describe la mitad de la naturaleza y de la vida en general cuya evolución ha sido el producto tanto de la lucha, sino más, que de la cooperación solidaria.

No se debe subestimar la radicalidad polémica de la bioética; es el campo de enfrentamiento de los valores y por lo tanto, de los dioses; está a propósito del sentido y de la definición de la vida y de la muerte, individual, colectiva y específica; está a propósito de lo que queremos hacer de la naturaleza y del hombre; se relaciona con la asignación de recursos escasos y vitales, debe esforzarse en resolver estos conflictos sin violencia ni coacción ejercidas por el hombre sobre el hombre. Sin embargo, muy rápidamente las cosas se ven complicadas. Cuándo hay violencia? La violencia física o armada no agota el registro de la violencia. Muchas violencias, especialmente en nuestro mundo civilizado y sofisticado, son sutiles, inaparentes. Seguramente no basta con abstenerse de toda violencia o coacción físicas cuando se negocia un conflicto, para poder declarar que esta negociación es ética. Si el otro que está en frente es vulnerable, en uno de los numerosos sentidos de la vulnerabilidad ya evocados, medios aparentemente pacíficos para conducirlo a un acuerdo pueden ser perfectamente violentos en la medida en que sacan su fuerza de la vulnerabilidad del otro y no de la razón, del sentido común, de la justicia, de la dignidad o del respeto mutuo que expresarían. La resolución auténticamente no violenta y ética de un diferendo se hace posible cuando las partes presentes se encuentran en pie de igualdad. O cuando el que está en posición de fuerza se abstiene de sacar abusivamente ventaja de esta posición para conducir al otro a un acuerdo.

⁹ H.T. Engelhardt, o.c., iluminó estos aspectos de forma ejemplar.

Se trata, claro está, de un ideal. Tratemos de ver qué exigencias impone este ideal en el enfoque bioético de los problemas conflictivos o potencialmente conflictivos para estas instituciones nuevas que han prosperado en el curso de los últimos decenios del siglo XX, a saber los comités de bioética.

2.4 Por una metodología del enfoque bioético de los conflictos

2.4.1 Una complejidad evolutiva

La complejidad de nuestra civilización no es exclusivamente sincrónica. No se trata simplemente de proponer soluciones armoniosas, es decir compatibles con un máximo de factores actuales, considerando que el problema se soluciona así de forma definitiva (por lo menos con respecto a la duración de la vida humana y al futuro previsible). La dificultad superior radica en el carácter evolutivo de nuestra civilización que sigue un ritmo intenso en gran parte impuesta por la RDTs. No se trata de sustituir de una vez por todas un orden nuevo adaptado a un orden antiguo. Se trata de rearticular constantemente (simbólicamente y tecnofísicamente) el presente y el pasado con el futuro, con lo posible sobre el punto de actualizarse o ya actualizado mientras que no se ha tenido tiempo de asimilarlo, de preparar su lugar y de encontrarle un sentido. El ritmo de la investigación, del descubrimiento y de la invención tecnocientíficas impone al trabajo del tejido social, tradicional, simbólico, una presión difícilmente sostenible, teniendo en cuenta que además este trabajo está estallado debido al multiculturalismo. La noción de desarrollo duradero reviste así un alcance y un significado con respecto a los recursos simbólicos y no solamente con respecto a los recursos naturales. Estos recursos son tal vez infinitos e inagotables en el absoluto –los recursos del universo y del inconsciente –; pero este infinito no está a nuestro alcance *hic y nunc*.

En el plano más pragmático, tener en cuenta la complejidad evolutiva implica que se renuncie a la formulación de normas de tipo fundamentalista enraizadas en una visión esencialista (metafísica, ontológica, teológica) del ser humano y de la naturaleza. Se deben producir normas susceptibles de ser revisadas,

evolutivas, no ciegas a la diversidad de los contextos. La complejidad que nuestra sociedad requiere manejar de la forma más completa es una complejidad procesal y no simplemente estructural.

2.4.2 La exigencia de la información científica

Históricamente, el privilegio y la superioridad ética y ejemplar del método y de la comunidad científica son su capacidad para resolver los conflictos en forma pacífica y universalmente aceptada. La observación objetiva de los hechos, la experiencia repetible es el criterio que permite poner fin a un debate. El sueño positivista siempre ha sido el estiramiento de este procedimiento no violento y consensual a la resolución de todos los problemas encontrados en las sociedades humanas. La comunidad de los científicos se convirtió así, desde el siglo XIX hasta mitades del siglo XX, en el modelo ideal de la sociedad global progresista y pacífica. Aunque se cuestione a partir del contextualismo, del multi(culturalismo), del historicismo (etc) y sobre la base de la acentuación de los casos límites, la distinción entre juicio de hecho y juicio de valor permanece, la mayor parte del tiempo, perfectamente operativa y totalmente indispensable para un buen método. La discusión propiamente bioética sólo puede emprenderse con base en informaciones científicas (ya sea que se trate de hechos biológicos, de derecho positivo o de resultados de encuestas sobre la percepción del público) confiables y completos: informaciones honestas que exponen sin disfraz de lo que se dispone en términos de datos científicos y de capacidades técnicas. Esta información siempre debe mencionar sus límites, esta prudencia será mayor cuando se trate de extrapolar y de anticipar descubrimientos e inventos. En efecto, es cierto que la realidad – económica, política, ideológica- de la RDTS comprende cada vez más factores susceptibles de interferir con estas exigencias de la ética científica. Incluso en el campo de las llamadas ciencias exactas, el individuo experto no siempre puede considerarse como una especie de portapalabra neutro, intercambiable, de la comunidad científica de la cual es un miembro competente. Un trabajo de recorte, de contra-peritaje, de confirmaciones de diversos orígenes, en resumen de instrucción en el sentido jurídico del término, con frecuencia es indispensable. Sin embargo, nada sería más

peligrosos en nuestras sociedades complejas que la generalización irresponsable de la sospecha dirigida a las comunidades científicas y a los expertos, asociado a un abandono del principio mismo de la cientificidad, asimilando el peritaje científico a una opinión cualquiera.

2.4.3 La distinción de los géneros: ética, ciencia, derecho, política

Tal vez se trata del problema de método principal que encuentra los comités de ética o de bioética, en todos los niveles, pero sobre todo cuando ocupan una posición elevada en la jerarquía político-social, tales como los comités nacionales e internacionales y cuando constituyen una fuente normativa importante. Estos comités están instituidos por poderes democráticos existentes. Participan en los procesos de decisión del poder legislativo. El problema radica en al interpretación de esta participación. Esta interpretación depende de numerosos factores, entre los cuales se encuentran la definición política de las funciones del comité, su constitución (la calidad de la pluridisciplinariedad y del pluralismo), las esperas provenientes de las instancias democráticas.

Un comité de ética no es un comité científico ni una comisión jurídica ni un comité de moral. Su misión propia es de información, de explicación, de análisis. Información del estado científico y técnico del problema, información relativa al derecho positivo (eventualmente) comparado, descripción de los dilemas éticos y de las posturas morales en presencia. Hacer explícitas y analizar argumentos y objeciones, y, en definitiva, anotar los puntos de acuerdo y desacuerdo. La finalidad de este trabajo no es otra sino ilustrar a las instancias democráticamente constituidas – parlamento, gobierno- cuya función es decidir. Describirlo como ayuda a la decisión puede ser engañoso, en la medida en que la constatación de desacuerdos argumentados importantes no facilita la tarea del legislador. Pero, precisamente, las conclusiones de un comité de ética debería permitir plantear claramente la pregunta prejudicial: es deseable legislar y, por lo tanto, hacer beneficiar de una posición moral de la fuerza pública? El peor de los errores o de las confusiones metodológicas para un comité de ética consiste en intentar reemplazar al poder legislativo. Esta confusión – formalmente

análoga a la de la Iglesia y el estado- es un peligro para la democracia. La asimilación de un comité de ética a una asamblea de sabios es imprudente. Cuando un comité de ética *unánime* (y no es difícil cultivar la unanimidad: basta con componer un comité de determinada manera o de tener, como principio, el consenso) reporta una opinión, esta está revestida de legitimidad específica –legitimidad *moral*- muy diferente de la legitimidad de una decisión política que expresa una relación de fuerzas, el predominio circunstancial de una mayoría sobre una minoría que se puede expresar y cuyo valor de las convicciones no se afecta por un voto mayoritario. Es diferente cuando un comité de ética pronuncia lo verdadero, el bien, lo razonable en unanimidad.

Como los problemas éticos son muy sensibles, existe la tentación para las instancias dirigentes de descargar en los comités de ética su responsabilidad política de decisión. Los comités de ética deben resistir a esta demanda, más o menos implícita. Esta resistencia es aún más difícil cuando exige virtud: existe la tentación entre los “sabios” de tomar parcelas de este poder en los parajes inmediatos del cual evolucionan.

En conclusión, una metodología sana invita a distinguir en lo posible, en el ejercicio de la bioética en los confines de la biopolítica y del bioderecho, el análisis ético, el juicio moral comprometido, el derecho y la política.

2.4.4 Los procedimientos de conclusión de debate

El problema de la conclusión de la discusión pone en evidencia toda la distancia existente entre el comité de ética y la comunidad científica positivista ideal. Un comité de ética está invitado a dar una opinión, generalmente en un plazo determinado. Como las discusiones de naturaleza filosófica son infinitas, un comité debe tener una metodología de conclusión de sus análisis y debates.

Formalmente, existen tres posibilidades: el voto mayoritario, el consenso, hacer explícito el disenso.

El voto mayoritario es un procedimiento de toma de decisión política que no aparece adecuado en el dominio de la ética, sobre todo si sólo conduce a retener la posición de la mayoría. Pero la noción cuantitativa de mayoría versus minoría, por sí misma, es inadecuada. En el campo de la ética, el número no es un indicio probatorio de valor superior. Pocos comités importantes funcionan según el principio de voto mayoritario.

El consenso parece ser la metodología más frecuente. Plantea numerosas inquietudes y parece estar justificada sobre todo cuando un comité se sitúa expresamente en el seno de un proceso de decisión o de ayuda de decisión, cuya finalidad última es la producción de leyes. Los problemas son los consensos forzados y aparentemente ligados a múltiples circunstancias que van desde la personalidad del presidente hasta la pugna de los miembros. El consenso con frecuencia es el resultado de un proceso de negociación y de discusión argumentada. Ahí donde las partes presentes no pueden entenderse, la única solución es dejar de lado el problema. En fin, las opiniones consensuales son generalmente de naturaleza pragmática, es decir que hay acuerdos sobre ciertas reglas y conclusiones pero no sobre las razones y las justificaciones que ya no se analizan ni se hacen explícitas. El procedimiento del consenso pragmático es un instrumento pacífico de decisión política indispensable y completamente estimable. Su mayor título de gloria es haber ayudado decisivamente a la elaboración de la declaración universal de los derechos Humanos. La pregunta es: es apropiada para el funcionamiento de los comités de ética a los cuales se les solicita explicitar problemas de valores y fines, no de preparar o de sustituir en las tomas de decisión política.

La tercera posibilidad es hacer explícitos los puntos de acuerdo y desacuerdo. La metodología más adecuada para lo que constituye la especificidad de los problemas de ética es la que permite aclarar el debate. En cuanto a los problemas tan fundamentales y antiguos como el sentido de la "buena vida", la jerarquía de los valores y los principios, los fines últimos del hombre, la representación de la naturaleza y de la sociedad, la relación con la muerte, con el nacimiento, con el otro. Etc., *no es anormal que se expresen divergencias insalvables. En*

este campo, posturas opuestas, argumentadas por ambas partes, pueden ser igualmente respetables. Esta tarea comporta sus propias tentaciones: la de economizar la discusión, contentándose con yuxtaponer posturas y opiniones. Este peligro es el del “disenso perezoso”. La discusión ética es exigente: requiere que uno sea capaz simultáneamente de defender sus propios valores y de entender al otro, con la consecuencia de poder ser conducido, con toda lealtad, a abandonar o a modificar las posturas iniciales. El respeto de los disensos no se opone a la esperanza ni a la voluntad de entenderse. Solamente duda de los entendimientos ficticios y de los consensos forzados, conforme a la libertad y a la probidad que deben inspirar la tarea ética.

2.4.5 La escisión de la conciencia moral y ética

La práctica de la discusión pluralista postula una especie de escisión de la conciencia moral, es decir la capacidad de tomar distancia con respecto a las propias convicciones. No pide que se renuncie a los valores y presuposiciones, sino que postula que uno esté dispuesto a hacerlos explícitos, a entender las objeciones y a argumentar en consecuencia. Implica la conciencia del hecho de que no hay “valores en sí, absolutos” es decir “fuera de discusión y fuera de evolución”, todo valor es histórico y social: fue inventado, preconizado y comunicado, eventualmente, de generación en generación por grupos humanos. La práctica de la discusión pluralista supone, en cabeza de sus actores, a la vez convicciones fuertes y la capacidad de distanciarse, de relativizarlos. Es indisociable de una sensibilidad tolerante y de un sentido de la apertura que permite la confrontación de los puntos de vista con la preocupación de concluir la mejor solución, común cuando esto es posible.

2.4.6 La ética procedimental y pragmática

El tratamiento de los problemas éticos en medio pluralista con frecuencia se califica de procedimental. El enfoque procedimental consiste en determinar *cómo* se puede llegar a una conclusión sustancial legítima desde el punto de vista ético sin prejuzgar esta al comienzo del procedimiento. Este enfoque es

metodológico; es un tipo de tecnología del explicitar y de la decisión. Es particularmente adecuada en los contextos multiculturales, moralmente heterogéneos, en el seno de los cuales ninguna posición moral sustancial (ninguna axiología o deontología determinadas) es legítimamente dominante para ofrecer una solución unívoca universalmente aceptada. El procedimiento exigirá, especialmente, que los problemas sean tratados con base en una información tecnocientífica completa, de una descripción de la situación jurídica (llegado el caso, comparada en el plano internacional) y de una descripción libre e igualitaria en donde todos los interesados son invitados a expresarse, sin coacción (lo que no significa sin deseo) de consenso ni de voto de la mayoría en el momento de la conclusión del procedimiento.

El enfoque procedimental con frecuencia va de la mano con el pragmatismo, una de cuyas características es, precisamente, el interés por un acuerdo “operatorio” sobre reglas y procedimientos que permiten seguir actuando, de hacer y de decidir sin que se requiera entendimiento sobre las razones, fundamentos o justificaciones individuales y comunitarios del acuerdo operatorio.

Es evidente que el enfoque pluralista y procedimental no satisface los diversos defensores de morales sustanciales, fundamentalistas o integristas, invitados a relativizar su fe absoluta en sus “verdades” o a salirse del debate y aislarse en comunidades morales más o menos herméticamente cerradas e inevitativas. Mientras que estos aislamientos permanezcan no violentos, la posición pluralista y procedimental puede reconocer su existencia, incluso su valor propio, en tanto que formas de vida humanas legítimas. Puede aparecer un problema cuando estas formas de vida incluyen, en su seno, prácticas juzgadas bárbaras y provocan en sus miembros sufrimientos excesivos, incluso “consentidos libremente”, es decir banalizados por la aculturación tradicional.

Pero existen dificultades más internas en el ejercicio mismo del pluralismo. La más citada es la amenaza del *relativismo*, a veces llamado “postmoderno”. Esta objeción procede de un malentendido. El que participa en el debate pluralista no afirma que todas las actitudes morales, todas las creencias y

jerarquías de valores “sean lo mismo” o “sean válidas”. Al contrario, defiende y argumenta a favor de sus propias convicciones, pero no descarta la eventualidad de que el otro puede enseñarle alguna cosa que puede modificar su punto de vista. Además, en presencia de posiciones morales (provisionalmente) completamente irreducibles, reconoce que estas posturas –por más diversas que sean– no están sin justificación, incluso si las presuposiciones (por ejemplo, tal concepción del hombre o de la naturaleza o del origen del mundo) que las apoyan le parecen irracionales. El pluralismo invita a reconocer la legitimidad de las reivindicaciones de los extraños morales así como su confrontación pacífica.

Una objeción más seria es el temor al *fin del debate público*. Se asocia al defecto del debate pluralista que hemos llamado “disenso perezoso”. El riesgo es verter definitivamente en las esferas de la decisión privada, individual y comunitaria todos los problemas para los cuales no se puede lograr el consenso. El problema desaparece del espacio público, cesa de ser controvertido y, eventualmente, de suscitar problemas políticos y sociales. Los ejemplos son numerosos: el problema de la eutanasia y del aborto son algunos de ellos. Una vez abandonados a la decisión privada, estos problemas que reflejan dilemas éticos auténticos como lo indica su falta de solución en el debate pluralista prolongado y serio, pueden ser tranzados siguiendo motivaciones personales y en contextos vaciados de cualquier consideración moral y dejados al arbitrio de las pulsiones individuales, lejos de cualquier conciencia y reflexión éticas. Si bien la ausencia de consenso es totalmente comprensible y si bien el respeto de las autonomías personales es totalmente loable para una serie de problemas bioéticos, la suspensión del debate y la decisión de convertirlos en problemas privados puede conducir a prácticas “inconfesables”, las cuales todos los actores del debate pluralista, por diferentes que sean, las juzgarían públicamente como inaceptables. Parece razonable no considerar muy rápidamente que la ausencia de consenso al cabo de un debate pluralista significa que el problema puede abandonarse a las esferas privadas. Con frecuencia es conveniente que el debate se pueda retomar e incluso esta reconsideración debería estar prevista después de la conclusión no consensual provisional del debate, sobre todo cuando la

ausencia de consenso se observa en el marco de una situación (social, cultural, económica, de desarrollo tecnocientífico) determinada y susceptible de evolucionar.

3. CONCLUSIONES

Mis reflexiones han seguido un camino que va desde el exterior al interior de la bioética, conservando de un extremo al otro, la referencia a la problemática del conflicto y a la resolución no violenta de los conflictos. Primero, con el pretexto de una análisis periodístico de B.H. Lévy, describimos el horizonte postmoderno de los conflictos contemporáneos y caracterizamos esta postmodernidad por la contingencia, la complejidad y la técnica. Nuestra hipótesis es que la bioética es una expresión particularmente significativa de la postmodernidad y que, en consecuencia, los principios, los valores y los métodos bioéticos ayudan a aclarar y a resolver los problemas de la civilización postmoderna. En esta perspectiva, expusimos primero como la bioética invita a reaccionar a la precariedad asociada con la contingencia. Esta reacción se inspira en un principio de vulnerabilidad y observa una ética de preocupación por el otro (*care ethics*) respetuosa de la alteridad y de la autonomía. Después describimos ampliamente la naturaleza de conflicto de la bioética misma, la cual reacciona a la complejidad tecnosimbólica del mundo postmoderno y reflejando en el seno de ella misma esta complejidad bajo la triple forma de la multidisciplinariedad, del pluralismo y de los grupos de interés. Pero la preocupación propiamente bioética radica en la voluntad de resolver estos problemas y conflictos de manera no violenta. En la última parte de nuestra exposición, indicamos cierto número de aspectos de la metodología bioética en el sentido de la gestión y solución pacífica de los diferendos. También subrayamos la naturaleza evolutiva de los problemas, los cuales no se pueden resolver en normas definitivas y absolutas; la importancia y los límites del ideal científico de resolución de los conflictos; los riesgos de confusión entre la ética, la ciencia, el derecho y la política; las formas de concluir una discusión ética auténticamente plural; la importancia, para este fin, de un enfoque procedimental y pragmático. No negamos las dificultades y los problemas.

Enfin, no olvidemos que existe un preámbulo para toda metodología de resolución no violenta de los conflictos. Este preámbulo se basa tanto en la voluntad como en la razón de los actores de todo conflicto. Este preámbulo es la *buena voluntad*. La buena voluntad, que remite también a Kant, no debe confundirse con la simple bondad o gentileza. Exige estar iluminada por la razón, incluye una dosis importante de realismo, considerar el principio de realidad. Ahí donde el conflicto permanece armado y violento, la buena voluntad seguramente está desfalleciente en la cabeza de uno o de varios de los actores del conflicto. Las causas de este desfallecimiento son múltiples y oscuras. Pueden ser circunstanciales, como la falta de confianza o de información. También son más profundas, enraizadas en la naturaleza y en la historia humanas, en las caras sombrías de la libertad. La lucha contra los desfallecimientos de la buena voluntad y contra sus causas siempre debe retomarse; es una lucha sembrada de obstáculos, porque, con frecuencia, los que la conducen se ven tentados, para triunfar –y no solamente para defenderse– a recurrir a los mismos medios, a las mismas armas que utilizan las fuerzas que ellos combaten.

VIOLENCIA Y CIVILIDAD

*Marcelo Palacios**

Autoridades académicas, Profesores, Sras. y Srs:

Antes que nada quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad El Bosque y en particular al profesor Dn. Jaime Escobar por su amable invitación a este importante Seminario; también a la esposa del profesor y a sus colaboradores, por su exquisito sentido de la hospitalidad y por su eficacia durante estos encuentros. Gracias igualmente a todos los asistentes por su profunda implicación en la temática de un Seminario pionero como el presente, al que acudimos con disposición plenamente constructiva.

Les traigo además un cordial saludo de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), con la que algunos de ustedes mantienen una fructífera relación.

Oí en cierta ocasión que “la Patria es allí donde nos quieren”. Esa es mi sensación al hallarme en Colombia intercambiando criterios con vosotros, y espero que un día no lejano todos los colombianos disfruten, especialmente los más desfavorecidos, del bienestar que merecen. El bienestar es “estar entre bienes”: la paz, el trabajo, la atención a la salud, la educación, la seguridad, el respeto a la identidad cultural, a la mujer, a la infancia y a los mayores, la cobertura suficiente de los requerimientos personales familiares y sociales, el

* Fundador de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI). Presidente del Comité Científico. C/ Cabrales 48, 1º 33201 Gijón ESPAÑA. Tfno: 00-34-98-534-81-85. Fax: 00-34-98-535-34-37. E-mail: bioetica@sibi.org

disfrute de un medio ambiente conservado, etc.. Les deseo esos bienes y otros de todo corazón, y que el pueblo de su antiguo y hermoso país deje de sufrir.

En lo que llamaría una conversación con vosotros, no me referiré a la situación de conflicto en Colombia, por consideración a quienes aquí presentes tienen autoridad para hacerlo, y por vetármelo mi escaso conocimiento de los hechos. Haré una aproximación antropológica y evolutiva de la violencia, según lo entiendo, y otras consideraciones al caso. No obstante, y por lo escuchado estos días, permítanme previamente una breve consideración sobre la afirmación de que constituimos una “sociedad de riesgo”, y algunos apuntes acerca de la Bioética.

Se debe a Ulrich Beck y encuentra valedores, el concepto “sociedad de riesgo” para calificar la sociedad que formamos y en que nos toca vivir, como si el riesgo fuera algo esencial, inherente a ella y nos halláramos ante un estigma irreversible e imposible de erradicar. No es de recibo tal aseveración, como tampoco es admisible, sin más, que la sociedad así llamada sea el efecto de la ciencia y la tecnología en el tránsito hasta nuestros días desde la sociedad industrial. “La ciencia y la tecnología -lo afirmó el Nobel Francois Jacob- no construyen templos ni tumbas”, esos los hacemos los hombres con nuestros egoísmos, abusos, desmanes, servidumbres y connivencias. La ciencia y la tecnología son buenas o malas en razón de cómo se utilicen, no en sí mismas, de modo que la tesis de la sociedad de riesgo falla por acomodaticia al excluir a quienes provocan el riesgo y remitirla al abstracto de la ciencia y la tecnología.

Hay que afirmar rotundamente que son algunos de los protagonistas sociales efectores (poderes políticos, científicos, confesionales o económicos, grupos ideológicos, individuos) los que al manejarlas arbitrariamente, con sus actividades, comportamientos e intereses exponen y condicionan a la sociedad con riesgos de mayor o menor gravedad, incidencia y transcendencia.

En consecuencia, evaluando la conducta del ser humano y no los peligros que pueden acaecernos debidos a causas naturales, lo que en realidad somos es

una “*sociedad sometida al riesgo*” (entendiendo aquí la sociedad como la humanidad entera), y ocurre así porque los *responsables* (más bien irresponsables) de esta situación operan a su conveniencia y sin tener en cuenta el interés general. De ello se colige que es deber y obligación de todos desenmascarar a esos responsables y arbitrar, a través de los cauces legitimados, los mecanismos de actuación precisos para prevenir la amenaza o impedir el hecho consumado dañoso. Dado que tales riesgos se derivan de comportamientos antisociales demostrables es obvio que pueden ser evitados, ante todo con una actitud ética (bioética en determinados asuntos) en los distintos ámbitos de acción civil, y en su caso con mecanismos democráticos legales y eficaces de control e intervención.

En cuanto a la Bioética, tema que mañana trataré ampliamente en la Universidad de Antioquia, en Medellín, es un fenómeno cultural que tiene sus orígenes en las conocidas publicaciones de 1970-71 de su “padre” e impulsor Van Rennselaar Potter (EE.UU.).

Entiendo hoy en día la Bioética (del griego *bios*=vida, *ethiké*=moral) como “*la disciplina que se implica universalmente, desde diversos enfoques y de forma comprometida -a ser posible, anticipadamente-, en todos los problemas que se derivan o pueden hacerlo de las aplicaciones de la ciencia y la tecnología sobre el bios (la vida en general, y muy especialmente sobre la vida humana), con el propósito de ayudar a impedir su uso abusivo*”; o lo que es lo mismo, “*la disciplina encargada del análisis de los usos y avances de las biociencias y sus tecnologías, para establecer orientaciones éticas aplicables que concilien su utilización con el máximo respeto a la dignidad del hombre y a la conservación del medio ambiente, las especies y la naturaleza*”.

La Bioética es una disciplina de valores y conductas. Sobre los primeros, la Bioética incorpora y representa los elementos éticos racionales suficientes y aceptados para proteger la dignidad humana y los derechos que de ella se derivan. La defensa de esos valores se traduce en conductas o comportamientos también indispensables: *autocrítica, heterocrítica, objetividad* como reflejo de

la *verdad* (he repetido muchas veces que la auténtica Bioética no quiere patrimonializar la verdad, le basta con que se respete), *responsabilidad, equidad, autonomía o autodeterminación* (desbaratando la *falacia de la autonomía*, ese proceder aparente que la defiende de manera altisonante, pero llegado el caso la teme y la bloquea), y la *toma de decisiones* civiles (*dirimencia*) con base especialmente en la *participación, el dialogo y el debate público*.

La Bioética, en definitiva, se ha ido consolidando como una filosofía existencial pragmática, la *Cultura Bioética*, preocupada por la Humanidad y la Biosfera y caracterizada por ser:

- *Civil*, con criterios de racionalidad y procedencia, y por ello laica y sin condicionantes confesionales o partidistas.
- *Social*, al servicio del individuo y del interés general. Ello presupone que sea: a) actual; b) práctica, lo que denomino “Bioética a pié de obra”, es decir, pragmática y efectiva; c), activa, pues si la ciencia y la tecnología resultarán positivas o negativas en función de cómo las usemos, “la Bioética no puede permanecer neutral”; al contrario, desde el activismo intelectual y pacífico cuyo mayor exponente es el debate público, ha comprometerse en sus deliberaciones y orientaciones; d), antiviolencia, decidida a perseguir y anular cualquier clase de violencia, incluidas las que la ciencia y la tecnología pudieran ocasionar. Por lo demás, debe servir al enseñante, a la política, a la sociedad en general, etc. desde una rigurosa *independencia* y sin dejarse desnaturalizar.
- *Convivencial*, y por ello, consensuada, transterritorial y transcultural.
- *Universal*, intercomunicada, cooperativa, aunque las diferencias entre culturas y tradiciones y los intereses en liza condicionen en ocasiones tal objetivo.
- Con un *lenguaje propio*, transitorio por la transformación temporal de los hechos, definido por: a) tener un alcance global; b), configurar su espacio y contenidos peculiares; c), ser ante todo producto de la disección dialéctica continuada; y d), formularse con claridad y a tenor de quien lo recibe (lenguaje bioético básico o especializado).

Los *objetivos* de la Bioética se dirigen a armonizar los derechos humanos con las aplicaciones de la ciencia y la tecnología, y al logro del *bienestar* de los individuos y las sociedades que constituyen, estar entre esos bienes y vivirlos de la mejor manera posible y sin discriminación alguna, aspirando, en suma, a la *humanización de las ciencias y las tecnologías*. Tal es el sentido de la *Declaración Bioética de Gijón* (parágrafo 1.), dada a conocer durante el I Congreso Mundial de Bioética celebrado en esa ciudad española en junio de 2000: “las biociencias y sus tecnologías deben servir al bienestar de la humanidad, al desarrollo sostenible de todos los países, a la paz mundial y a la protección y conservación de la naturaleza; lo que implica que los países desarrollados deben compartir los beneficios de las biociencias y de sus tecnologías con los habitantes de las zonas menos favorecidas del planeta y servir al bienestar de cada ser humano”.

Añado, para finalizar esta aproximación:

- La Bioética *no se inventa, no es un diseño de despacho* con ínfulas de categoría, para difundir cual si fuera su fundamento único. Por el contrario, esa apasionante tarea que es la construcción permanente de la Bioética brinda una oportunidad única: la de *elaborarla y estructurarla paulatinamente y con la participación de todos* (sin endogamias ni exclusiones), no solo de unos pocos (grupos, individuos) ni con la adjetivación particular que sirva antes que nada a sus intenciones y cálculos. Quiero decir que no puede pretenderse una Bioética fragmentada, sea jurídica, médica, biológica, religiosa etc., puesto que la Bioética son todas ellas o no es. Cuantas más disciplinas se incorporen la Bioética, tanto mejor; por supuesto, no para calificarse a sí mismas y establecer mas o menos subliminalmente su territorio concreto, sino para configurarla como un todo afronterizo, global y en expansión. Quien pretendiera amañar tal territorio desde su particular visión andaría a la búsqueda de otra cosa distinta a los fundamentos y objetivos de la Bioética, y lo ético será que se aleje de ella antes de parasitaria o revise sus intenciones para compartirla sin alibíes.

- *No hay problemas de la Bioética*, como en ocasiones se asegura, salvo los que artificiosamente le asignemos. La interdisciplinaridad y pluralismo del cuerpo bioético son a veces tenidas por uno de esos problemas, cuando, al contrario, son una *gran ventaja*. Haber conseguido con innumerables aportaciones y actividades que la Cultura Bioética se haya consolidado por muchos lugares del mundo como cauce público, intelectual y ético de encuentro y deliberación de disciplinas, materias y opiniones diferentes, supranacionales y transculturales, es un *logro sociocultural* muy infrecuente y, sobre todo, de excepcional relieve, hasta el punto que se ha convertido en un *instrumento civil* de primer orden e importancia: su influencia en el siglo actual será tan necesaria e indiscutible que no dudé tiempo atrás en calificarlo como el *Siglo de la Bioética*.

En resumen, lo que hay son problemas que la ciencia y la tecnología trae consigo y a los que la Bioética contribuye a dar solución (o lo pretende).

- He de reiterar mi valoración positiva del *consenso* cuando sea necesario, entre otras razones porque, de un modo u otro, forma parte de nuestras relaciones cotidianas convivenciales. El consenso bioético pone a prueba el talante y la voluntad de entendimiento para un fin o fines de interés común, es el resultado una disposición tolerante y solidaria en la que las partes ceden algo propio para que gane y se haga realidad el producto social esperado.

CULTURA Y VIOLENCIA

La Humanidad somos todos, los hombres primitivos y los cultivados, y en la conducta común damos la medida social de nuestra especie. La Humanidad es un colectivo cuyos éxitos (¿el progreso?) y fracasos (¿la regresión?) no lo son tanto individuos concretos como de toda la población, y, muy especialmente, en su reciente historia.

En la evolución del hombre, junto a su acervo genético intervinieron básicamente el *medio ambiente* y el *desarrollo cultural*. En el terreno físico hay grandes misterios que no han aclarado la genética molecular o de poblaciones, la inmunología o la datación de fósiles con isótopos radioactivos -entre otras disciplinas y procedimientos- aunque se avanza en el desciframiento de los enigmas pendientes. Metidos ya en el terreno cultural, *la violencia* fue el motor evolutivo primordial del hombre, y si la traigo aquí no es para que sirva de antemano a una hipótesis cogida al vuelo, sino por ser la más destacada protagonista de nuestra evolución, una protagonista perenne y advertible siempre en sus manifestaciones, a veces cruentas (desde sus albores el hombre no ha cesado de matar), otras sólo aparentemente pacíficas y cívicas (por lo que sabemos del hombre histórico, nunca ha dejado de mentir).

La violencia no pertenece a la naturaleza del hombre, se instaló en nosotros desde que el australopitecino superó evolutivamente al simio y la agresividad innata fue quedando supeditada a la cultura técnica. Desde entonces la violencia es un denominador común en nuestra existencia, sin interrupción hasta ahora.

El ser humano es un ser territorial y social, y como distintivo de otros animales *está dotado para el ejercicio de la razón* (para Adam Smith "lo que nos hace hombres es el dinero, pues no existe otro animal que lo utilice", aunque siguiendo esa broma también podían hacernos hombres, por ejemplo, el cepillo de dientes, el disco compacto o el bolígrafo). En el pasado remoto los antecesores vivieron periódicamente en hábitats reducidos y constituyeron sociedades marcadamente endogámicas de grupo o clan; el homo histórico ocupa ya un territorio universal, muestra una gran diversidad y configura una sociedad supuestamente integral, pero solo supuestamente. Su violencia cursó de modo análogo: focal en sus principios, es hoy genérica, sin fronteras, casi cósmica.

El hombre es el único *animal cultural* del globo terráqueo, y durante su evolución reflejó tal condición en las conductas. La cultura es la obra del proceso consciente de la Humanidad, aprendida, recopilada y transmitida a lo largo de su transcurrir; es la herencia social del *homo*, su memoria colectiva y su correlato.

Cuando sus hechos no se recogieron, se perdieron para siempre, no son historia o biografía, de ahí que nada o muy poco sepamos de las culturas así desaparecidas. Desde los homínidos prehumanos y hasta nuestros días el hombre es el exponente único y paradigma de la auténtica violencia, la cultural.

La cultura evidenciable apareció hace unos 4,5-2,5 millones de años, cuando los primeros homínidos fabricaron lascas al golpear la piedra. El ancestro fue percibiendo que si los dientes y las uñas herían o mataban también lo hacían las ramas caídas de los árboles, los palos, los huesos secos, las cornamentas, los largos colmillos de los animales muertos y las piedras, y su encéfalo primitivo imitó y acopió conocimientos y experiencias. Impelido por una información acrecida y una existencia gravosa, al fin intuyó como encontrar los medios para que la pelea le fuera más favorable e inventó útiles de lucha y de caza (a fin de cuentas una forma de lucha), que compensaron paulatinamente su inferioridad. Fue al inventar el *australopitecinol habilis* rudimentarios útiles golpeadores, cortantes y punzantes trabajando piedras, cuando el antepasado, erguido ya, morfológicamente más semejante a nosotros y con un encéfalo de casi 500 c.c., emprendía la inicial, crucial, de sus singladuras culturales. Por aquellas épocas se desencadena y acelera la evolución hacia el hombre, con algunos hechos llamativos:

- 1) desde la producción técnica de las lascas *nuestra especie no ha dejado de fabricar y perfeccionar herramientas y armas*, cuyo empleo acompaña sin intermitencias su evolución.
- 2) las armas técnicas, vinculadas estrechamente a la lucha, el poder y la muerte, son símbolos y medios de la violencia cultural (como o son las utilizadas últimamente con la mayor eficacia destructiva: el lenguaje y las armas psicológicas). Su producción corre pareja con el llamado progreso; la investigación en las industrias armamentísticas aérea, acuática o terrena es un puntal básico del conocimiento moderno y de la violencia acompañante.

Los instintos del hombre, ligados a la herencia genética transmitida a lo largo de cientos de miles de años, residen principalmente en zonas límbicas e

hipotalámicas del cerebro antiguo o arquicortéx, el que proviene sin apenas evolución del de los reptiles, y expresan con la *agresividad* una de sus reacciones más viejas. En esas estructuras casi empantanadas del SNC se producen las descargas involuntarias más primitivas, originadas por las necesidades (hambre, sed, etc.), la sexualidad o el temor (huida, pelea, defensa).

Si el hombre ha explicitado y asumido culturalmente unos *atributos* (con la dignidad como exponente troncular) y unos valores humanos o humanizantes (los derechos a la vida, a la libertad, a la igualdad, a la justicia, a la seguridad, a la intimidad, etc.), su lesión intencional (corporal, psíquica o social), con independencia de su grado e intensidad o del gradiente de las sustancias que contribuyan a ello, es irremisiblemente un acto violento. Cualquier forma de violencia lo es por sus componentes propios: la aceptación consciente (la «toma de conciencia») del hecho y el perjuicio que éste ocasiona; de modo que la *intencionalidad* del raciocinio (como proveedor de unos valores humanos a los que deberían oponerse la intencionalidad citada y sus efectos) o su anticipación, y el *daño* sobre aquellos atributos y valores, son los requisitos para definir la agresión como violencia, al ser esta distintivamente cultural. La violencia concierne a la Humanidad, y no se trata de un fenómeno ocasional sino de ejecución permanente, y no deja de ser violencia cualesquiera que sean los motivos con que se intenten justificar sus incidentes o el significado y legitimación intra o transculturales que quieran dársele.

En suma, *la violencia es la agresividad instintiva dirigida al daño y atizada por el raciocinio del hombre, y en su elaboración o aplicación es una conducta cultural irracional.*

La evolución del hombre está profusamente regada de sangre. Así ocurrió, y así ocurre en grado sumo.

Sin sospecharlo siquiera, al causar las lascas, y sobre todo la porra o el hacha tosca con las que mató, aquel *homínido faber*, creador y productor de industria lítica, irrumpía en la cultura de la violencia, que, diversificada y

perfeccionada con el paso de los años, acompañaría a sus descendientes hasta nuestros días; abría así el camino de lo que tras un largo recorrido por los tiempos sería un complejo universo, la *cultura*, asombrosa y antinómica en sus exteriorizaciones.

La violencia, la heroicidad y el asesinato son categorías de la Etología que desconocieron nuestros ancestros. Eran cazadores y presas a la vez, rivalizaban en la lucha y sus exigencias básicas de supervivencia, alimento, agua y territorio les imponían matar, sin ningún apriorismo moral o jurídico, en una actitud vital de pelea sin cuartel no sujeta a las denominaciones, los principios, las leyes o los acuerdos internacionales con los que el homo moderno se intenta proteger. Es comprensible, por lo tanto, que las principales motivaciones «lógicas» (¿por qué «prelógicas», como a veces se dice?) de su existencia se proyectaran en la fabricación de armas y en el aprendizaje de técnicas eficaces de violencia (el hombre “civilizado” mata por los mismos u otros motivos y no se le tilda de asesino porque practique la caza, abata a los animales o vegetales sistemáticamente -fines deportivo, alimenticio, industrial, etc.-, sacrifique a otros hombres en legítima defensa o lo haga en las guerras -fin político- o al aplicar la pena de muerte; de héroe, en muchos casos, sí).

Esa violencia que ayudó al ancestro a vencer las dificultades, le dio hegemonía y confianza en si mismo, y le motivó a conocer y colonizar sobre hábitats cada vez más extensos y variados. En su competencia vital el ancestro tuvo que alimentarse y protegerse para sobrevivir. *Saber dañar o matar* con eficacia a sus enemigos intra o extraespecíficos fue su principal poder. La tecnología de la madera, del hueso o lítica (*choppers* o guijarros, lascas, cuchillos, punzones, martillos, mazas o hachas de mano y después con mango, bifaces, martillos, lanzas, lanzaderas, flechas, el bumeran y otros instrumentos y armas que fue creando y perfeccionando), hicieron la pelea desigual entre iguales y hasta con los más fuertes, volcándola a su favor -más aún tras la consecución del lenguaje y la posesión y producción del fuego-, aliviando su vida todavía marcadamente salvaje, espoleando su cerebro y cincelando su razón.

La creatividad lleva a la superación, de modo que la cultura técnica hizo evolucionar rápidamente al animal cada vez más humano, hoy aún en algún rellano del tramo vestibular de ese camino inacabado. Las manos multifacéticas fueron las extraordinarias mediadoras de la mayoría de sus actos creativos y el tamiz de su sensibilidad y sus relaciones. Llegados a nuestro tiempo, apilada en los legajos de su memoria la cultura es el dispositivo básico del hombre. Con ella, junto a una espiritualidad desemejante y sin fronteras imaginables, despliega toda su violencia, convencional, deplorable, virulenta y evocable hasta la saciedad.

Como el raciocinio de donde proviene, la creatividad se muestra dual, con una cara positiva y otra negativa. Decisiva en cada época, concentrada progresivamente en la fabricación de armas y artificios, dio paso también a la construcción de viviendas y, por último, al arte, mientras el hombre desarrollaba su pretérita inteligencia y pudo disponer del prodigioso lenguaje (especialmente de la escritura, cuya entrada en liza demarcó una inflexión de importancia mayúscula). En adelante, el hombre materializó las potencialidades de su anaquel creativo, las ideas sociales, políticas, artísticas, filosóficas, religiosas, científicas y técnicas. En pleno Neolítico, en pugna por el territorio, el agua, el grano, el ganado y la riqueza, organizó su más necia estrategia: **la guerra**, locura de dominio y amargura.

Nuestros precursores eran animales que, con la inteligencia humana y la creatividad naciente, se convirtieron en el animal que, con asiduidad, recondujo su agresividad innata a la violencia. Conduciéndose necesariamente en la caza y la lucha, el ancestro se especializó en las artes que causan la muerte. Es obvio que esta especialización resultó determinante, pues sin la violencia, técnica e instrumental sobre todo, nuestros predecesores no habrían evolucionado hasta lo que somos; con la violencia recogimos y manifestamos un hábito indisociable, y el que más prodigamos. A mi entender, cualquier análisis retrospectivo o actual de grupos humanos sin tener a la violencia en cuenta se desenvuelve en un excursus erróneo; por otra parte, la búsqueda de la violencia fuera del hombre cultural es un viaje epistemológico infructuoso que no vale la pena.

Así pues, constatando que los precursores fueron ininterrumpidamente violentos durante varios millones de años no habría de sorprendernos que los sucesores lo sigamos siendo. *Lo incomprensible es que el raciocinio no haya servido para desprendernos de nuestro comportamiento más indigno, sino para reiterarlo y ampliarlo hasta límites que, por su brutalidad o sutilidad, ya sobrepasan lo concebible.*

Abundando en la tesis principal, *si la violencia fue el motor primordial de nuestra evolución, para convertirnos realmente en seres humanos tendremos que erradicarla de cuajo.* Resulta paradójico, pero no hay otra conducta para lograrlo.

* * * * *

Paleontólogos, antropólogos, etólogos, ecólogos, genetistas, biólogos, bioquímicos, físicos, geólogos, arqueólogos, etnólogos, matemáticos, astrónomos y otros especialistas en diversos aspectos sobre los orígenes del Universo y de la vida, de la evolución de las especies y de las civilizaciones, aportan diversos enfoques desde tales materias. Como las ciencias no son estancias impenetrables ni extemporáneas sino bienes a compartir de los que podemos valernos para informarnos o formarnos, la panorámica con que contemplo la evolución del hombre siguiendo sus huellas desde la prehistoria es solamente el soporte para el planteamiento principal, a saber, el recordatorio de la violencia que acompaña indefectiblemente a la evolución humana. Y tratándose de la violencia se desvanece toda osadía por mi parte; como cualquier hombre, convivo con ella, la conozco, la sufro (y tal vez la propicio, contra mi deseo) y puedo -debo, más bien, y así lo hago- sopesar las que estimo sus causas y consecuencias.

Se ha intentado relacionar el comportamiento violento o criminal: con la concentración de neurotransmisores en el cerebro (la disminución de los niveles de serotonina -que puede medirse en el líquido cefalorraquídeo a través de su

producto metabólico, el ácido 5HIAA- y la elevación de los de dopamina o de las catecolaminas, cortisol, vasopresina, noradrenalina o norepinefrina, ésta demostrable con las excreciones de sus residuos, la tiramina y la normetanefrina), o con la de determinadas sustancias del organismo (el descenso de la glucosa -hipoglucemia- y de progesterona en la fase premenstrual, y el aumento de testosterona); con el raro patrón cromosómico XYY; con un gen mutado y defectuoso del cromosoma X que codifica la enzima MAO A (monoaminooxidasa A), encargada de controlar los niveles celulares de los neurotransmisores citados; con la producción de la proteína alfa-CaMKII; o con la forma del cráneo (tesis de Lombroso) o de las orejas (tesis de Gradenigro), por hacer algunas citas, algunas de ellas con planteamientos absurdos. Con esta metodología se buscan seres específicamente violentos para clasificar sus signos, síntomas o estigmas definitorios, o el trastorno de algún gen y sus funciones, desconociéndose o estimando aparte que la raíz de la violencia está el medio ambiente cultural que constituye nuestra especie. De modo que, sin menoscabo de que el comportamiento individual violento sea un microcosmos nada desdeñable, por las razones ya expuestas lo que ocupa especialmente nuestra atención es el análisis de la violencia masiva, tramada por una parte de la Humanidad y con su beneplácito.

La violencia, dijimos, es conducta exclusiva del hombre, tiene su germen y caldo de cultivo propios (la cultura) y un cúmulo de nombres y apellidos. Si los léxicos y diccionarios de todas las lenguas están saturados de calificativos sobre el hombre violento, es porque tales hombres existimos; si hemos establecido moral y legalmente los derechos humanos, es porque los violentamos y precisamos; si las normas fijan faltas, delitos y sanciones, es porque faltamos o delinquimos y debemos pagar las penas; si proponemos principios éticos, es para proveernos contra la maldad irrefrenable. En consecuencia, no invento los sustantivos (pobreza, inedia, analfabetismo, dominio, abuso, mentira, odio, guerra, exterminio, conminación, chantaje, extrañamiento, delincuencia, corrupción, racismo, *ecobiocidio*, contaminación, etc.) ni los adjetivos (criminal, horrendo, detestable, abyecto, falaz, etc.), ni me propongo temerariamente enumerarlos, aunque estarían de más si nuestra conducta fuera auténticamente

racional. Pero nos hallamos muy lejos de ser un dechado de virtudes, a las que más bien hemos de buscar con lupa, laboriosamente, entre los rescoldos de la entronizada civilización.

Ya que inunda cualquier rincón y habla por sí sola, resultaría ocioso entrar en inoportunas disquisiciones semánticas o pedagógicas sobre la violencia. Consecuencia cultural de las relaciones entre los hombres y de éstos con la Biosfera, es una expresión intencionada de ejecución destructiva (daño psicofísico, muerte, exterminio) que no deja de serlo por lícitas que sean las motivaciones con que se intente justificar. Más que nunca, es hoy una conducta irracional contrariante de los atributos y valores superlativos que generosamente nos hemos asignado como exclusivos, a la que, porque hay todos los tipos de violencia que pensar podamos, hemos de considerar con letras mayúsculas.

La mundialización y hondura de la violencia saltan a la vista, con la contundente violencia ideológica a la cabeza. Para ponerlas de relieve huelgan las pesquisas minuciosas o los comentarios tremendistas. En el semillero de dislates que fluyen sin pausa hay botones de muestra de su exorbitante magnitud, que sacuden con insufrible desazón los sentidos aún receptivos al asombro y debieran provocar la máxima repulsa.

Se muestran aquí (demostrados ya lo están) algunos de los innumerables descomedimientos que perpetramos y toleramos, y para mayor abundamiento se remiten los pormenores a los registros especializados de filmotecas, bibliotecas y hemerotecas. Otra pretensión, además de innecesaria resultaría imposible de cumplir; innecesaria, en cuanto a la confirmación de los hechos violentos del hombre, pues se tienen en la vecindad o se difunden cada día por los medios de comunicación y son difícilmente superables por el ayer historiado o protohistórico; imposible, porque el listado numeral y nominativo de los desafueros nunca podrá ser inventariado con fidelidad y escapa en su desglose a este recordatorio grosso modo, que no a su intención crítica.

¿Por dónde empezar la crónica de los espantos?. ¿Por el ayer de los tomos silenciosos?. ¿Por algunos de los palpitantes ejemplos actuales?. ¿Por el exter-

minio de la vida humana y de las demás especies?. ¿Por el veto a las libertades civiles, políticas o sindicales, las represiones masivas, las emigraciones forzosas, las violaciones psicofísicas, el maltrato de la mujer y la infancia, los experimentos no consentidos en las personas, el racismo y la xenofobia, la degradación de la biodiversidad y la naturaleza ?. ¿Por las estúpidas guerras y conflictos (cito algunos solamente) mundiales o de Europa (ex-Yugoslavia, Moldavia, España, Ulster, Alemania, Irlanda, Ucrania, Chechenia), de Africa (Ruanda, Somalia, Sudán, Liberia, Sudáfrica, Angola, Burundi, Zaire, Sierra Leona, Argelia), de América (México, Ahití, Guatemala, Nicaragua, Perú, Brasil, Colombia), de Asia (Afganistán, India, Pakistán, Kurdistán, Israel, Palestina, Líbano, Turquía, Arabia Saudí, Irak, Yemen, Sri Lanka, Indochina, Corea, Vietnam, Camboya, Indonesia, Cachemira) o de Oceanía?. ¿Hablamos de los ejércitos oficiales descontrolados, de las organizaciones y los grupos violentos, de los asesinatos políticos, del terrorismo de Estado, de los golpes militares con miles de desaparecidos, de las ejecuciones extrajudiciales y de las coacciones y salvajadas; de los totalitarismos, fascismos, integristas, reaccionarismos, puritanismos o separatismos?. ¿Mentamos a los efebeíes, cíes, interpoles, scotlandyares u otras espesuras similares?. ¿Traemos a colación que los derechos humanos son frecuentemente agua de borrajas, por muchas vigas en ojo extraño que critiquemos o muchos giros de 360 grados que demos a nuestro cinismo supino y acrisolado?

Los ciudadanos corrientes viven más indefensos que ningún otro, bajo la amenaza y la inseguridad. Se encuentran tomando tranquilamente un refresco, degustando el almuerzo, paseando por la calle o cultivando la amistad, y las balas les saltan los sesos; van a la oficina, a la fábrica o a una manifestación cultural, y una explosión asesina los mutila o despedaza; entran en el supermercado, viajan en cualquier medio de transporte, hacen turismo, están en la escuela, en la universidad, en un campo de refugiados o en un éxodo brutal, oran en la basílica, llevan el velo tradicional o se lo quitan, y el amosal sódico o un tiro en la nuca los envía al otro mundo; creen gozar de salud y seguridad, y los proyectiles o los machetes los machaca y hace picadillo, o un estallido nuclear programado les muta los genes de un bocado radio- activo con futuro

cierto de malformaciones y cáncer. Los jefes de Estado no dan un paso que no sea en automóviles acorazados y protegidos por una nube de guardaespaldas; como los notorios o los millonarios, viven emparedados entre los pretorianos ojo avizor, expertos en apartar de un empujón y en golpear o disparar sin pensárselo un segundo. Las guerras se llevan por delante y a mansalva vidas e ilusiones; la paz, acordada por los negociadores con muchos cabos sueltos, que no siempre sentida, se mantiene a duras penas con tanques blindados y soldados, a veces foráneos, de gatillo nervioso y fáciles al desmán.

Dondequiera o como quiera que sea no hay escape de la insistente estupidez de la violencia. Todos somos candidatos al censo de las extralimitaciones y los fiambres, los mensajeros del amor y el bienestar, los que quieren disfrutarlos y los infelices que nunca llegan a saber qué significan. ¿Por dónde ir, en quién confiar, si seguir viviendo es una lotería administrada por la necedad y el horror?. Muchos no consideramos a alguien un igual, sino una inversión o un colindante apropiable o poco grato al que consumir, desalojar o dar la puntilla. En el desbarajuste del hormiguero humano cada cual tira de su carro, los más a hombros desnudos y seno descubierto, y uno pocos, con el látigo en la mente y en las manos.

Los genocidios de este siglo y los anteriores próximos causaron decenas de millones de víctimas -indios, aborígenes, bosquimanos, negros, protestantes, cristianos, musulmanes, comunistas, gitanos, judíos y ciudadanos de todos los colores, credos y lugares-, pero desconocemos o tenemos poca información de la mayor parte y olvidamos o no reparamos en que la mayoría de las naciones, los poderes económicos o científicos, la política, las ideologías o las religiones tienen su cuota de culpa en ellos. En el quincuagésimo aniversario del lanzamiento de la primera bomba atómica en Hiroshima (arrojada el 6. 8. 1945 desde el cazabombarderos *Eola Gay*, y causante de 86.000 muertos, 155.000 heridos y miles de personas con horribles secuelas de la radioactividad, y con una isla casi destruida), ante las coronas de flores que recordaron la brutal devastación, y por doquier, se repitió el ¡nunca más!, pero el horror no cesó, lo seguimos infligiendo a sabiendas, es una endemia cultural sistemáticamente

agravada. Las entonaciones de desagravio por los crímenes y connivencias cometidos en el pasado son otros ejemplos de ello, sin que tales conductas se extirpen de una vez por todas.

HECHOS SUELTOS

Para adentrarnos en la realidad violenta, del denso desfile de tropelías, cercanas y alejadas, será suficiente con señalar algunos trazos.

Los teletipos, entrevistas, boletines y reportajes se suceden monótonos una jornada tras otra por las autopistas de la información, tan fríos como el espectador, oyente o lector que desayunan, almuerzan, cenan o se relajan mientras los reciben.

Películas, vídeos y fotografías despuntan con policromía guerras encarnizadas, duraderas y reiterativas; la cruzada del dolor irreparable e itinerante; los métodos para el desquite y el linchamiento, para latigar, empalar, degollar y ametrallar al hombre o para destruir animales y plantas, tierras, ríos y mares; la insidia y el cinismo groseros; la moralina, la insensatez y la falsedad petulantísimas; la verdad, la igualdad, la libertad y la justicia cerdeadas por quienes alardean de cultivarlas; el pisoteo de los derechos de multitudes por la prevalencia, la envidia y los humores malsanos de otros; el boicoteo de las capacidades intelectuales; el escarnecimiento de mujeres, hombres y niños; los holocaustos étnicos o religiosos y las villanías si freno.

Las imágenes del televisor hablan por sí solas.

Artefactos bélicos destruyen hogares, hospitales, orfanatos, aldeas y ciudades, y masacran a comunidades enteras. Campos de aniquilamiento muestran la insensibilidad humana en los cuerpos fumigados y apestados. Millones de refugiados sin pertenencia alguna sufren hacinamiento y privaciones de todo tipo. Infinidad de escuálidos abotagados por el hambre, la sed y los

males, de vientre hinchado y piel pustulosa cubierta de insectos, están a punto de morir en algún lugar del mundo, al lado de otros que ya se han muerto.

Mujeres, a veces chiquillas, son violadas en la paz y en la guerra. Soldados o civiles quiebran a culatazos las piernas y la espalda de un enemigo; otros disparan a quemarropa al rostro de un maniatado o acribillan a quienes tienen por delito gritar el disenso a todos los vientos y peligros. Asesinos oficiales abandonan la cárcel al amparo de jueces abstrusos y complacientes. Terroristas siembran descampados, calles, almacenes, viviendas, clínicas y capillas con cadáveres destrozados de inocentes. Criminales torvos allanan o incendian viviendas humildes y cubren el suelo con sangre.

Jóvenes, trabajadores y fuerzas del orden se enfrentan por motivos cívicos y prosaicos, con lesionados y muertos de cualquier bando. Los tanques aplastan a estudiantes que piden un régimen en democracia. Madres desesperadas reclaman públicamente los hijos «desaparecidos» por la intolerancia. Miles de manifestantes exigen la liberación de personas secuestradas y el fin de la violencia.

Entre tanta malevolencia se ofrecen rostros patéticos, la faz sollozante del abatimiento, el rictus de estupefacción, el dolor agotado, el cuerpo y el espíritu macerados por el desamor. Son niños, adolescentes y adultos anónimos, de mirada dormida y sin lágrimas que llorar, que han soportado todos los suplicios, que no creen en nada ni esperan nada, sino huir quién sabe adónde, sufrir más o perecer pronto.

En Sudán, con los codos sobre el suelo, desfalleciendo en solitario, la niña esquelética resistió a duras penas, de bruceos contra el polvo al que retornaría sin remedio, acusándonos como un dardo mientras el buitre esperaba a pocos pasos para perforar sus tegumentos; los demás buitres la llevamos hasta allí, nadie la siguió, arrimó o inhumó. Fue otra efigie del dolor -una de tantas petrificadas en nuestras retinas presbíticas-, como la de la mujer serbia llorando y acariciando la calavera de un familiar asesinado, como la de los heridos y destrozados por los coches/paquetes/muñecas/bombas, mientras un guerrillero sostenía en alto la cabeza de un decapitado o la pateaba jugando al fútbol.

La radio retransmitirá las transgresiones con descripciones prolijas, y los periódicos completarán la parrilla de noticias sobre sucesos ya casi viejos desde la víspera. Muertos y heridos, de cualquier edad, sexo, color o raza, paisanos o militares, todos ellos personas, en todo el mundo, son víctimas por enésima vez del dominio sofocante y la sinrazón de otros hombres, quienesquiera que sean y dondequiera que actúen. Son víctimas del necio fracaso de la Humanidad a la que se supone pertenecen, del desmoronamiento ético y civil del ser letal erigido en superior que cuando conviene se proclama sibilina- mente su hermano.

De nada sirve el zapeo, desconectar el transmisor, apartar la vista, plegar el periódico o la revista o arrojarlos a la papelera, las acciones violentas se renuevan a bocanadas. Los resultados de tales desmesuras son el dolor individual y social, el ostracismo y la tragedia de millones de personas sin horizonte, hastiadas las más de las veces de tanto morir sin haber vivido, saturadas con tanta prosopopeya, afligidas por tanta inquina mientras aún respiran en su mundo desgarrado.

Hasta aquí, una ínfima y condensada referencia de la violencia cognoscible contra el hombre y la Naturaleza. Hay otra subliminal, afilada, secante, impávida, más o menos cubierta por el celofán de la legalidad enrevesada y los sociogramas capciosos, y tantas veces predominante desde los recodos y las alegorías de las buenas formas.

La abyección humana está en el candelero de esta civilización del ojo y del oído cada vez más miope y más sorda. Pero no es primicia, y se sucede con la mayor naturalidad, en una alineación nauseabunda con la estolidez y frecuentemente con la más obscena aceptación, sin prurito de remordimiento.

Detrás de la ventana, escurriendo el bulto, sin un rasguño de pundonor tomábamos tranquilamente el té o el capuchino templado con pastas, y retocábamos algún eslogan multiuso o la siguiente marranada.

La violencia es fácil, y sus variantes, la simulación y el baldón, también; tienen los mismos ángulos, sinuosidades, criptas, paraguas, costuras y exclusas.

Violencia es manipular y menguar al hombre, que la sandez recrecida y tiznada con cualquier ropaje encajone y desguace a la inteligencia, que la fuerza horrisona o farisaica atente contra la convivencia y la vida, o que convirtamos la Tierra en un tanatorio inexpresable.

¿NO PASA NADA?

Tal parece que la violencia es lo normal, cosa de hoy y de siempre, nada excepcional. En esos empachos y lugares comunes estamos, asfaltando gigantes-cos baches morales, mientras, trampeando y fingiendo -muchos sermones y onomatopeyas pero a mí no me toques, yo en mi casa y tú donde puedas, si es que puedes-, vamos tirando de esta penosa y dilacerada Humanidad.

Nos zafaremos con emplastos mórbidos, rezongaremos que la vida es así -algunos completamente convencidos, otros, siguiendo la tragicomedia o extraviados inconscientemente en ella-, y para cuantificar nuestra orlada estupidez retacaremos frases que helarían el corazón más silvestre si fuéramos realmente humanos: «se calcula que mueren 35 millones de personas de hambre al año, unas 100.000 al día», «el número de enfermos por falta de agua potable es enorme, con una mortandad anual de 25 millones de personas», «muere un niño desasistido casi cada 2 segundos, 12 millones al año», «hay alrededor de 980 millones de analfabetos y 120 millones de personas con enseñanza deficiente», «son aproximadamente 1.100 los millones de pobres, cada uno con menos de 115 pesetas de renta al día, y de ellos, 630 millones viven en la pobreza extrema», «hay unos 120 millones de parados y 700 millones de subempleados, de los que unos 300 millones no tienen cobertura social», «siempre hubo pobres y ricos», u otras igual de trágicas e imprecisas sobre desgraciados, emigrantes y represaliados de todo tipo.

¿Que aprendimos del genocidio de una tercera parte de la población armenia, del aniquilamiento con gas mostaza de 6.000 kurdos por los iraquíes, de los 56 millones de muertos y 32 millones de heridos en la II Guerra Mundial, de las

purgas por el régimen soviético estalinista de 60 millones de personas (entre ellas, 200.000 religiosos) y 13 millones de exiliados, de las masacres del nazismo (con el exterminio de unos 10 millones de judíos, 1,2 millones de gitanos y de otros 7 millones de personas, entre prisioneros de guerra rusos y trabajadores forzados), de los 30.000 «desaparecidos políticos» en Argentina tras el golpe militar de 1976, del millón de muertos en Sudán desde el comienzo de la guerra civil hace 19 años, de los 30.000 muertos en la guerra de Chechenia desde diciembre de 1994 o de tantos y tantos a los que la estupidez guerrera les llevó la vida o dejó marcados para siempre en todos los continentes de la Tierra, incluido su país y el mío? A todo más, a pedir disculpas inútiles, como la Iglesia francesa (noviembre de 1997) por el apoyo prestado al régimen nazi en la muerte de 70.000 judíos.

¿Caeremos en la puntualización sarcástica de si son exactamente tantos miles o millones los heridos y muertos en la guerra de cuando o dónde sea, etc.?

¿Qué decir de los 130.000 muertos anuales y más de 250.000 heridos por las explosiones de parte de los casi 100 millones de minas antipersonal (armas ligeras) que hay enterradas en el mundo (3 millones lo están en Bosnia, y se calcula que no podrán ser desactivadas hasta el año 2.030)? ¿Fabricarlas, como se dijo, de modo que puedan detectarse fácilmente y con menor riesgo? ¿Servirá de algo el acuerdo de Oslo (18. 9. 97) en que 100 países (EE.UU. se opuso) acordaron prohibir su fabricación? ¿O será más efectivo el show amañado para la desafortunada Lady Di?.

¿Permaneceremos indiferentes cuando 1 de cada 6 mujeres es violada a lo largo de su vida, si en los países industrializados lo son anualmente 5 de cada 10.000 mujeres o si en la guerra de la ex-Yugoslavia lo fueron 50.000?. ¿Nos preocupan cuántas violaciones ocurren donde no se elaboran estadísticas, o las que no se denuncian por temor o por vergüenza?.

¿Seguiremos pasando rápidamente sobre las torturas en las prisiones de numerosos países?

¿Olvidaremos los experimentos de Mengele tienen imitadores en los campos de concentración actuales? (entre los años 1940 y 1973, promovidos por sus gobiernos, en diversas instituciones estadounidenses se realizaron experimentos con materiales radioactivos; varios cientos de personas -mujeres embarazadas, niños con deficiencias mentales, presos, pacientes, esquimales e indios- fueron inyectados con yodo o hierro radioactivos o radiados parcial o completamente con uranio, circonio y plutonio; a la vista del informe de un comité presidencial sobre 9 casos verificados, el 3. 10. 95 Clinton pidió perdón a sus familiares y ordenó el pago de indemnizaciones económicas). Es un ejemplo de lo mucho que se oculta. En Suecia se han disculpado por las castraciones a deficientes; en Francia, el episcopado lo ha hecho (1.10.97) por el apoyo al gobierno pronazi de Vichy, con la muerte de 70.000 judíos.

¿Podemos sin más aventar las páginas de otro siglo negro, acaso el peor?.
¿Basta, cuando se hace, con pagar el dolor ajeno y aparentar condolernos ante los hechos consumados?.

No son más que granos del arenal desbordante de la violencia. Y, pase lo que pase, no pasa nada, tampoco es para tanto, aseguran los rucios.

Olvidemos momentáneamente la exactitud o el tanteo de las cifras. Lo que importa es dejar patente la *antropofagia de la violencia*, no la discusión peregrina sobre si las personas finadas, malheridas o violentadas por nuestra culpa son un millón arriba o abajo, veinte millones o media docena, o si los daños ocurren en la campiña, el pueblecito o la ciudad, porque *una sola de las víctimas* habría de torturarnos el alma sin descanso. Y no lo consigue, pues el hombre es su propio maleficio desde el destete.

¿Qué es el **progreso**, si puede saberse de una vez, sin malabarismos o patrocinios? ¿Se queda sólo en el arte y las ciencias, en la democracia incompleta y sobrevolada, en los derechos humanos tantas veces peyorativos e incumplidos y en el bienestar de algunos, o incluye también la defección de gran parte de la Humanidad, el apremio y el confinamiento de las mayorías en la miseria y la

destrucción de la vida en la Tierra?. El sinfín de interfectos o tullidos por el fracaso de la Humanidad, ¿volverán a vivir, les desaparecerá el impedimento?. ¿Qué se fue de las mentes apabulladas o fulminadas?. ¿Qué será de los renqueantes y vaciados por tanta animosidad? A los que sucumbirán o quedarán baldados por el desabrimiento, el encanallamiento de otros ¿de qué les sirve el tan ponderado progreso?. ¿Podemos hacer borrón y cuenta nueva sin levantar acta moral ni emprender corrección alguna?

¿Entra este desplome del hombre en el progreso del que nos jactamos con cazurra lenidad o naif idealismo?. Y, en última instancia, ¿quién ha progresado?. Antes de formular cualquier desacuerdo hay que elucidar qué remediamos con nuestras sentencias de vaselina, los gestos compungidos y las actitudes papanatas de buena conciencia por tanto cómo, al parecer, avanzó la proveyta Humanidad. Salgan del escondite quienes pontifican que somos como somos, que aquí mandan los que mandan y que la *Ajenidad* elegíaca bastante tiene con su achicada suerte, su sangría, su balaustrada y su alcantarilla. ¿Les diremos ¡alto! de una vez por todas?. ¿Haremos frente resueltamente a lo que «no se puede tolerar» o «se tiene que acabar», y se tolera siempre y no acaba nunca?.

DISCURSOS Y PRETEXTOS

Ya no valen más engaños, aunque sigan los discurseos. El juego de las monsergas tocó fondo hace mucho, el doctor Jekyll y mister Heyde somos la misma cosa, lo sabemos ya, sin cáscaras ni esquizofrenias; el blanco y negro de cineclub a todo pasto nos llevaron los llantos párvulos, empotrándonos a dosis de ricino moral en el circo paroxístico y sin hojas de parra de los hombres; los kuntaskinte, auschwitzes, treblincas, buchenwaldes, anasfrank, nagasakis y otros etcéteras nos sajaron a coletazos intempestivos la inocencia impúber y rasgaron sin cautela las notas doctrinarias de libreta y mapamundi del maestro de escuela desaliñado y temperante; africanos y asiáticos, la vieja sabana y el Creciente Fértil de los orígenes y civilizaciones primeras ¡que casualidad!, y tantos otros allegados del furgón de cola, la escupidera y el sótano mundiales, en todos los

continentes, pagaron a tocateja, más dilatadamente que nadie, el ticket de la vergüenza animal que desconocíamos tener dentro como una lamprea.

Hagamos un intento de humanismo y madurez por afrontar una realidad en la que la impudicia y la altisonancia son moneda corriente de cambio. Cuando menos, aguantemos el tipo ante el espejo que solemos rehuir con la juega acostumbrada de guiños y parábolas.

De vez en cuando -place a menudo y premia siempre-, aparentamos expiar ofensas y dirimir la estima que nos quede con un acto interino de contrición o un donativo efectista y contemporizador, minucias hábilmente cacareadas.

Dominantes, banqueros, religiosos, políticos, politólogos, columnistas, filósofos, científicos, gramáticos, sindicalistas, escritores, artistas y tantos otras conspicuos y celebridades de la pléyade y el engranaje, retomarán a discreción la defensa de la dignidad o los valores del hombre y hasta el escarceo ecologista, las más de las veces como un compromiso virtual o una delicia intelectual. Cultivado verbo, ardiente pluma, todo brotará atinente, bienintencionado y sin azoramiento, en una parodia impecable de la palabra domesticada, revenida y barata.

Se llevarán a cabo docenas de reuniones, inauguraciones, convenciones certámenes, debates, comparecencias, mesas redondas, ponencias o simposios. Con los clichés de una jerga redicha y los modales afectados sacaremos a relucir el muestrario archiconocido de credos y formalidades, hablaremos vaporosamente de los derechos maltrechos, del adónde vamos a parar, de lo que no se puede admitir y de que hay que hacer algo sin demora.

De nuevo desempolvaremos el repertorio de los valores que pretendemos humanos y aparecerán diáfanos y radiantes en cualquier cita, libelo, panfleto o reprimenda; nos zambulliremos en ellos, nos maquillaremos profusamente con ellos y nuestra conciencia enana, cariada y laxa quedará apaciguada con el señuelo, si no lo estaba ya. Desentumeceremos algunos corazones paralíticos

por unos instantes, y las buenas intenciones manarán de las bocas locuaces como ríos sin mar. El lenguaje se desparramará para condenar tanta perfidia y será una vez más sedimento inútil, vacuidad, compasión de saldo, polen fragante, aparente, que nunca florece, o el eco abrumado, sincero y sin respuesta de unos pocos tenidos por revoltosos, contestatarios improductivos, inadaptados fervientes, rojos rematados, ingenuos luchadores o buenos troncos por los ilesos entrenados en la mordida, la mascarada y el revolcón.

Se convocarán cumbres y se firmarán acuerdos o planes, difundidos después a bombo y platillo por las ondas y las linotipias a la esquina más perdida, que apenas serán cumplidos en sus términos o que nunca solucionan nuestros yerros e inmundicias psicológicas ni el desvalimiento palmario de los extrañados.

Se hablará de pacto social, economía abierta, mercado de valores, monetarismo, desarrollo sostenido, reforma fiscal, deuda exterior, desregulación, real politik, depreciación, realineamiento, desbloqueo, parámetros uptodate, ocaso de las revoluciones, reinserción, situación exponencial, mesa de negociación, desaceleración, dumping, depresión, principios rectores, crisis espiritual, rearme moral, in y output, déficit democrático, calendario de objetivos, acción internacional contra la xenofobia políticas de privatizaciones, amortización de lo que sea, potencialidad horizontal, delito ecológico, guerra fría, concordatos, sufragio universal, reanudación de conversaciones, desfonde ideológico, diálogo bilateral, estado providencia, coexistencia pacífica, separación de poderes, pacto antiterrorista, control de armamentos, globalización y otras guisas inaplicables o resbaladizas, entrelazadas y endosadas muy a menudo con eslóganes, encajes de bolillos y maniobras de distracción.

Se celebrará un mitin o una manifestación de coyuntura y se consagrará un día al año, bianual o bienal a meditar exigiendo dignidad, paz y bienestar universales en un mundo hacedero, franqueable, equitativo y sin catacumbas, cilicios, trincheras ni contiendas.

Participaremos muchos, quienes se avergüenzan del hombre o lo simulan y quienes lo encomian sin ambages, algunos sin saber a ciencia cierta por qué

están allí, y no pocos sumándose endomingados a la convocatoria como en un paseo festivo o un devaneo. En esta promiscuidad de pegatinas en la solapa, indumentarias y conciencias se expresarán los defraudados de la infamia humana, se justificarán los entusiasmados de la superioridad del hombre y de su cultura, y merodeará con discreto regocijo la omnipresente calina de pícaros y partidarios de díptico y seminario de verano, algunos de ellos prendados de su inteligencia de lince engañabobos.

Volveremos a nuestros senderos y lares, los solidarios tenidos por cándidos, los travestidos torticeros, los doctrinarios gregales y los gladiadores en ciernes con sus pancartas deshilachadas. Unos, a sufrir su rabia por el dolor ni siquiera abreviado, por el desencuentro con la dignidad enarbolada. Otros, la Humanidad dominante y envenenada que entiende la aflicción ajena como un simple negocio, a seguir encasillados en su voracidad latifundista y envilecidos aún más con su ostentosa *mea culpa* y su ramplona preocupación. Todos retornaremos una vez más. Cada cual rumiando de qué camada somos, lo que damos de nosotros mismos y qué negamos cuando el quejido concluye o las caretas se retiran del rostro y del alma.

En las Asambleas deliberativas las respuestas a los oradores están preparadas de antemano, sin apenas apreciar el valor de sus propuestas. Iniciativas, recitaciones, reconsideraciones, rectificaciones, innovaciones, causas de gran calado, causas perdidas, causas sin causa, la noria del erre que erre, el sopor.

Lo que se dice paz, justicia, ayuda y cooperación son entusiasmos de segunda mano, que alguno farfullará cuando el auditorio lo transforme en pavo real o le monten tiendas de campaña y manifestaciones por los jardines y avenidas. «Llevamos razón, y de ahí no nos mueve nadie» (el pueblo -tal vez exista de verdad- lo hará, si despierta de su dejadez y desempeña su función higiénica y laxante).

La ruleta del hemicycleo es, palpablemente, la de la calle. De chiste o consultorio psicológico. Los impuestos dan para casi todo, incluido el estupor.

En la sala de prensa (exactamente, en los pasillos abarrotados), chismes y confidencias, dimes y diretes (poco *panem*, mucho *circensis*), adhesiones intransitivas, abrazos del oso, el bolígrafo a toda mecha y las cebolletas de los micrófonos pegados al cuello de la víctima o a la sonrisa del verdugo; de las leyes y presupuestos, vaga idea, cuesta mucho leerlos y más, entenderlos, venden poco.

Las cubas de basura y las tintorerías, a tope, casi no cabemos. El detector de mentiras pide clemencia y descanso. El pulgar hacia la esperanza hace autostop por nuestro archipiélago convulso; en el mejor de los casos, son pocos los que se paran y le hacen sitio y camino. La libertad sofoca y atribula, es el pajarillo que la mano ahoga al apretar y se escapa al aflojarla demasiado.

Al tiempo del discurso y de la traca, la mayoría de los atónitos habrán muerto; o seguirán en su lasitud sin solución de continuidad, a la espera incierta de las pedreas samaritanas o las limosnas del canibalismo caritativo y la pantomima rimbombante, dando tumbos, cautivos, sin saber pescar (sin trabajo en tierra, sin jarcias ni mares con peces/salario que obtener), sin más paz que la del acorralamiento ni otra cubierta que no sean las estrellas o los retazos de lona, latón y pretensado, ayunos y solos en su aglomeración de pavesas humanas sacudida malamente por el desamparo, la granjería, la taimería y la camorra.

¿Qué otra cosa se puede hacer?. ¿Lanzar andanadas de palinodia que muy pocos se tragan, por el morrocotudo tronchamiento de los jeringados?. ¿Encender un cirio, orar, hacer oblaciones, jaculatorias o rogativas?. Zahorra, chispeos, puro liftin. Simplemente porque no queremos hacerlo, porque no nos da la gana a quienes más podríamos hacerlo, los de las arcas caudinas, los acaudalados a buen recaudo, los dados a dejar y divulgar propinas de vanagloria y a lavarnos las manos con menudencias y soflamas en el río revuelto de la compunción y la rebanada, la Humanidad que nos llamamos sin serlo.

La Tierra de los hombres es un iceberg ciclópeo de estupidez y espanto. Suerte a los sollozantes, cenicientas, hadas buenas y pepitosgrillo -y al azahar

y la azucena casi en coma- en la desigual contienda con la jauría que decide su miseria y la piqueta del gulag.

ESQUEMAS SOCIALES DE AYER Y HOY

La cultura rudimentaria de los ancestros reforzó la organización social propia de los primates, sustentada en la *autoridad* de unos pocos y la *mansedumbre* del resto, determinadas por la cobertura de las necesidades urgentes (obtención de la comida y agua) y el aseguramiento de la protección (mantenimiento y unión en los grupos, distribución de víveres, producción de armas, defensa del hábitat abierto y de la cueva ocasional, y más tarde de la vivienda, el poblado y el territorio ocupado).

Los cazadores-recolectores tuvieron escasos avíos y de poca monta, no almacenaban posesiones en abundancia ni tenían medios para transportarlas, y dificultarían su movilidad nómada, ya enlentecida adicionalmente por los niños o las embarazadas avanzadas (el infanticidio que practicaba frecuentemente obedecería, entre otras causas, a un control de la población del clan). No estaban acostumbrados al depósito de grandes excedentes de provisiones, a las transacciones, a la vida en grandes contingentes humanos ni a sus conflictos, circunstancias de las que podía esperarse, como ocurrió más tarde, que alumbraran más violencia.

En efecto, cuando fueron copiosos los bienes y alimentos vegetales y animales de los agricultores (y ganaderos) dependientes de la tierra, cuando el homo se estableció en asentamientos fijos y surgieron las grandes civilizaciones con sus ciudades, Estados o Imperios, cuando las haciendas y la fuerza de los dominantes llegaron a ser importantes y hubo un aumento demográfico considerable, en definitiva cuando la riqueza favoreció a unos pocos y abandonaba o sometía a las mayorías, se produjo un deslizamiento hacia la violencia desquiciada, con el armazón reticular de tiranía y vasallaje que jamás se atenuaría.

Miles de años más tarde, T. Robert Malthus (1766-1834) teorizó sobre esas evidencias: las confrontaciones de los hombres tienen un trasfondo de intereses económicos contrapuestos, en particular ante colapsos vitales dados en que la crispación y la violencia se disparan como consecuencia del crecimiento de la población sin una correspondencia de alimentos disponibles; la población aumenta con mayor rapidez que los alimentos producidos y procede realizar el control demográfico (en los países pobres y con escasísimos recursos alimenticios la natalidad es mucho mayor que en los desarrollados y ricos). Es matizadamente cierto, puesto que se han ido añadiendo otros motivos para el zafarrancho y las refriegas; los sentimientos de autoestima, dignidad, libertad y democracia y las normas universales que los establecen, son algunos de ellos. En cualquier caso, *desde los orígenes del hombre la violencia va precedida de violencia o la desencadena.*

En las revoluciones sociales cristalizan dos tipos encontrados de violencia, la de los oprimidos y la de los poderosos, acarreando ambas su peculiar marchamo social e ideológico; el de los primeros, marcado por la pobreza, la necesidad y la flaqueza, y el de los otros, por la riqueza, la codicia y el dominio *pro domo sua*.

La *lucha entre clases* surgió con el hombre sedentario a causa de la concentración económica, la masificación y diferenciación social, la hambruna, la movilidad zonal, la cercanía (hasta la colisión) de los individuos masificados y los abusos del poder cicatero e impositivo. Recordemos que viene de muy atrás. Durante la VI dinastía egipcia (primera mitad del II milenio a. de C.), coincidiendo con la invasión de los amorritas sirios, la tensa situación social condujo a un levantamiento popular en las ciudades, acaso la *primera revolución social* historiada, que acabó con los nobles y acomodados o les obligó a huir, y con las monarquías. En Mesopotamia, hacia el año 2.600 a. de C. los conflictos entre el pueblo y la burguesía favorecida llevaron al rey de Lagas a anular los privilegios, reconociendo temporal y teóricamente a todos los ciudadanos iguales en derechos. En México, 500 años a. de C. se produjo un descontento popular en Teotihuacán, el primer Estado Imperial del Nuevo Mundo, ciudad que 750

años d. de C. volvió a sufrir las revueltas y fue saqueada, incendiada y abandonada; y 400 años a. de C., las agitaciones y sublevaciones de los plebeyos, que se negaban a pagar tributos y servir de mano de obra, contribuyeron a poner en marcha la decadencia de la civilización olmeca.

En resumen, la violencia está también estrechamente relacionada con las circunstancias sociológicas y territoriales de nuestra especie. Los pequeños grupos prehistóricos peleaban por la supervivencia en hábitat en general poco espaciosos, y su vida se centraba especialmente en buscar el alimento y defender al grupo de los animales y de sus congéneres (*lucha de clanes*); las grandes poblaciones históricas viven en territorios vastos, nacionales o supranacionales, miden sus intereses (*lucha de clases*) a causa de la concentración y abuso del poder, de la valoración del trabajo (explotación laboral, paro, inestabilidad), del logro y mantenimiento de las conquistas sociales y de la aspiración a los ingredientes del Estado de bienestar (respeto de los derechos humanos, libertades políticas, sindicales, de expresión etc., distribución de la riqueza, igualdad, justicia, empleo, educación, salud, entre otras). Para los dominantes se trata de conservar y ampliar su hegemonía; para las muchedumbres maltratadas, de ganar el poder en todas sus vertientes, con miras de hacerlo más justo y desconcentrado y acabar con la disimilitud social. Las luchas de clases lo son ahora entre dirigentes de clanes de dominio (la *Factidad*) y masas de proletarios y desheredados (obreros, trabajadores, parados, marginados, perseguidos, pobres, incultos, la *Ajenidad*), aunque en la práctica, una vez conseguido el poder por los débiles, acabe en ocasiones convirtiendo a quienes fueran sus reivindicadores en grupos formalizados con mayor o menor poder/dominio.

Pese a los evidentes cambios sociales ocurridos, la cultura de la violencia calca los viejos e inconfundibles cimientos, hoy estigmas de la civilización: la *cultura del dominio y la fuerza*, y la *cultura del acatamiento y la servidumbre*. La Humanidad es heredera de su pasado, todas sus conductas tienen estos posos comunes, exagerados a partir del Neolítico, sin que las distintas razas, etnias o civilizaciones muestren diferencias de fondo. La competencia existencial, la inseguridad, el miedo y la violencia son sus compañeras seculares; la ambición

y la prevalencia de unos pocos y los pozos de docilidad y languidez con conatos de rebeldía de grandes mayorías devaluadas y exprimidas, configuran esa bipolaridad conductal en el Desorden mundial permanente. Los hombres siguen saliendo de su entorno por las mismas causas, unos, para satisfacer sus necesidades imperiosas, otros para extender su poder.

Tan descabellada es la Humanidad que tolera dominio y lacayaje, desinterés y denuncia, vivir al filo de la desazón o a lomos del becerro de oro, y, como sus despojos, a los prolíficos, menesterosos, censurados, inofensivos y desarmados culturales. E inmensa es la democracia -aunque insuficientemente estructurada y engarzada para los tiempos que corren y las convulsiones que arrecian-, que lleva en sus entrañas a quienes no creen en ella ni la merecen, camuflados en su barroca compostura o en la acrobacia y el secretismo por cuyas gateras endiñan sus intenciones inconfesables y catastróficas

GUERRAS Y CONFLICTOS

- 1) Sin que gran parte de la Humanidad conozca realmente el número de guerras y conflictos actuales (quién lo sabe, varía de la noche a la mañana) ni el de sus víctimas, asistimos a limpiezas étnicas y holocaustos, tolerados o no impedidos. La guerra es la confabulación de la estupidez para perder (¿dicen ganar?) la paz, desvirtuando y haciendo pedazos sus credos. Como el valor de la persona es nulo, para dilucidar las controversias es más práctico sustituir el diálogo pacífico por el baño de sangre, y aquí supuestamente no pasa nada, si te vi no me acuerdo, carpetazo y a otra cosa. Después, en las guerras entre países, los jefes sellan el armisticio, se estrechan las manos y sonríen abiertamente, como si no hubiera peso alguno sobre sus conciencias; en las civiles se termina con el perdedor. Las muestras internacionales de condena no van más allá de la flagelación verbal obligada. Y abriremos la página en la próxima ocasión, hoy mismo y en cualquier lugar del mundo, para continuar matando y escarneciendo.

La cizaña del hombre llena un boletín rutinario.

Los muertos o dañados se expresan en números redondos, en aproximadamente, alrededor de, unas, más de, como si tal cosa. ¿Quién lo sabe a ciencia cierta? En todo caso, las que se concretan y las que se ignoran o se callan son cifras espantosas.

En los siglos IX y XX sumaron 355 las guerras, golpes de Estado, guerrillas y represiones de todo tipo. Hasta hace un rato, hay 56 guerras, entendidas como tales, y superan las 100 contando otras variables guerrilleras.

La 1ª Guerra Mundial (1914-1918) causó 9 millones de muertos y desaparecidos, y 6,5 millones de inválidos. En el genocidio armenio de principios de siglo (1915-20) fue asesinada una cuarta parte de la población. En la Guerra civil española (1936-1939) murieron 5 millones de personas. La 2ª Guerra Mundial (1939-1945) produjo 56 millones de muertos y 32 millones de heridos. Tan sólo en los campos de concentración y los crematorios, el nazismo acabó con 10 millones de judíos y 3 millones de prisioneros de guerra rusos.

En las más de 100 guerras o conflictos de la segunda mitad del siglo pasado murieron unos 20 millones de personas y resultaron heridas unos 60 millones, 1/5 parte militares y 5/6 partes, civiles.

En los cerca de 40 conflictos bélicos que sacudieron Africa en el siglo XX, han muerto más de 10 millones de personas.

Durante la Guerra del Golfo Pérsico (1990-1991), arrebujaos en nuestros confortables domicilios, nos hemos aprestado a saber hasta lo más nimio sobre misiles, tanques, aviones invisibles, fragatas, portaaviones, helicópteros, cañones o morteros, y sobre las modernas tácticas y estrategias bélicas con sus maravillas tecnológicas. Nos enteramos por la televisión, puntualmente, cada mañana, cada medio día, al atardecer, por la noche y de madrugada, de cuantas toneladas de bombas fueron arrojadas aquí y allá, cuantas piezas de artillería se

destruyeron, cómo se detectaban en la noche los objetivos a atacar, y tantas otras perlas y lindezas. En un alarde mediático, fuimos ilustrados hasta la saciedad por los telediaris, la radio y la prensa; pero faltó un pequeño detalle: no sabemos cuántas personas han muerto, entre soldados y población civil; cientos o miles arriba o abajo no parece ser cuestión de mayor calado; se asegura que han sido unos 200.000, que más da, y 5 americanos.

¿Y que decir de la guerra en la antigua Yugoslavia, ejemplo donde los haya de la hipocresía de los gobernantes vecinos o lejanos, de las instituciones internacionales y de las iglesias y confesiones, espectadores cínicos (y cómplices muchas veces) de la masacre y la apatriación, enfundados con el retorcido y ecléctico profiláctico de las normas internacionales y las vaguedades políticas y religiosas?

En ésta locura del siglo pasado, ¿cuantos millones de muertos, heridos, enfermos psíquicos o desplazados causaron las guerras ruso-japonesas (1904-1905), civil rusa (1918-1921), chino-japonesa (1927-1945), civil china (1945-1949), arabe-israelí (1945-1949), de descolonización de Indochina (1946 a 1954), de Corea (1950-1953), arabe-israelíes (1956 y 1967-1974), del Vietnam (1960 a 1975), de Camboya (1975 a 1989), de las Malvinas (1982) y de Irán-Irak (1980-1988), entre otras?.

El país que ha vivido la monstruosidad de una guerra padece la enfermedad, la invalidez y la muerte, y, durante muchos años, calamidades, retrasos productivos, inseguridad política, colapsos económicos, recesión, estancamiento de las importaciones y exportaciones, dolor y pobreza, en suma, en particular en los países míseros o poco avanzados.

Las pérdidas humanas son irreparables y pueden serlo también los graves daños físicos y los trastornos psicopatológicos de muchos supervivientes que asistieron al asesinato o la desaparición de sus seres queridos y vivieron sus propios horrores (la 1ª Guerra Mundial causó 8 millones de huérfanos; en la guerra de Angola de 1993, el 20 por ciento de los niños fueron separados de

sus padres y el 67 por ciento presencié torturas; en la de Ruanda fueron violados gran cantidad de niños). Millones de discapacitados y muertos a quienes hemos dado en llamar el hombre (¿o tal vez no lo son?), han sido vejados, violados, desposeídos, heridos, torturados, bombardeados, fumigados, flameados, lapidados, ejecutados o descuartizados ante la pasividad del mundo, como tantas otras veces en la Historia que nos acusa inútilmente. No queremos saber nada, porque no valen nada. La verdad se oculta con propaganda

En la Primera Guerra Mundial los niños sumaron el 5 por ciento (unos 450.000) de las víctimas mortales. En la Segunda, el 50 por ciento de los muertos (unos 26 millones) fueron mujeres y niños. En las contiendas bélicas de los últimos 10 años las víctimas infantiles llegaron al 90 por ciento del total) han muerto casi 2, 2 millones de niños, de ellos 2 millones de niños soldados (en la guerra de Mozambique fueron medio millón), 15 millones padecen lesiones físicas y discapacidades graves, amputaciones de extremidades, extensas quemaduras o ceguera traumática, 12 millones han quedado sin hogar, 14 millones viven en campos de refugiados y 1 millón en orfanatos, y casi 25 millones sufren trastornos psíquicos que condicionarán sus vidas para el resto.

La mortalidad infantil aumenta por las epidemias de cólera (en el campo de refugiados de Goma murieron 50.000 niños por esta causa), tifus, disentería, sarampión, poliomielitis o tuberculosis etc., y por las patologías mentales. Tras la guerra del Golfo, se cuadruplicó; en Mozambique y en Angola (donde 300.000 niños perdieron a sus padres o fueron separados de ellos) se duplicó; el 50 por ciento de los niños que vivían en Somalia a principios de 1992 habían muerto al finalizar el año. Son niños a los que no hemos dejado serlo, que no han podido jugar (en paz) -y si lo hicieron fue entre los escombros, la metralla, la indigencia, las boñigas y otros excrementos, la desintegración familiar y el abandono-, y a los que hemos formado como esclavos en los trabajos forzados o como aprendices de guerrero (o ya expertos, a veces por un miserable sueldo), de sicario y de cadáver.

El hambre fuerza a comer ratas, insectos o lo que caiga, y al canibalismo, como ocurrió en la ciudad de Cuito durante el conflicto de Angola (donde un niño fue bautizado con el nombre "Guerra").

Las guerras llevan al vertedero líquido chatarra y contaminantes; a las profundidades abisales de los mares han ido a parar buques, aviones, bombas, contenedores con materiales atómicos, submarinos de propulsión nuclear y satélites, con sus carburantes, productos tóxicos y radioactivos y sus riesgos más que potenciales. Durante la Guerra del Golfo (1990-91) se vertieron al mar Árabe más de 10 millones de barriles de petróleo (1.590.000 toneladas) y se quemaron en los pozos del Kuwait más de 3 millones de barriles diarios (477.000 toneladas) de petróleo, con formación de una gigantesca nube negra y tóxica que maltrató considerablemente al ecosistema marítimo-terrestre en el área del Golfo Pérsico.

Los mares y océanos son un basurero cuya contaminación disminuye la capacidad de las aguas marítimas para amortiguar y regular el efecto invernadero, agota el fitoplancton, el zooplancton y los caladeros, y aniquila las especies, a lo que contribuimos con métodos de pesca improcedentes. Los compromisos formalizados están al orden del día, pero seguimos jugando irresponsablemente con el futuro. Al paso que vamos a finales de siglo habrá un enorme déficit de pesca, problema por ciento de la alimentación básica mundial procede del mar. En el Atlántico occidental, a causa de los daños ecológicos (y las capturas descontroladas) de los últimos 15 años, sólo queda el 10 por ciento de los atunes rojos, lo que llevó a un acuerdo de reducción de su pesca (realizada en particular por Estados Unidos, Canadá y Japón); las capturas de pez espada, también en disminución, se han restringido.

Por otra parte, la contaminación general de los mares deteriora los campos, ciudades y hábitats del litoral, donde también se concentra el 90 por ciento de la contaminación tóxica.

La guerra destruye urbes y pueblos, instalaciones productivas, centros y bienes artísticos o históricos, vías de comunicación, puertos, aeropuertos (Sarajevo y Stupni Dol -antigua Yugoslavia-, Beirut -Libano-, y Cuito -Angola- fueron completamente arrasados; en la última o en el pueblo musulmán de Bosnia no quedó ningún edificio en pie), campos de cultivo, cosechas y especies animales y vegetales. Después, se reconstruye dificultosamente cuanto se pueda, y, en algunos aspectos, nunca.

Destruir para restituir lo perdido, con olvido del hombre. Estupidez suma, que beneficia a los poderosos.

Pese a las trágicas experiencias, nos enzarzamos a guerrear a la primera de cambio. Se justifica la guerra para conseguir la paz, cuando el trasfondo es bien distinto: poder, egoísmo e intolerancia. Y los hombres disfrutaban con sus triunfos bélicos, con la cabeza inconsecuente bajo el ala, echando las campanas de la necedad y la muerte al vuelo de la alegría. La manifestación americana de alegría celebrada en Nueva York por la victoria en la guerra del Golfo de 1991, costó 5 millones de dólares, unos 575 millones de pesetas; en Estados Unidos hay 32-37 millones de pordioseros y otras gentes con necesidades básicas al descubierto, pero eso es otra cuestión, alguien dirá -el hecho y su moraleja- que de haber repartido el importe del festejo le corresponderían menos de 20 pesetas a cada uno, que a fin de cuentas no solucionan nada.

En 1994, cincuenta años después, estuvieron en el candelero los crímenes cometidos por Paul Touvier, en 1944 jefe de las milicias francesa y colaboracionista con los nazis, con multitud de muertos en su haber, entre ellos 7 judíos; sus fechorías, por las que fue condenado a cadena perpetua el 19 de abril de 1994, se consideran, y sin duda lo fueron, un crimen de lesa Humanidad (como lo fueron los del primer ministro, y sus acólitos, del gobierno provisional de Ruanda, responsable directo en 1994 de la muerte de medio millón de hutus y tutsis, y condenado a cadena perpetua por el Tribunal Penal Internacional constituido para aquel país -y han tenido que pasar para ello 50 años desde la firma de la Convención contra el genocidio, de 1948-; Yugoslavia, está pendiente también del mismo Tribunal para los desmanes allí cometidos recientemente).

Se pierde el hilo entre tantos datos sobre los hechos luctuosos. Vienen a ráfagas de todas las regiones mundiales, resulta imposible seguirlos y sería misión ingenua pretender traerlos aquí. Acabamos de saber.... Etcétera, etcétera, etcétera. El panel del terror nunca se completa.

- 2) Cada año se gastan en el mundo alrededor de 109 billones de pesetas en armamentos, en tecnologías y en la industria militar, cifra casi cinco veces mayor que el presupuesto global de España para todos los efectos -pensiones, sanidad, educación, justicia, infraestructuras, etc.- de sus casi 40 millones de habitantes. Y lo que es mucho más grave, ese gasto militar anual equivale a la renta de cerca de 3.000 millones de personas, algo más de la mitad de la Humanidad.

Mientras que los países ricos (con unos 97 soldados por 100 maestros) tienen unos gastos militares globales ligeramente superiores a los sanitarios, en los países pobres o en desarrollo los gastos militares son tres o cuatro veces mayores.

La media del gasto en defensa en los países de la OTAN (a excepción de Luxemburgo, con 1.000 militares profesionales) es del 2,6 por ciento del PIB; el 11 al 12 por ciento se dedica a la adquisición de materiales y equipos nuevos (la media de España es de las más bajas: el 1,5 por ciento del PIB, lo que supone unos 80 dólares por cápita y responde a la reducción del gasto militar emprendida en 1990); y la media del personal de defensa es del 2 por ciento de la población activa (en España, es el 1,5 por ciento).

Por otra parte, según ACNUR los gastos de organización de la ONU ascienden a unos 250 millones de dólares (300.000 millones de pesetas) y su presupuesto de promoción de la paz a unos 3.300 millones de dólares (3,96 billones de pesetas).

Esto se informa sobre tantas cosas, y al oyente, como a mí, no le queda otra opción que recogerlo, siempre sujeto a la duda. En cualquier caso, número arriba, número abajo, de un año antes o uno después, todo es igual de dramático y escalofriante.

Si no viéramos a los demás como enemigos violentos e invasores (como nos vemos a nosotros mismos) se obviarían las guerras y conflictos, y podríamos disponer los enormes presupuestos de armamentos y los dedicados a paliar los efectos dramáticos de la guerra (emigración, refugio, asilo, lesiones psicofísicas, daños materiales) para fines sociales universales y urgentes.

EMIGRACIÓN Y ASILO

Las personas emigran para encontrar trabajo, reunirse con sus familiares o en busca de asilo político como refugiados. Huyen de la superpoblación (hay muchos jóvenes en el Tercer Mundo y muchos viejos en las naciones ricas), de la penuria económica, de la ruina o la desarticulación política de sus países, de las guerras civiles, de los integristas y totalitarismos y del hostigamiento. Legal o ilegalmente irrumpen en aquellos de forma inesperada o más o menos previsible, en razón de las concurrencias de su país y la urgencia o no de su partida o exilio. La mayor parte llegan en oleadas a naciones con culturas y lenguas extrañas en las que las normas tienden a constreñir crecientemente su entrada y permanencia y donde no todos los ciudadanos les reciben sin hostilidad.

Las *emigrantes* tienen el carácter de *económicos* o de *refugiados*, estos últimos como desplazados forzosos o expatriados. La inmensa mayoría piden la comprensión y ayuda que les regateamos. Hay actualmente unos 100 millones de *emigrantes económicos*, cerca del 1,8 por ciento de la población mundial. Los menos son profesionales cualificados y en contadas ocasiones los solicitan con fines no laborales (al Japón, por ejemplo, van mujeres para casarse con los campesinos). Un 87 por ciento proceden de países subdesarrollados (unos 35 millones, del África subsahariana), la mitad de ellos son mujeres y un 80 por ciento permanecen clandestinamente en países que los rechazan.

La Convención de Ginebra (1951) y su Protocolo de Nueva York (1967) establecen que un *refugiado de derecho* «es la persona que por temor con razón a estar perseguido a causa de su raza, religión o nacionalidad, de su pertenencia

a un cierto grupo social o de sus opiniones políticas, se encuentra fuera del país donde está nacionalizado y no puede o, a causa de ese temor, no quiere reclamar la protección del país”, mientras que una *petición de asilo* es la de una persona solicitante del estatuto de refugiado y aún no concedida»; por otra parte el *asilo* se entiende como *territorial* cuando un país admite a una persona perseguida, y como *diplomático* si se le acoge en la embajada correspondiente.

El número de *refugiados* es abrumador y ha ido en aumento. Había 2,5 millones en el mundo al iniciarse la década de los años 70, unos 11 millones al principio de la de los 80, unos 13 a 14 millones de 1987 a 1990 y 18 millones hoy en día, sin contar los casi 25 millones de personas que son refugiados o desplazados internos en su país.

La relación se hace interminable -las cifras son inexactas y aumentan de un momento a otro-, por todo el mundo hay una diáspora de refugiados de casi todos los lugares, razas y culturas de la Tierra: húngaros, croatas, bosnios, rumanos, peruanos, chilenos, ahitianos, judíos, palestinos, angoleños, somalíes, etíopes, sudafricanos, chinos, hindúes, camboyanos, vietnamitas, laosianos, afganos, negros, blancos, gitanos, musulmanes, católicos, protestantes, europeos, asiáticos, americanos, africanos etc., etc.; son mujeres, hombres, niños, jóvenes, adultos y viejos, a veces enfermos o mutilados, que han perdido sus hogares y sus pertenencias y en muchos casos a su familia, a sus amigos y a sus tradiciones. Para atenderlos debidamente se calcula que sería necesario un billón de pesetas (más o menos entre 8.000 y 10.000 millones de dólares) y con ello no se solucionaría la raíz del problema.

La Declaración Universal de Derechos del Hombre (1948) establece en su artículo 13.1 que «en caso de persecución toda persona tiene derecho a buscar asilo y a disfrutar de él en cualquier país», protección que indirectamente hace suya la Convención de Salvaguarda de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de 1950, año, por otra parte, en el que fue creado por la ONU el Alto Comisionado para los refugiados (ACNUR). Según el artículo 22.7 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (1970) «toda persona tiene

derecho a buscar y recibir asilo en territorio extranjero en caso de persecución por delitos políticos o comunes conexos con los políticos y de acuerdo con la legislación de cada Estado y los Convenios Internacionales». Eso dicen los papeles.

A partir de 1988 las leyes de los países de la Unión Europea son cada vez más restrictivas; lo que ha desviado la demanda de asilo hacia los más pobres (Hungría, Polonia, República Checa, por ejemplo) agudizando en éstos sus dificultades internas.

Muchos de los que buscan asilo político son rechazados o repatriados, por mecanismos legales y expeditivos supuestamente porque según la Convención de Ginebra su petición no está fundamentada. Unos, directamente, como ocurrió con los 20.000 albanos que en 1991 pretendieron entrar en Italia por mar, apretujados en viejos barcos; con los que fueron expulsados de Grecia en la «operación escoba», en 1993; con los balseros cubanos o los ahitianos que atraviesan el Caribe en tartanas y yolas inseguras hacia los Estados Unidos; con los gitanos rumanos repelidos de Alemania; con el millón de inmigrados que fueron obligados a salir de Libia en octubre de 1995 o con los emigrantes marroquíes y demás africanos que vienen a España en pateras, para quedarse o dirigirse a otros países de Europa. Los más, casi tres cuartas partes, son devueltos por mecanismos legales rápidos y expeditivos o tras un asilo temporal.

Algunos inmigrados consiguen un trabajo estable o semiestable como «trabajadores huéspedes». Frecuentemente son ocupaciones despreciadas por los oriundos, que estigman a quienes las realizan tanto o más que su peculiaridad étnica o racial. Sus condiciones de vida suelen ser muy inferiores a las de los nacionales, sus derechos no son reconocidos en igualdad y la integración deseable no se da. Gran parte de ellos tienen a sus familias rotas, transfieren dinero a los países de origen e informan de la mejora que su vida ha experimentado, aún con las trabas o discriminaciones que suelen padecer (y ello, en los países de Consejo de Europa o firmantes de la Carta Social Europea -Turín, 1961- pese a las garantías de igualdad para los trabajadores emigrantes que

establece, en particular en su artículo 19), soñando a diario con retornar a su añorada patria, disponer de una vivienda, montar un pequeño negocio, comprar una camioneta o un terruño y ofrecer una actividad autónoma o hallar un trabajo con los que poder vivir.

Muchos no encuentran empleo y otros -unos 3 millones en Europa- están indocumentados. La mayoría sufrirán el agobio psicológico, legal y social y hasta la violencia mortal y no faltan los que delinquen para permanecer obligadamente en el país extraño, al menos mientras se juzga su delito (en Alemania, uno de estos infelices se ahorcó en su celda al conocer que habría de volver a su país, donde le perseguían por motivos políticos.

PRESENTE Y FUTURO

Desde que en 1878 se inventó la luz eléctrica, hace sólo 123 años, la población mundial creció más del trescientos por ciento. En este cortísimo trecho de su historia el hombre ha desplegado el ingenio de forma espectacular, en algún caso con sus creaciones más inmisericordes. La bomba atómica de uranio, la superbomba de hidrógeno (explosivo casi mil veces más potente que el anterior), que fue probada en 1952 o 1954 (los secretos de Estado dificultan el conocimiento exacto de un hecho de tamaño envergadura) e hizo desaparecer totalmente un atolón de las islas Marshall del Océano Pacífico, la bomba de neutrones (bomba de hidrógeno activada por una atómica de plutonio) que acaba con la vida sin afectar a todo lo demás, y las armas químicas y bacteriológicas, son algunos de sus engendros aniquiladores.

Disponemos de métodos electrónicos o radioastronómicos de larguísimo alcance, como el gigantesco telescopio espacial Hubble, y estudiamos los «quasar» (pequeños astros de gran luminosidad), los «pulsar» (astros menores que resultan de estrellas en su final o estrellas de neutrones que giran sobre sí mismas), los agujeros negros, los más complejos fenómenos del Universo y los vestigios de su origen. Conocemos la física cuántica y medimos la cantidad de energía más

pequeña del mundo físico o «constante de Planck» ($6,626.11$ elevado a -34 julios/segundo). Con el acelerador de partículas Tevatron se ha producido la fluctuación demostrativa del quark top, el último de los 6 «quarks» (las magnitudes físicas más pequeñas que existen, de unos 10 elevado a -18 metros, no observables, y parte de otras partículas mayores o hadrones) que junto con 6 «leptons» (el electrón, el muón, el tau y sus respectivos neutrinos) componen la estructura más simple del átomo (núcleo de protones y neutrones sobre el que giran los electrones formando una partícula de 10 elevado a -10 hasta -13 metros de diámetro); partículas de los átomos con las que se construyen las piezas que dan lugar a toda la materia existente desde que se formó el Universo.

Nos servimos de aparatos automáticos que secuencian casi 110.000 bases de ADN al día y han permitido la secuenciación completa del genoma humano (Craig Venter y Francis Collins, junio de 2001), de enzimas que funcionan como «tijeras químicas» para cortar fragmentos de genes o para ligarlos o «soldarlos» con otros, y de cromosomas artificiales de levaduras gigantes (YACs) hasta con 10 millones de pares de bases, para producir clones genéticos de estudio. Podemos pesar una «picra» o millonésima de gramo y conocemos los «hox», genes capaces de poner en marcha un programa genético y responsables de dar la forma a los organismos, y la localización de genes y sus variables identificados con determinadas enfermedades.

Yendo a lo que importa ¿qué porvenir tendremos con ese bagaje?. ¿Desaparecerá la Factidad como tal arcaísmo, con sus dominadores y secuaces en vela?. ¿Terminaremos con la inseguridad y la ansiedad provocadas por el hombre?. ¿Se eliminarán para siempre las guerras, las escisiones y las disensiones sangrientas?. ¿Se producirá un desarme mundial?. ¿Seguiremos empeñados en mojonar la Tierra y dividir la Humanidad más todavía?. ¿Evitaremos concitar los desmanes, los engaños, las fricciones y el rencor mundiales?. ¿Pondremos la ciencia y la tecnología al servicio de la Humanidad entera?

En definitiva, ¿con qué talante emprendemos la convivencia en los años futuros, de este siglo XXI sin ir más lejos?. ¿Restañaremos las heridas pasadas

y presentes?. ¿Construiremos una Humanidad sin ajenos, el poblado no sólo técnica sino humanamente universal, en una Tierra cuidada?. ¿Ganaremos la dignidad?

DEMOGRAFÍA Y URBANOCENTRISMO

La Humanidad está constituida por unas 15.000 poblaciones con culturas características y distribuidas en 105 países de los 5 continentes de la Tierra, de las que unas 5.000 son etnias o pueblos primitivos. Los pueblos indígenas -alrededor de 290 a 300 millones de personas- representan solamente entre el 5,5 y el 6 por ciento de la población, pero casi el 95 por ciento de la diversidad cultural.

El crecimiento demográfico previsto se acompañará de una acusada descompensación entre las zonas rurales y las ciudades, en la distribución regional y en los porcentajes grupales de las pirámides de edades. La población de las zonas rurales continuará reduciéndose. Unos 30 millones de personas dejan cada año los campos, las aldeas, los pueblos y villares y se trasladan a las ciudades de sus países o de otros. Si en el año 1950 la población rural suponía un 83 por ciento de la población mundial y en 1975 un 75 por ciento, para el año 2010 puede que no llegue el 40 por ciento.

Las emigraciones internas y externas continuarán imparables, cualquier riesgo pasa a un plano muy secundario cuando se trata de sobrevivir. La mayor parte de los emigrantes se dirigirán a las ciudades, supuestamente más esperanzadoras, cuyas poblaciones e incrementarán con celeridad (también a causa del crecimiento vegetativo), hasta triplicarse en los próximos 40 años.

Ya para comienzos del 2000 se prevé un urbanocentripetismo impresionante, con formación de megalópolis y aumento del número de ciudades medias y grandes. Las mayores concentraciones tendrán lugar en ciudades como México y Sao Paulo (Brasil), con 26 a 30 millones de habitantes; en Tokio (Japón), con 25 millones; en Calcuta y Bombay (India), con alrededor de 24 millones; en

Shanghai (China) y Nueva York (Estados Unidos), con cerca de 17 millones; en Pekín (China), Los Angeles (Estados Unidos), El Cairo (Egipto) y Yakarta (Indonesia), con 15 millones; en Nueva Delhi (India), Buenos Aires (Argentina), Lagos (Nigeria), Tianyín (China) y Seúl (Corea del Sur), con unos 12,7 a 13,2 millones; en Río de Janeiro (Brasil) y Dhaka (Bangla Desh), con 12,5 millones y en Manila (Filipinas) y Karachi (Paquistán), con unos 11,8 millones.

¿HAY UN PROGRESO EVOLUTIVO?

Hemos llegado a un estado de cosas tenidas por naturales e inevitables con pasmosa frivolidad. Los sentimientos más envilecidos conviven con los más nobles, la sonrisa con el llanto, el canto alegre con el grito, la luz de la confianza con las tinieblas de la desesperación, el destripador con el cobaya, el hogar patricio y acogedor con la inclusa de desheredados. Muchos individuos, grupos y naciones parecen tener una prelación inminente por un adversario al que hacer papilla. Las especies vivas se mantienen en sus hábitats de siempre, a excepción del hombre, que ha hecho de la Tierra un territorio global en el que compite enconadamente contra sí mismo y contra todo. La prístina cultura de la violencia trajo los cienos y la discordia de nuestros días, amparados en la socapa, el mesianismo, el totalitarismo o la ética rebuscada o emputecida -las dentelladas inauditas de la cultura que tanto nos enorgullece-, en cuyos nombres se concita el odio y el desprecio, se mata y destruye casi con familiaridad.

Vivimos nuestro hoy y nuestro poder caiga quién o lo qué caiga, y nos sobran ovillos dialécticos, columpios morales y garabatos legales para justificarlo o disimularlo, falseando la realidad a la medida de minorías fácticas y ante la pasividad de multitudes seducidas, negligentes y satisfechas. Es nuestro infortunio, la demencia que nos lleva a pasar de largo sobre la barbarie, maquillándola tantas y tantas veces -en una actitud procaz de buena conciencia que no trasciende a beneficios colectivos- con la facundia redentora y las ideas sociales o políticas salvíficas cuyos orígenes e intenciones tanto tienen que ver con los egoísmos intransigentes que sólo a sí mismos acreditan e imponen. El

homo vestido con los ropajes de la cultura, la inteligencia y el poder quita este lote de ventajas a la mayoría de sus congéneres, los monos desnudos y cohibidos de la *Ajenidad*, y lo rentabiliza. Los discursos exhuberantes son cosa muy distinta al dolor de cientos de millones de apencados, desinsertados y sin oportunidades del otro lado de la cancela que cerramos.

¿QUÉ PUEDE OCURRIR?

¿Somos una especie decadente, casi un residuo no recuperable ni reciclable racionalmente y condenado a perecer?. Me resisto a admitir que la evolución terminará en el ser inconsecuente, en la piltrafa cultural que somos.

¿O es la cultura el mecanismo no previsto por la Naturaleza que acabará con la especie humana?. Tal vez, pues sin caer en el derrotismo nuestra necia conducta anticipa un homo exterminador de la vida; después será posible reiniciar lo andado si las bacterias reevoluciona en el Planeta residual o en cualquier otro cuerpo cósmico.

Y si otro fuera nuestro sino, ¿vivirán los descendientes todavía en la Tierra?. ¿Serán un ser psicofísico distinto, con otra denominación y los mismos o mayores vicios?. ¿O se habrá llegado por fin al «ser humano», la Humanidad verdadera, dominado el viejo reptil del cerebro y la *necrocultura* del hombre?; si esta hipótesis se cumpliera se sorprenderán -se avergonzarán- del uso vandálico que hicimos de la razón.

¿SOLUCIONES?

La violencia, el motor de la evolución del hombre, el bagaje secular con que sobrevivió cuando no era más fuerte y rápido que los predadores de sus entornos, su capacidad más experimentada para adaptarse al medio, es ahora la pulpa de su irracionalidad, el vector que le ha convertido en el animal más

destructor, sin razón alguna para ello o por pretendidas razones fácilmente salvables si hubiera tal voluntad.

Civilización y cultura habrían de significar dignidad -merecida por todos y para todos-, convivencia en paz, libertad, igualdad y justicia: y, si del progreso hablamos, tendría que ser efectivo y universal. Malhadadamente no ocurre así. La violencia es hoy una simiente inconciliable con la dignidad. La danza, la música, la escultura, las letras, la pintura, la tecnología, las ciencias y cuanto la psique expedita del hombre es capaz de entrever y concebir, tienen enfrente a la cohonestación, el acaparamiento contra natura y la masacre. Junto a la bellísima creación artística o literaria y a la exacta producción matemática o física, el hombre ha destruido absurdamente a otros seres vivos y al Planeta; al lado del amor desplegó el odio más profundo; entre la opulencia de algunos y el bienestar congestivo de otros se bate la miseria de las mayorías; la injusticia y el desorden imperan sobre el orden justo y mínimo; las guerras secuestran la paz y asolan los países; la incompreensión hace muescas tremendas en la tolerancia; la necesidad y la inseguridad se desbocan en la ansiedad y la ofuscación; el asedio pulveriza la intimidad y vence la resistencia de las conciencias; el delito y la avaricia se han convertido en modelo contra la honradez y la solidaridad acorraladas; la vida, débil ante la muerte aislada o selectiva, es un valor exíguo.

Es la gran paradoja de la cultura. Por un lado, mitiga y «civiliza» la agresividad animal del hombre; por otro, genera modalidades refinadas de violencia que no puede solapar aplicando lentes morales de acomodación o salpicando con frases puramente retóricas o de conveniencia. A la par que se compromete a defender los valores humanos que se asigna, y oferta su sensibilidad humanista y toda su capacidad creadora positiva, gran parte de la Humanidad sufre en la llaga, la depauperación y el traumatismo por la ruindad cultural o la negligencia de muchos hombres, sin que ninguno de aquellos valores fundamentales les sean a los doblegados tenidos en cuenta ni dispongan de los bienes conseguidos con creces por otros. Esta excisión ética y moral aboca al hundimiento de nuestra cultura, a su fracaso.

¿Por qué el hombre alcanzó simultáneamente tales cotas de creatividad positiva y de violenta degradación?. ¿Por qué utiliza su portentosa consciencia de modo tan anómalo e inflacionario?. Las respuestas, aún a costa de ser reiterativo, están implícitas en la *animalidad cultural*; dicho de otro modo, en su ineludible agresividad (el componente animal, «lo natural»), aguijoneada por motivaciones violentas de la razón (el componente cultural, «lo artificial»).

El hombre es hoy un *canibal cultural universal*, las consecuencias de su violento proceder son desmoralizadoras, y la violencia tanto más insólita si se parte de las cualidades y medios de que estamos dotados: la consciencia con capacidades para el *raciocinio*, el *lenguaje* y la ingente *cultura* devenida y compilada, cualidades y medios que apenas sirven de nada a la Humanidad en conjunto para eliminar la violencia. Los horrores del presente no estimulan como debieran a impedir tajantemente el resurgir endemoniado de la violencia ni a solventar objetivamente las controvertibles consonancias acerca de nuestros ser y razón de ser o las justificaciones que hacemos de nuestra existencia culturalmente desenfocada. Y si nos tildo de necios es porque así se define al despilfarrador de sus posibilidades para usar la razón correctamente, al que no sabe lo que podría ni actúa como debiera.

Si hay soluciones a esa necedad vertiginosa no buscamos los asensos adecuados para ponerlas concluyentemente en práctica, o se emprenden esporádica y sectorialmente con una tibieza desconsoladora. Y tal semeja que no serán eficaces hasta que nuestra especie alcance, si es que lo consigue, el período de su evolución en que ya sea verdaderamente el ser humano, merecedor de la dignidad (la utopía) que benévolamente considera intrínseca, y sienta y practique lo humano en su dimensión real. Ese desideratum parece inalcanzable, pero hemos de prevenirlo y guiarlo o nuestra cultura, tan descompensada ya por su brutalidad, trastornará sustancialmente la evolución, si antes no aniquilamos la vida sin remisión con las “maravillas” científicas y tecnológicas que producimos o al despedazarnos unos a otros definitivamente.

Haríamos bien en ventilar el desván mental de seres ficticiamente superiores, y en dispersar la bruma trasnochada de las reputaciones y las urdi-

dumbres acrílicas sobre el animal cultural que somos, mirando de frente a la Humanidad tal y como es, con el hombre de señor y siervo, dueño y esclavo, prudente y zafio, creativo y destructor, verdugo y víctima. Pero no lo hacemos así. El prosaico existir, la propensión a lo inmediato, las subordinaciones, elucubraciones o las exégesis ideológicas, filosóficas o confesionales apartan al hombre de una revisión serena y una autocrítica elemental, absolutamente cruciales para esclarecer con ecuanimidad su auténtica ubicación en el mundo y el comportamiento preciso para materializar una convivencia coherente y encaminarse por otra senda que la seguida hasta ahora, decepcionante consigo mismo y con la Naturaleza de la que forma parte como una existencia más. En suma, para aceptar quién o qué es verdaderamente el hombre, sin panegíricos ni socolores, y, si aún fuera posible (que lo es, dicho sea enseguida), para entender como habría de integrarse con *estatura ética humana* en la Tierra que agobia, desgaja, reparte y apenas comparte.

Ante todo urge preguntarnos *hacia donde bascula la razón, qué hemos hecho con la dignidad y cuáles son las verdades del hombre*. Dejar a la violencia de lado, como un corolario inevitable, sin interpelación ni erradicación, supondría darle cancha y alas, volverla indomeñable, casi invulnerable.

La elección procedente es meridianamente clara, dicho sea sin desconocer las enormes y complejas dificultades que comportarán su puesta en marcha y cumplimiento ulterior. Es hora de cruzar el Rubicón de la necedad y convenir resueltamente un plante de revulsión contra la violencia, de concienciar y concienzar a una ruptura regeneradora, a una *capitulación de la razón crítica universal* y de afianzarla sin flaquezas ante presión alguna o acusaciones de credulidad o chifladura.

O nos embarcamos pacífica y decididamente en esta empresa común o los hombres/dioses seguirán impertérritos y encastillados, observando sus hecatombes (ahora de hombres y naturaleza, y no de bueyes) desde las mansiones y rascacielos insonorizados al dolor; los Olimpos del dinero y cuanto de negativo puede movilizar: la mente, la ciencia, la tecnología, el petróleo, el plutonio, el

trallazo, la hipocresía y la occisión-, en los que gozan, intocables e insaciables, del néctar y la ambrosía, al olor de montañas de carne humana transida e insignificante. Hasta que la *Ajenidad* atáxica se contraiga impetuosamente y la Tierra se convierta en un campo de batalla a vida o muerte.

UN NUEVO TALANTE UNIVERSAL

La violencia es la anticivilización, de ahí que nadie sea culpable de la sandez del hombre salvo él mismo, su parte incongruente de inquisidor culto y endiosado. Cuanta vida se echa a perder, pudiendo evitarlo, no se debe a desastres naturales ni a criaturas o fenómenos de otros mundos, sino al hombre, que ha aniquilado más en los últimos años de predominio cultural que durante toda su evolución. La cultura no enmienda la violencia que genera y el lenguaje se malogra en circunloquios, parafernalias y quincallas decorativas del dominador y como concubina del embeleco, no vale para que podamos entendernos en paz, son más efectivas la guerra o la efracción para zanjar desacuerdos o patrioterismos incandescentes y establecer imperios. De continuar como hasta ahora nunca habrá reconciliación entre el predador del Norte y sus víctimas del Sur (en especial), entre el Primer Mundo y todos los demás Mundos, entre los individuos y sectores sociales distanciados entre sí y entre la Humanidad y la Biosfera.

Pero el hombre no es un necio genético y puede replegarse a la racionalidad recomponiendo su conducta, rebalsando los valores que nos atribuimos, domesticando al máximo los genes del instinto brutal y la química de la bajeza y cargando su herencia cultural con información y contenidos humanistas. No es un utopía luchar por nosotros mismos, por los hijos y por la Tierra en que vivimos, que si lo fuera bien merecería la pena. La Humanidad y la Vida nos incumben antes que nada y tienen que ser muy distintas a como son: *la misión racional del hombre es la de ser lo más humano posible*. No se trata de absolverlo o refundirlo ni menos de redimirlo, sino de desbaratar su violencia y sacarle el máximo partido humano. Depende de todos, de los que están en la lid y de los que no darán la espalda cuando se colme el vaso y se toque a diana y zafarrancho,

que, esperémoslo, sean los de la racionalidad. O ganamos con denuesto la dignidad -la única salvaguardia contra la estupidez- o no habrá Humanidad culminada ni Tierra común. Hablo de una Humanidad «real», no mejor tan sólo, y de una Tierra compartida que nos dé cuanto pueda: no las matemos, ni consintamos que nadie lo haga y nos mate.

El proyecto válido para resolver este nudo gordiano ha de ser unívocamente cultural, porque ése es el origen de la violencia y para anular el efecto hay que extirpar la causa. Y al ser cultural, podrá incluir lo ético, lo político, lo religioso o lo ideológico con tal que desde esa perspectiva miren por el hombre y la naturaleza y operen sin ventajismos, monsergas, maximalismos, molificaciones ni eximentes.

LA CAPITULACIÓN RACIONAL

Si han de llegar, las soluciones sólo podrán hacerlo de la mano de un *nuevo talante planetario*. Las teorías y prédicas nos recuerdan que las consciencias no están en lo que tienen que estar y que se alcanza muy poco con el martilleo de proyectos sin apoyo en una *consciencia existencial colectiva*, inequívocamente humana y rigurosamente democrática y cívica. O lo aceptamos y ponemos voluntad, inteligencia y redados a tales convocatoria y sinergia universales o será imposible lograr un pacto de objetivos inconfundiblemente humanizantes -una *capitulación racional de la consciencia universal*- y no podremos esperar sino que la Humanidad vaya a trancas y barrancas o de mal en peor. Es la disyuntiva que tenemos por delante. No se puede pretender cambiar de repente la conducta violenta de la Humanidad, pero se podrá hacer mucho a cierto plazo si articulamos las medidas aplicables y contribuimos todos, muy en particular los líderes sociales, y fundamentalmente los políticos: ellos son los depositarios de la confianza y la soberanía de los ciudadanos y los poderes legislativo y ejecutivo que ostentan servirán mejor que ningún otro para ir colocando los pilares.

La capitulación racional con la que abordar y consolidar el *Orden mundial de la Humanidad* no será posible si no tiene como soportes esenciales la *cultura de la dignidad* y la *democracia integral*, supervisada y tutelada ésta por una autoridad supranacional legitimada. El futuro se deberá asentar únicamente con las revoluciones por el diálogo, anulando cualquier hábito o brote de violencia.

1. De la ominosa *cultura de la violencia* hemos de pasar a la *cultura universal de la dignidad*. Hay que terminar con las propagandas fatalistas de que «siempre habrá pudientes y menesterosos» o «cívicos y sinvergüenzas», que «la vida y las cosas son como son», que «la agresividad realiza al hombre» o que «quién no lo acepte así es un soñador o un iluso», entre otras diagonales del intelecto porque provienen de los avispados que la cultivan para mal ajeno y bien propio y de algún que otro descifrador desencaminado del psicoanálisis. La *Factidad* es el Desorden, así de categórico, y defiende con uñas y dientes su violencia, su hedonismo y su plétora de dominio; para anularla es perentorio cambiar los comportamientos violentos y hacer de este mundo el lugar de la consciencia ética y la responsabilidad de todos los hombres y mujeres y, de la Tierra, lo más parecido al jardín azul y verde que fue a nuestra llegada.
2. Se precisa un *Orden mundial consensuado y mantenido*. Hemos creado el Desorden de la Humanidad, pero podemos corregirlo con actitudes de reconciliación y regeneración dignas, democráticas y cívicas, con políticas comunes atentas a la evolución demográfica y a la conservación de la naturaleza y con un espacio económico, de producción y mercado acorde con las exigencias del nuevo talante universal y las necesidades reales, que remedien en muchos lugares de la Tierra la actual inobservancia de los derechos humanos, la inestabilidad política y social, el desvalijamiento y el embargo debidos a la *Factidad*.
3. Hay que configurar una *democracia integral, coparticipada* y sin latrías, con la que cada quien conserve su peculiaridad y cada país su autogobierno sin indisponer ni pulverizar los de otros.

El mundo y las sociedades han cambiado, y la democracia ha de adaptarse a ello. En circunstancias y tiempos como los actuales y futuros previsibles es un desliz otorgar completa validez a la democracia clásica, que necesita de una revisión para poder afrontarlas satisfactoriamente.

Nacida en el siglo VII a. de C. en las colonias griegas de Asia Menor, perfeccionada en Grecia, en el Imperio Romano (en representación de intereses civiles contrapuestos), durante la Edad Media (el autogobierno del pueblo en el municipio), en el siglo XVI (la soberanía popular, la representación y el contrato social), en el Renacimiento (la identidad del derecho natural, la exigencia de la razón y la convivencia asociativa) y en siglos posteriores (con la organización de instancias democráticas), la democracia fue relativamente útil hasta el presente, con inconsistencias, vaivenes y retrocesos, pues no sirvió a toda la población mundial (hoy mismo, sobre el papel sólo son formalmente democráticos el 60 por ciento de los 186 Estados de la Tierra).

La democracia clásica resulta insuficiente y su endeblez la pone en peligro. Ha llegado el tiempo de dar un salto hacia adelante en su concepción y actualizar su práctica. En definitiva, si aspiramos a que el mundo intercomunicado e interrelacionado sea de verdad la aldea global del hombre, la democracia deberá constituirse como un quehacer coparticipativo de la Humanidad, de modo que lo político se traduzca social y económicamente en bien de la globalidad.

- a) Ha de ser el gobierno político de los Estados por quienes, libremente elegidos por sufragio universal, representen la soberanía de los pueblos, entendida y asumida como la *soberanía de la convivencia pacífica*, que extienda el parlamentarismo y el gobierno político no sólo a cada Estado sino también al contexto mundial y constituya sostenidamente *el pueblo y la ciudadanía universales*.
- b) No solo los parlamentos, sino también los gobiernos, deberán basarse en representaciones proporcionales de los ciudadanos, de modo que el producto sociopolítico de aquellos provenga de la *acción cohesionada de mayorías y minorías* (la cohesión es articulación y vertebración efectivas, no sólo

unión o conjunción, requisitos estos de aquella que pueden implicar cierto grado de artificio, endogamia y disfuncionalidad).

La democracia, valedora de las minorías étnicas, raciales y religiosas, en la práctica actual es con frecuencia antitética de las minorías políticas, condenadas no pocas veces al ostracismo y batiéndose exclusivamente en la disonancia. La cesión legitimada de la gestión pública de la sociedad a las mayorías puede carecer de la necesaria eficacia y tiene serios inconvenientes; las minorías representativas, apartadas de las decisiones y contrariadas temporalmente sus aportaciones a lo político y social, son la oposición levantisca en pos del triunfo electoral para cambiar aquello en que no fueran tenidas en cuenta o de lo que quedaron desligadas (si no es para tomarse la revancha por la mano, por considerarlo justa correspondencia con el adversario) o para ponerlo patas arriba.

Sus formulaciones básicas aparte, traducida en una diferenciada representación popular para ejercer y gestionar el poder en base a ideas y programas, la democracia clásica se va exfoliando y pierde parte de su razón de ser en un mundo sin soluciones de continuidad (que no sean las que obligan los dominantes fácticos), porque con su modelo vigente la alternancia conduce con frecuencia al enlentecimiento operativo, al desgaste, a la suspicacia, a la descalificación apriorística, al enredo, a la improvisación, a conflictos y desequilibrios nacionales, regionales y mundiales y a empobrecimientos territorializados que, por las experiencias de sobra conocidas, no pueden ofrecer dudas. Un gobierno amparado en el 55 por ciento de los votos (por ejemplo) pone fuera de opción al 45 por ciento restante -lo que no deja de ser hasta racional y democráticamente impropio-, relegando esta voluntad ciudadana a ser generalmente oposición pura y dura en los intervalos entre referendums. Por el contrario, los parlamentos y gobiernos coproporcionalmente constituidos darán efectividad con menores tensiones a la democracia integral, representarán al pueblo en su totalidad (si no participan lo representan en vano, que es casi como no hacerlo) y en cada momento y asunto, se granjearán su confianza, abocarán a soluciones compartidas de las cuestiones sociales prosaicas o en perspectiva y evitarán los trastornos y desvíos de las endogamias y las escandaleras que los cambios de gobiernos y la replanificación inconexa de las políticas originan a menudo.

La democracia integral será asunto común y universal, todos habremos de remar juntos, tendremos el *derecho a estar y participar, la obligación de contribuir* y el *deber conciliatorio*, en aras del bienestar nacional y mundial en su sentido más amplio. Las diferencias se arreglarán «desde dentro», en las mesas conjuntas del debate objetivo y la sensatez, así que los resultados de cada acuerdo deberán responder a la disposición y voluntad explícitas de todos para conseguirlos. Se prosperará y se mantendrá con más seguridad el bienestar colectivo suficiente y estable cuando las mayorías y las minorías frenen o moderen sus tendencias contrarias enzarzadas en duelos de hegemonía y flexibilicen sus líneas divisorias hasta el punto y medida en que sus conductas y actividades confluyan en beneficios sociales aceptados por y para todos -sin recelos, vencedores ni vencidos-, aunque en determinados casos alguien o algún grupo no queden plenamente satisfechos con las resoluciones adoptadas. *La democracia coparticipativa y convivencial consistirá precisamente en que cada uno sea capaz de ceder parte de esa plenitud propia en beneficio de todos.* No se propone la panacea del imposible ni la solución irrealizable de la cuadratura del círculo sino la puesta en vigencia del raciocinio y la lógica aplicados consistentemente a la política, civilidad y el humanismo. Con ello quiero afirmar que el ciudadano debe estar representado por la opción política que eligió, aunque esta haya perdido unas elecciones. Aún en ese caso, *el ciudadano nunca debe perder.*

Con la democracia clásica se ha luchado extraordinariamente por la unión de los pueblos (los Estados Unidos de América, la Unión Europea y otras coincidencias de proyectos entre naciones son prueba de ello). La democracia integral culminará en una comunidad y una ciudadanía mundiales (la *Unión Mundial*) cuando los hombres del Planeta asuman y desempeñen cohesionadamente y con transparencia sus responsabilidades. Supondrá un no más «lo mío, lo nuestro o lo del país» como patrimonios enemigos de «lo de los demás» y de la diversidad, no más cercos excluyentes a territorios físicos o mentales que dejan fuera los de los otros, y que «lo de todos» puede ser perfectamente «lo de cada uno», sin que nadie se quede sin «lo suyo» y merecido.

4. Es necesaria una *instancia democrática supranacional, paritariamente representativa y universalmente investida y aceptada* que, a tenor del derecho internacional oportuno (interpretado por el *Tribunal Internacional* correspondiente) pueda decidir y actuar sin cortapisas ni acusaciones de injerencia cuando proceda desbloquear, resolver o impedir sin dilación los pleitos no democráticos ni pacíficos de las naciones o entre las naciones, sin afectar a sus derechos de autodeterminación, integridad territorial e independencia reconocidos. Lo prioritario será evitarla o acabar con la violencia y mantener la paz, para dialogar razonablemente, entonces y después, sobre las diferencias significativas ocasionales. Cada país reconocerá esta autoridad a los efectos que se le confieran, en especial los de proteger el orden tolerante, solidario y pacífico y preservar la libertad, la igualdad y la justicia.

Hechos como los propiciados por la vergonzosa política de presiones y cambalaches de las naciones, poderosas o no, y por la indolencia de las organizaciones o fuerzas internacionales deben terminar para siempre; sus actuaciones en las guerras del Golfo, de Ruanda, de Chechenia, de la ex-Yugoslavia, etc., son prueba de su inutilidad, pese a las caras compungidas, las palabras vacías, las intervenciones bélicas y la catarata de resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU, en buena medida condicionadas, tanto por los intereses refractarios en juego como por las limitaciones que adolecen sus estructuras desfasadas como su relativa aceptación práctica.

No podemos fallar en la capitulación racional, o la descomposición de la vida sobre la Tierra puede no tardar en ocurrir. La tarea no es fácil -más bien muy problemática y difícil, por el deterioro ya provocado y por las ideologías e intereses fortísimos, insensibles y despiertos que están en el fondo de la violencia y la instrumentalizan-, y por ello ha de emprenderse sin tardanza y ser duradera. En la libertad y en la nueva democracia -coparticipativas, tolerantes y sin salvoconductos de genes y clases-, en el diálogo inteligente, reposado y conciso, en los rangos éticos conciliables y pertinentes, en la decisiones sin escatimar coraje, señalando un plazo razonable, han de aunarse con

determinación y entrega contra el grillete estremecedor de los señores de la vida, de la guerra y de la muerte y contra los cómplices mediocres que sustentan su corona. No hay mejor opción aconsejable que la capitulación racional para que la Tierra deje de ser el crisol de la opresión, el retén intransigente de la Factidad, y para construir una Humanidad de ciudadanos y sectores cabales sobre la estantigua manicomial en que ha sido convertido. Hay mujeres y hombres que pueden lograrlo: están sufriendo, cavilando o naciendo ahora mismo (o lo harán en los instantes venideros) y en cualquiera lugar.

El paraíso del hombre está en la Tierra, siempre estuvo aquí, en nosotros y en el universo tangible al que pertenecemos. Admitamos que hay que cambiar la disposición y la acción individuales y colectivas para avanzar hacia una escala de valores humanizantes cuyo hábito sea sentido y eficaz, donde no haya lugar para los circos pseudoéticos y la autoridad que no sea moral.

El paraíso es la verdadera cultura volcada y triunfante contra toda violencia física, psíquica y social. Es la Humanidad plena, tranquila y consociada, sin famélicos, ignorantes, odios, atropellos, jinetes de la vida y la muerte, vasallos, extremismos, tiranías, perseguidos, discriminados ni fosas de infelices en una Tierra cuidada. Es la cultura del nacer para gozar de la vida cuanto se pueda y no para padecerla.

REFLEXIONES FINALES

La violencia es una lacra cultural, y solo podrá aislarse y eliminarse desde la propia Cultura.

La Cultura Bioética se ha ido configurando y asentando como uno de sus instrumentos civiles más eficaces contra los usos inadecuados o los abusos de la ciencia y la tecnología, que perversamente enfocadas son fuente de violencia de distinto tipo. Para evitar las aplicaciones científicotécnicas indeseables les pido que sigan profundizando en la Bioética y que hagan de ella un hábito

basado en la información veraz, la participación, la deliberación y la opinión abierta.

En cuanto a los conflictos, hemos de esforzarnos en llevar convencidamente a la práctica que la actitud idónea es la que se asienta en el diálogo, el argumento fundado y el activismo pacífico, y no en la violencia y las armas. Que la única revolución sea la de la inteligencia tranquila y compartida con miras auténticamente sociales, y que para ser efectiva, exige, al menos:

- Restablecer la confianza mutua
- Crear las condiciones para el consenso
- Valorar sosegadamente las propuestas de las partes
- Comprometerse con el cumplimiento de los principios democráticos y de los derechos humanos
- Actuar con un talante de entendimiento y voluntad de coincidencias
- Respetar lo acordado
- Avanzar conjunta y progresivamente en los logros sociales, políticos y económicos.

“La opinión pública (no la publicada), es la opinión”, me escribió hace tiempo la profesora Ruvellin Devichy con ocasión de una encuesta realizada por las Universidades de París y Lyon. Lo ratifico. En particular en una sociedad civil informada, madura y decidida la opinión pública tiene una importancia capital, hasta el punto que puede influir y orientar la historia y la vida de las gentes en cada momento y asunto dados. En lo que al pueblo colombiano concierne, es mucho lo que puede conseguir, aunque no resulte fácil y siempre haya serias cuestiones pendientes que solucionar, como ha ocurrido en otros lugares, valga el caso en mi país. Disculpádmeme si os recuerdo lo que ocupa vuestras mentes: que hagáis, por favor, causa común como *sociedad civil*, que perseveréis y creáis firmemente en vosotros mismos y en que podéis cambiar el estado negativo de las cosas, meta que deseo fervientemente logréis cuanto antes. La sociedad civil es escenario y resorte de acción indispensable para corregir e impedir los riesgos a que la exponen y someten el egoísmo, la

intolerancia, el nepotismo, el abuso y la arbitrariedad; si se lo propone (el pacto de civilidad es el asenso de largo alcance que propongo) acaba cercando e invalidando a los agentes provocadores de riesgos y haciendo realidad sus propósitos convivenciales de verdadera democracia, libertad, seguridad, justicia y bienestar sostenido.

Eso quería modestamente decirlos; y particularmente a ti, Leonor, que nunca olvidaré las enseñanzas de tus intervenciones. Fue una experiencia excepcional y un alto honor encontrarme aquí y participar de lo que os preocupa. Gracias a todos.

JUSTICIA Y CONFLICTO EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

Una reflexión sobre los supuestos de la legitimidad y las perspectivas de paz en Colombia

*Oscar Mejía Quintana**

RESUMEN

El presente escrito busca rastrear en la filosofía política de John Rawls los elementos que permitan comprender en donde se fundamenta la carencia de legitimidad de un ordenamiento político y las implicaciones que ello conlleva a nivel de su validez jurídica. A partir de los planteamientos desarrollados por ese autor en su *Teoría de la Justicia*, se exponen las condiciones de posibilidad que la legitimidad supone desde los principios de justicia social que operan como constrictores de legitimidad del sistema, así como la necesidad de figuras alternas de disidencia y refrendación ciudadana que la estabilidad a la sociedad requiere. Posteriormente, desde la reconstrucción de los principales postulados de su *Liberalismo Político*, se presenta el giro pragmático de su teoría concretado

* Profesor Asociado de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia (Generación 125 Años). Profesor de Teoría Jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Los Andes. Filósofo (U.Nacional), Maestría (M.A.) y Doctorado (Ph.D.) en Filosofía Política y Filosofía del Derecho (Pacific University, Los Angeles). Autor de *Obediencia al Derecho y Justificación Constitucional de la Desobediencia Civil* (Bogotá, Unibliblos, 2001), *Derecho, Legitimidad y Democracia Deliberativa* (Bogotá, Témis, 1998), *Justicia y Democracia Consensual* (Bogotá, Siglo del Hombre, 1997), *El Humanismo Crítico Latinoamericano* (Bogotá, M&T Editores, 1993), entre otros.

en una concepción pública de justicia concertada por las diferentes visiones onmicomprensivas que conforman la sociedad, producto de un consenso constitucional y entrecruzado de donde se desprenden los referentes de la razón pública y los esenciales constitucionales desde donde un tribunal constitucional pueda y deba interpretar la totalidad del ordenamiento jurídico-político.

INTRODUCCIÓN

El proceso de negociación para la resolución pacífica del conflicto entre el Gobierno y los grupos insurgentes y la instauración de una zona de despeje para las conversaciones de paz bajo el dominio territorial de uno de tales grupos, además del control no declarado de amplias zonas geográficas del país por parte de otros grupos guerrilleros y paramilitares, pone sobre la mesa dos problemáticas simultáneas: primero, la crisis de legitimidad del ordenamiento derivado de la Constitución del 91 al no haber podido ampliar efectivamente el pacto de interesados representado por la Constitución del 86, clausurado definitivamente por el Frente Nacional a partir de 1958, y lograr la paz en el país. Y, segundo, el grado de validez que ante semejante situación tiene la misma Constitución del 91.

Además de su legitimidad, la unidad del campo jurídico colombiano está en cuestión. En otras palabras, la lectura liberal-positivista de la Constitución parece estar en problemas para definir el estatus de legitimidad y validez que el estado social de derecho tiene en Colombia. Lo que desemboca en la cuestión de cómo renovar las lecturas consensuales de la constitución que le den unidad a la misma y cómo y desde donde derivar tales principios ordenadores desde los cuales «leer» la constitución sin necesidad de reformarla o reemplazarla periódicamente¹.

¹ Ver Robert Alexy, Concepto y Validez del Derecho, Barcelona: Gedisa, 1994, pp. 87-89.

En los contextos de las sociedades tradicionales en transición estructural como la latinoamericana, la racionalización forzada catalizada por las reformas neoliberales de apertura económica ha generado un proceso de descomposición socio-económica acelerada cuyo resultado inmediato ha sido la desintegración de los estratos tradicionales y su reconversión en clases sociales en el marco de una economía capitalista global endogenizada. Este proceso origina una eclosión de sujetos colectivos cuya reacción aparente es oponerse a todas las medidas de racionalización capitalista -no importa de donde provengan ni que tan adecuadas parezcan ser.

Colombia se encuentra polarizada por sujetos colectivos provenientes de una sociedad tradicional herida de muerte, con símbolos, valores y tradiciones culturales, sociales y políticas divergentes; desgarrada por múltiples concepciones de legitimidad, «preformas» jurídico-políticas, mentalidades y racionalidades prácticas antagónicas², que no encuentran en el derecho formal ni en la democracia liberal «a la criolla», los instrumentos de conciliación e integración postconvencionales necesarios para rehacer el lazo social desintegrado y sentar las bases de una democracia constitucional simétrica donde todos tengan las mismas oportunidades y posibilidades de ingerencia y, sobre tales condiciones, poder replantear un nuevo contrato social más amplio y plural.

En un país donde el “pacto de interesados” ya no es el de las mayorías y, además, se encuentra sitiado por minorías que quedaron al margen de él y que no lograron ser incorporadas por la Constitución del 91 y cuya principal y más grave deficiencia fue, precisamente, no lograr la paz. Y ante la inexistencia de formas alternativas de disidencia ciudadana nuestro ordenamiento jurídico-político se ve abocado a una paradoja dilemática: o persiste en una estrategia perversa de autolegitimación sin considerar al entorno o se abre a la realidad social para subsumir su complejidad a riesgo de desaparecer como sistema por el eventual exceso de información recibido.

² Ver, a este respecto, Oscar Mejía Quintana, «El paradigma consensual del derecho en la teoría de la justicia de John Rawls» en John Rawls, *El Derecho de los Pueblos*, Bogotá: Universidad de Los Andes, 1996.

El presente escrito busca rastrear en la filosofía política de John Rawls los elementos que permitan comprender en donde se fundamenta la carencia de legitimidad de un ordenamiento político y las implicaciones que ello conlleva a nivel de su validez jurídica. A partir de los planteamientos desarrollados por ese autor en su *Teoría de la Justicia* (1), se exponen en detalle las condiciones de posibilidad que la legitimidad supone (1.1), los principios de justicia social que operan como constrictores de legitimidad del sistema (1.2), así como la necesidad de figuras alternas de disidencia y refrendación ciudadana que la estabilidad a la sociedad requiere (1.3). Posteriormente, desde la reconstrucción de los principales postulados de su *Liberalismo Político* (2), se presenta el giro pragmático de su teoría concretado en una concepción pública de justicia concertada por las diferentes visiones onmicomprensivas que conforman la sociedad (2.1.), producto de un consenso constitucional y entrecruzado (2.2) de donde se desprenden los referentes de la razón pública y los esenciales constitucionales (2.3) desde donde un tribunal constitucional pueda y deba interpretar la totalidad del ordenamiento jurídico-político.

1. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

1.1. Consenso y legitimidad

La teoría de la justicia de John Rawls propone un procedimiento de consensualización concebido en términos contrafácticos, es decir, como un modelo normativo moral para construir consensos, cuyo carácter ideal, precisamente, le permite contrastar los procesos de acuerdo fácticos que puedan presentarse en la realidad y juzgar, a partir de sus elementos, la pertinencia integral de los mismos.

El procedimiento como tal, denominado por Rawls “posición original”, del que se desprenden unos “principios de justicia” concertados deliberativamente, constituye en si mismo un espacio de conciliación donde las diferentes partes llegan a un consenso a partir de sus perspectivas individuales, como sujetos interesados por supuesto, pero también capaces de establecer términos

de cooperación entre sí. De ahí su importancia como modelo alternativo de resolución de conflictos.

El propósito de Rawls³ será tratar de fundamentar una teoría de la justicia contractualmente, buscando generalizar y llevar a un nivel conceptual más alto la visión tradicional del contrato social, superando las inconsistencias señaladas. Para eso, Rawls va a utilizar un singular «tour de force» del que precisamente se derivarán las connotaciones sustanciales de su teoría: intentará «kantianizar» a Locke y Rousseau y «locke-rousseauianizar» a Kant para lograr un contrato social moralmente fundamentado.

En efecto, Rawls busca fundamentar una teoría de la justicia como imparcialidad que supere la concepción convencional del utilitarismo, evitando igualmente los excesos abstractos de lo que denomina intuicionismo. Para ello plantea unos principios de la justicia desde los cuales se derive todo el ordenamiento social pero cuya selección garantice, primero, la necesidad racional de los mismos, segundo, su rectitud moral y, tercero, una base consensual que los legitime.

De allí por qué precise darle contenido ético-racional al contrato social y carácter contractual a los imperativos morales kantianos para superar lo que eventualmente podrían considerarse debilidades en ambos planteamientos, a saber: un contrato social que, aunque asumido por la mayoría, pueda ser arbitrario, y unos imperativos morales que carezcan de la necesaria deliberación colectiva.

Rawls observa que «existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace fácil suponer que la concepción de la justicia más racional es la utilitarista»⁴. La base de esto es la consideración de que lo más justo para un ser humano es la mayor satisfacción de sus deseos en el transcurso de su vida⁵.

³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: F.C.E., 1979.

⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵ Ver, en general, John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.

Del principio de utilidad para un solo individuo se extrapola el fundamento de la justicia social⁶. En esta visión, sostiene Rawls, no importa de qué manera se distribuye la suma de satisfacciones entre el conjunto de la sociedad ni, tampoco, el condicionamiento temporal para la realización de las mismas⁷.

La proyección racional de los deseos del individuo al conjunto de la sociedad legitima el principio de utilidad como criterio de justicia social. La figura metodológica del utilitarismo para fundamentar esto, sostiene Rawls, es la del espectador imparcial. A través de ella son proyectados los deseos del individuo al conjunto de la sociedad y, por tanto, lo que es bueno o justo -en últimas útil- para el individuo debe serlo necesariamente para la sociedad como conjunto⁸.

Como es obvio, Rawls no puede considerar semejante procedimiento moralmente justo, pues no se trata sino de los intereses individuales disfrazados y autolegitimados como intereses generales, sin que medie ningún procedimiento de argumentación que establezca los parámetros de aceptación moral de los principios ni, mucho menos, ningún acuerdo social que los sancione como justos o, al menos, concertados por la mayoría de la sociedad⁹.

Rawls revela así las incongruencias metodológicas y las debilidades morales del utilitarismo y, de hecho, fundamenta así una crítica demoledora contra uno de los pilares de la cultura anglosajona y angloamericana, lo cual ha suscitado debates de enorme magnitud sobre uno de los criterios morales, políticos y de justicia social más arraigado de esas latitudes¹⁰.

En ese marco, Rawls va a concebir un procedimiento de argumentación moral para garantizar que los principios de la justicia sean escogidos contrac-

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹⁰ Al respecto ver, por ejemplo, J.J.C. Smart & Bernard Williams, *Utilitarianism: For & Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973; y Amartya Sen & Bernard Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

tualmente, pero rodeando ese contrato de todas las garantías necesarias para que sea el de hombres racionales y morales que no contaminen con sus juicios egoístas la imparcialidad de los mismos¹¹.

Un primer constructo que utiliza inicialmente para ello será el de la posición original, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que garantice la imparcialidad de los acuerdos fundamentales: «... la posición original es el status quo inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en ella sean imparciales»¹². Allí se trata de averiguar cuáles principios sería racional adoptar en una situación contractual, sin caer en el utilitarismo y sin partir de las preconcepciones propias del intuicionismo.

Rawls, entonces, imagina una situación en la que todos están desprovistos de información que pueda afectar sus juicios sobre la justicia, excluyendo así el conocimiento de las contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les introducen preconceptos en la selección de los principios directores: «El concepto de la posición original... es el de la interpretación filosóficamente más favorable de esta situación de elección inicial con objeto de elaborar una teoría de la justicia»¹³.

La posición original debe garantizar una situación inicial de absoluta neutralidad que asegure la imparcialidad de los principios de justicia. En ese propósito «... parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios»¹⁴.

De igual manera, así como se considera razonable que no haya situaciones iniciales de ventaja o desventaja tampoco lo es que los principios generales sean, como en el caso del utilitarismo, proyecciones sociales de los intereses

¹¹ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: F.C.E., 1979, pp. 35-40.

¹² *Ibid.*, p. 35.

¹³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

individuales de los participantes: «Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible el proyectar principios para las circunstancias de nuestro propio caso»¹⁵.

Con el fin de garantizar la mayor imparcialidad de los principios se requiere establecer una serie de restricciones de información que no le permitan a los participantes un conocimiento específico de las circunstancias sociales que los coloque en ventaja entre sí mismos, pero también, frente a otras generaciones que no están presentes en la situación contractual. En tal sentido, «... se excluye el conocimiento de aquellas circunstancias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios»¹⁶.

Si lo anterior constituía la condición de posibilidad general para lograr que en el procedimiento de selección de los principios todos los agentes estuvieran en una situación «neutra» similar, Rawls recurre enseguida a un mecanismo más específico para garantizar ello. El velo de ignorancia es el subconstructo que permite, efectivamente, que al interior de la posición original todos sean iguales y tengan los mismos derechos en la manera para escoger los principios de la justicia.

El propósito del velo de ignorancia es representar la igualdad de los seres humanos en tanto personas morales y asegurar que los principios no serán escogidos heteronómicamente: «... el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno y que son capaces de tener un sentido de la justicia»¹⁷.

Las partes no pueden conocer determinada información que viciaría los contenidos de los principios de justicia. No conocen su posición social, sus talentos o capacidades, sus rasgos psicológicos, como tampoco las condiciones

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

políticas, económicas o culturales de su propia sociedad ni la generación a la que pertenecen.

Aunque no conocen esta información específica sobre sí mismos y su sociedad, sí tienen acceso, por el contrario, a cierto tipo de información general tal como que la estructura social debe regirse por principios de justicia, así como a teorías y leyes generales de carácter político, económico y psicológico que pueden contribuir en sus deliberaciones sobre los principios de justicia: «Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos...»¹⁸.

La posición original y el velo de ignorancia hacen posible un acuerdo unánime sobre los principios de la justicia que, de otra manera, sería imposible concertar con garantías consensuales y morales suficientes sobre el contenido de los mismos: «Las restricciones sobre la información particular... son ... de importancia fundamental. Sin ellas no tendríamos la posibilidad de elaborar ninguna teoría definida de la justicia. Tendríamos que quedarnos satisfechos con una fórmula vaga... sin ser capaces de decir mucho... acerca del contenido mismo de dicho acuerdo»¹⁹.

Para Rawls, la posición original y el velo de ignorancia constituyen la situación y el mecanismo que permite que los principios de justicia satisfagan dos condiciones que los modelos contractualistas anteriores no habían logrado realizar. Primero, garantizar plenamente el procedimiento y la base consensual del contrato social; y, segundo, gracias a lo anterior y a las restricciones de información impuestas por el velo de ignorancia, imprimirle a la selección de los principios de la mayoría la legitimidad moral que evite cualquier asomo de arbitrariedad.

Rawls no descarta, por último, que los principios de justicia que intuitivamente consideremos acertados sean los que, finalmente, asumamos por

¹⁸ *Ibid.*, p. 166.

¹⁹ *Ibid.*, p. 167.

consenso. Lo que sí descarta es que, antes del proceso de argumentación, sean estos asumidos como principios reguladores. A través de ello, tanto los principios derivados del utilitarismo como los presupuestos por el intuicionismo son filtrados por el procedimiento de argumentación y consenso, accediendo a unos principios moralmente válidos y socialmente aceptados por todos.

Pero la primera objeción que podría hacerse a este planteamiento, afirma el mismo Rawls, es que al desconocer las particularidades de su vida y de la vida social, las partes no tendrían criterios sólidos para seleccionar los principios de justicia más adecuados, cayendo en el abstraccionismo en el que han caído otros modelos o concepciones de justicia.

Con el fin de evitar la objeción anotada Rawls introduce, pues, la noción de bienes primarios, de especial importancia en su teoría, por cuanto que son ellos los que le imponen «límites de realidad», tanto a la concepción como a la realización de los principios de justicia seleccionados en la posición original a través del velo de ignorancia.

Tales bienes primarios, fundamentales para el individuo en tanto persona moral y ciudadano, cuya noción es posteriormente profundizada por Rawls²⁰, son los siguientes:

- “(i) Las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia, etc.) forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones políticas libres.
- (ii) La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de

²⁰ John Rawls, «Unidad social y bienes primarios» en *Justicia como Equidad*, Madrid: Técno, 1986, pp. 187-211.

- fines últimos así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno desea.
- (iii) Los poderes y prerrogativas de cargos de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.
 - (iv) La renta y la riqueza, entendidas en un sentido debidamente lato, son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines, cualesquiera que resulten.
 - (v) Las bases sociales del respeto de sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los ciudadanos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden supremo y promover sus fines con confianza en sí mismos”²¹.

Estos bienes primarios son necesidades que los ciudadanos, como personas libres e iguales, requieren para el desarrollo de sus planes racionales de vida y, como tales, tienen conocimiento de ellos en sus consideraciones al interior de la posición original, en cuanto saben que los principios de justicia deben asegurarles un número suficiente de éstos en su vida ciudadana²².

La teoría de los bienes primarios se convierte en la reconversión rawlsiana de la teoría del bien aristotélica y kantiana, imprimiéndole a las mismas un giro bastante *sui generis*. Con ello Rawls busca demostrar que, primero, hablar del bien en el contexto de una sociedad es tener en cuenta esos mínimos bienes primarios a través de los cuales el hombre logra la felicidad (Aristóteles); y, segundo, que la racionalidad (Kant) de las partes debe connotar una proyección concreta en la realización de los planes de vida del ciudadano que tiene que ser contemplada, al menos genéricamente, en la discusión sobre los principios de justicia.

²¹ *Ibid.*, p. 193.

²² John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México: F.C.E., 1979, pp. 289-290.

1.2 Legitimidad y principios de justicia

Del procedimiento de discusión contractual moralmente válido y legítimo, Rawls deriva un segundo constructo de su teoría de la justicia, el de los dos principios básicos de su teoría de la justicia. Los principios buscan regular la estructura básica de la sociedad y disponen la organización de los derechos y deberes sociales, así como los parámetros económicos que pueden regir a los individuos que la componen. El primer principio define el ordenamiento constitucional de la sociedad y el segundo la distribución específica del ingreso, riqueza y posibilidad de posición de los asociados.

En el marco de ellos, Rawls introduce un nuevo subconstructo, de especial importancia, que denomina orden lexicográfico consecutivo, un «orden serial» por el cual ningún principio interviene mientras no hayan sido satisfechos los primeros²³.

De esta forma, el principio de igual libertad será situado en una jerarquía anterior y con un carácter inalienable, quedando el principio regulador de las desigualdades económicas y sociales supeditado a él.

El orden lexicográfico consecutivo garantiza no sólo el orden de aplicación de los principios sino el criterio permanente para solucionar los eventuales conflictos de interpretación y aplicación que puedan presentarse.

La formulación final de los Principios de la Justicia es, entonces, la siguiente:

«Primer Principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

²³

John Rawls, Teoría de la Justicia, México: F.C.E., 1979, p. 83.

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma.

Hay dos casos:

- a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos;
- b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptada por aquellos que detentan una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficacia y el Bienestar)

El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficacia, y al que maximiza la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos:

- a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos;
- b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.

Concepción general

Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo-, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados»²⁴.

El orden lexicográfico define las dos normas de prioridad. En primer lugar, la prioridad de la libertad, y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar: Estos principios no solo constituyen el fundamento consensual de todo el ordenamiento jurídico positivo sino que, simultáneamente, son un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De ellos se derivan, pues, tanto las interpretaciones constitucionales como las interpretaciones ciudadanas sobre las leyes y medidas que afectan el orden social.

1.3 Desobediencia civil y equilibrio reflexivo

Rawls enmarca la “posición original” como el primer momento de lo que ha llamado la secuencia de cuatro etapas. La segunda etapa estaría caracterizada por un congreso constituyente que desarrolla en términos jurídico-positivos los principios de justicia, a nivel constitucional, que habrán de regular la estructura básica de la sociedad y que a su vez determinan las dos siguientes etapas: la de los congresos legislativos subsecuentes y la de la aplicación jurisdiccional y la administración pública de las normas en casos de conflicto específicos²⁵.

Esta etapa, que en Rawls responde a dos momentos diferentes, viene determinada por su pretensión inicial sobre el papel de la justicia: el de regular el sistema de cooperación social forjando instituciones virtuosas que le permitan a la ciudadanía la realización imparcial de sus planes racionales de vida.

²⁴ *Ibid.*, pp. 340-341.

²⁵ *Ibid.*, pp. 227-233.

Los principios de justicia fueron concebidos, no para hacer virtuosas a las personas sino para hacer virtuosas a las instituciones, pues son ellas las que deben poder regular los conflictos e identidades de intereses de la sociedad, garantizando con su imparcialidad el sistema de cooperación social que la rige y la estructura general bien ordenada que debe caracterizarla.

En estas etapas, el velo de ignorancia también es cosustancial a las mismas, pero deviene más tenue en la medida en que la vida social exige de las disposiciones legislativas y jurisdiccionales una regulación específica de los casos pertinentes.

El objetivo primordial de esta etapa será garantizar que los principios de justicia vayan filtrando, en sus aplicaciones concretas, todas las instituciones y situaciones sociales que precisen su regulación, confiriéndole a la ciudadanía, en caso de no ser así, la posibilidad de acudir a mecanismos como la objeción de conciencia y la desobediencia civil con el fin de garantizar la correcta aplicación de los mismos.

Estos dos mecanismos, los cuales deben ser garantizados plenamente por la constitución política, son instrumentos de supervisión, presión y resistencia de la ciudadanía sobre el ordenamiento jurídico positivo, para que este cumpla en forma efectiva, a través de sus disposiciones legales, decisiones judiciales y políticas públicas, el sentido y alcance de los principios de justicia.

Rawls introduce un tercer constructo estructural, el del equilibrio reflexivo, con el cual la plausibilidad de los principios se irá comprobando paulatinamente al contraponerlos con las propias convicciones y proporcionar orientaciones concretas, ya en situaciones particulares.

Se denomina equilibrio porque «... finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación»²⁶. Equilibrio

²⁶ *Ibid.*, p. 38.

que Rawls no concibe como algo permanente sino sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial.

El equilibrio reflexivo admite dos lecturas. La primera lectura metodológica, se trata de buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos el procedimiento y los principios derivados. No basta justificar una determinada decisión racional sino deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia.

Con esto se intenta razonar conjuntamente sobre determinados problemas morales, poniendo a prueba juicios éticos del individuo. Así, la racionalidad moral se convierte en racionalidad deliberativa²⁷ y la situación ideal es contrastada y enjuiciada por la razón práctica, propiciando la transformación de los imperativos morales abstractos en normas ideales específicas que el individuo, en tanto sujeto moral y ciudadano, se compromete a cumplir por cuanto han sido fruto de un procedimiento consensual de decisión y de su libre elección racional.

El equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo a nuevas circunstancias. Ello se convierte en un recurso individual que garantiza que el ciudadano, en tanto persona moral, pueda tomar distancia frente a las decisiones mayoritarias que considere arbitrarias e inconvenientes. De esta manera, la «exigencia de unanimidad... deja de ser una coacción»²⁸.

²⁷ *Ibid.*, pp. 460-469.

²⁸ *Ibid.*, p. 623.

La voluntad general no puede ser impuesta con el argumento de ser moralmente legítima por ser mayoritaria: tiene que ser subsumida libremente por el individuo, en todo tiempo y lugar. El contrato social tiene que tener la posibilidad de ser legitimado permanentemente, no sólo desde el impulso del consenso mayoritario sino, primero que todo, desde la conciencia individual del ciudadano que pueda disentir del orden jurídico existente.

El equilibrio reflexivo es la polea que permite articular la dimensión política con la individual, dándole al ciudadano, como persona moral, la posibilidad de replantear los principios de justicia y la estructura social que se deriva de ellos cuando sus convicciones así se lo sugieran. Con ello Rawls pretende resolver la contradicción que había quedado pendiente en el contractualismo clásico entre la voluntad general y la autonomía individual, que Kant había intentado resolver sin mucha fortuna.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es política y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios deben ser refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad, en general. Solo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso.

En este punto pueden darse varias alternativas: la primera es la aceptación de los principios, y del ordenamiento jurídico-político derivado de ellos, por su congruencia con nuestro sentido vital de justicia. La segunda es la marginación del pacto pero reconociendo que los demás sí pueden convivir con ellos y que es una minoría la que se aparta de sus parámetros, reclamando tanto el respeto para su decisión como las mismas garantías que cualquiera puede exigir dentro del ordenamiento. La tercera es el rechazo a los principios y la exigencia de recomenzar el contrato social, es decir, el reclamo por que el disenso radical sea tenido en cuenta para rectificar los términos iniciales del mismo. Normativamente significa que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo.

2. RECONSTRUCCIÓN DEL LIBERALISMO POLÍTICO

2.1 La Concepción política de la justicia

En la versión de 1993 Rawls plantea un viraje sustancial a su teoría, redefiniéndola como una concepción política de la justicia, pero no en términos partidistas, como podría sugerir el título de la obra, sino entendida como un procedimiento de construcción que garantiza el logro de una sociedad justa y bien ordenada.

Rawls parte de la pregunta sobre cuál es la concepción más apropiada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, dada una cultura democrática marcada por una diversidad de doctrinas a su interior. El punto central es entonces definir el carácter que debe comportar un pluralismo razonable en el marco de una cultura tolerante y unas instituciones libres. En otras palabras, cómo es posible que perdure en el tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, divididos por doctrinas diferentes. El instrumento de ello es, según Rawls, la concepción política de la justicia.

Esta concepción política de la justicia está orientada, primero, a definir el marco de las instituciones básicas de la sociedad y la forma en que se articulan en un sistema unificado de cooperación social, tal como había sido expuesto en A Theory of Justice²⁹. Estructura básica entendida como el conjunto de las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad considerada a sí misma como cerrada y auto-contenida, es decir, sin que en su consideración tengan que tenerse en cuenta factores externos o influencias internacionales.

Segundo, constituye una perspectiva que no está fundamentada en ninguna doctrina omni-comprehensiva de carácter moral, social, político, económico o filosófico: no está comprometida, pues, con ninguna perspectiva particular de las coexistentes en la sociedad. La concepción política de la justicia trata de

²⁹ John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge: Harvard University Press, 1971, pp. 453-462.

elaborar una concepción razonable sobre la estructura básica, sin identificarse con las propuestas específicas al respecto de ninguna doctrina omni-comprehensiva existente.

Tercero, sus contenidos son expresados en términos de ideas fundamentales, implícitas en la cultura política de la sociedad democrática, y que parten de una tradición pública de pensamiento, instituciones, textos y documentos que constituyen su trasfondo cultural.

La concepción política de la justicia está complementada por una concepción política de la persona, planteada ya en la versión de 1980. En ella, los ciudadanos son considerados personas morales, libres e iguales³⁰, en la medida en que son concebidos como individuos con la capacidad de poseer una concepción del bien, los cuales reclaman el derecho de ser considerados independientes, no identificados con ninguna concepción particular que incluya un esquema determinado de fines sociales.

Los ciudadanos se conciben como fuente auto-originante de solicitudes y reclamos válidos frente a las instituciones de las que dependen sus deberes y obligaciones, siendo capaces de asumir su propia responsabilidad por la selección y consecución de sus propios fines, ajustando sus aspiraciones a la luz de lo que pueden esperar razonablemente de la estructura básica de la sociedad.

Los dos conceptos anteriores se articulan con un tercero, el de sociedad-bien-ordenada, que Rawls ya había relacionado en la versión del «constructivismo kantiano»³¹. Pero en ésta, la sociedad se caracteriza, además, por una diversidad de doctrinas omni-comprehensivas razonables de carácter religioso, filosófico o moral que no constituyen un rasgo accidental de la misma sino que definen, precisamente, la naturaleza de la cultura pública democrática y, por tanto, la necesidad de la concepción política de la justicia.

³⁰ John Rawls, *Justicia como Equidad*, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 154-170.

³¹ *Ibid.*, pp. 135-186.

Para una sociedad de tales características, es imposible imponer compartida y permanentemente, salvo por el uso opresivo del poder del Estado, una doctrina omni-comprehensiva determinada, lo cual resultaría contradictorio y paradójico con la esencia de una sociedad democrática. Por lo mismo, un régimen democrático para ser duradero y seguro, no puede estar dividido por doctrinas confesionales y clases sociales hostiles, sino ser libre y voluntariamente respaldado por una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos.

Al no existir, de hecho, una doctrina razonable apoyada por todos los ciudadanos, la concepción de la justicia de una sociedad bien ordenada debe limitarse al dominio de la política para poder lograr unas condiciones mínimas de estabilidad y pluralismo. De esa forma, los ciudadanos, aún asumiendo doctrinas opuestas, pueden alcanzar un consenso entrecruzado a través del acuerdo político.

La idea de Rawls apunta a mostrar por qué se justifica una concepción política de la justicia en una sociedad democrática. Es a través de ella como las diferentes posiciones doctrinarias de carácter moral, religioso, político y filosófico pueden lograr converger en un consenso sobre la estructura básica de la sociedad, sin abjurar de sus propias posiciones.

El dominio político se convierte en el espacio donde todas las perspectivas sociales confluyen sin necesidad de abandonar sus propias concepciones omni-comprehensivas, en un acercamiento más al comunitarismo.

En tal sentido, la concepción política de la justicia que garantiza este espacio, definiendo la naturaleza de la estructura básica de la sociedad, no puede por lo mismo ser una concepción totalizante que entre en conflicto doctrinario con las otras concepciones sino garantizar, por su imparcialidad y transparencia, los procedimientos políticos que todas las doctrinas puedan apoyar y que asegure el pluralismo razonable de una sociedad democrática.

El fundamento de tal concepción reside en lo que Rawls denomina el constructivismo político, lo cual constituye una reformulación del constructivis-

mo kantiano original y, a su vez, define el nuevo fundamento metodológico de su teoría³². La concepción constructivista viene determinada por el procedimiento de argumentación de los principios modelado por la posición original, en la cual los agentes racionales seleccionan los principios públicos de justicia. En ese sentido, el constructivismo político es una propuesta sobre la estructura y contenido de una concepción donde los principios de justicia política son representados como el resultado de un procedimiento de construcción.

Su valor puede contrastarse en relación con otras concepciones, en especial las del intuicionismo racional. Este se caracteriza por varios rasgos, sustancialmente diferentes a los del constructivismo, a saber: primero, por considerar un orden independiente de principios, valores y juicios morales; segundo, porque tales principios morales son reconocidos por la razón teórica; tercero, por poseer una concepción amplia de persona; y, cuarto, por considerar la verdad como la congruencia con un orden previo de valores.

En contraste, el constructivismo político se caracteriza, primero, porque los principios de justicia política son el resultado de un procedimiento de construcción (estructura), el cual se basa, segundo, en principios de razón práctica (producción de objetos) y no teórica (conocimiento de objetos) e incluye, tercero, una concepción compleja, tanto de persona como de sociedad, para dar forma al mismo procedimiento de construcción; y, por último, que especifica una concepción de razonabilidad que se aplica a los diferentes ámbitos sociales, a saber: principios, juicios, personas, instituciones, etc. Todo esto se infiere de la interpretación que hace Rawls de la filosofía moral kantiana, en especial de la prioridad que establece de lo razonable sobre lo racional.

Como concepción política de la justicia, el constructivismo no busca negar o afirmar al intuicionismo racional. Su planteamiento representa, sin embargo, un orden más apropiado para una sociedad democrática en búsqueda de un pluralismo razonable. La visión constructivista es adoptada para especificar

³² John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.

los términos justos de la cooperación social dados por los principios de justicia concertados imparcialmente, en lo que constituye una respuesta más al comunitarismo, aunque en este caso sin ofrecer ninguna concesión.

El constructivismo político considera que un juicio es correcto si se atiene a un procedimiento razonable y racional de construcción, de acuerdo a la distinción entre lo razonable y lo racional, establecida en la versión de 1980³³. Pero el procedimiento de construcción no termina nunca: se mantiene indefinidamente a través del equilibrio reflexivo y supone, igualmente, una noción de autonomía doctrinal en tanto presenta los valores políticos como concebidos y ordenados sin estar sometidos a requerimientos morales externos.

Por lo tanto, el alcance del constructivismo político es limitado al dominio político y no es propuesto como parámetro de valores morales. Si los principios son imparcialmente construidos, son razonables para una democracia constitucional. El constructivismo no niega la posibilidad de construcción de otros valores pero se limita a los valores políticos de una democracia constitucional, en un punto en el cual no se tranza con el comunitarismo.

En un consenso entrecruzado razonable cada uno encuentra la concepción política aceptable, aunque su propio criterio deba ser corregido. Sin negar otros valores, que el constructivismo político no controvierte, para una concepción política razonable e instrumental sólo se necesita una concertación pública de los principios. Una vez aceptado el hecho de un pluralismo razonable como condición permanente de una cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable es preferible a la de la verdad moral.

Rawls se orienta, con esta posición, a un tipo de constructivismo alternativo al kantiano, un constructivismo político que se adapta mejor a la concepción política de la justicia cuya naturaleza procedimental rechaza visiones onni-comprehensivas de carácter moral, político o filosófico. El constructivismo

33*Ibid.*, pp. 135-154.

kantiano constituye una concepción filosófica onmi-comprehensiva con la cual no puede identificarse ni comprometerse la concepción política de la justicia pues ello imposibilitaría el logro de su objetivo fundamental: que la sociedad compuesta por múltiples concepciones razonables alcance un consenso entrecruzado que permita la estabilidad del sistema democrático.

2.2 Consenso constitucional y entrecruzado

El pluralismo razonable tiene como objetivo la obtención de un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), el cual constituye el constructo principal de la interpretación rawlsiana sobre una democracia consensual-constitucional³⁴. El consenso entrecruzado viene a ser el instrumento procedimental de convivencia política democrática que solo a través de él puede ser garantizado.

Este liberalismo procedimental, cuya fuerza y proyección reside en la flexibilidad y transparencia del procedimiento político de argumentación e interrelación ciudadanas, supone la existencia en el seno de la sociedad de varias doctrinas omnicomprensivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

Sólo una concepción política de la justicia puede servir de base al consenso entrecruzado puesto que en ella los principios y valores políticos constitucionales son los suficientemente amplios como para integrar y superar los valores que entran en conflicto. Esos macrovalores gobiernan el marco de la vida social y especifican los términos fundamentales de cooperación social y política que este liberalismo consensual intenta sintetizar y sobre los cuales los ciudadanos, desde su plena libertad de conciencia y perspectiva omnicomprensiva, concilian con sus valores políticos y comprensivos particulares.

Ello nos conduce al objetivo cardinal de la versión rawlsiana de su liberalismo político que es lograr un consenso entrecruzado de doctrinas

³⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 133-172.

onmicomprehensivas razonables sobre los principios de justicia, en tanto macrovalores reguladores de la estructura social. La concepción política que rige la estructura básica de una sociedad no requiere ser monocomprehensiva. Su estabilidad no depende de una visión sistemáticamente unificada sino necesariamente pluralista. Cuando se adopta este marco de deliberación, los juicios convergen lo suficiente como para que la cooperación política, sobre la base del mutuo respeto, pueda mantenerse. Tal concepción política constituye un marco de deliberación y reflexión que permite buscar acuerdos políticos sobre cuestiones de justicia y aspectos constitucionales básicos para toda la sociedad.

La concepción de justicia más razonable para un régimen democrático es, por lo mismo, ampliamente liberal. Cuando un consenso entrecruzado mantiene y alienta esta concepción, ella no es vista como incompatible con valores fundamentales, morales o psicológicos, pues las virtudes de cooperación política que posibilita un régimen constitucional son y deben ser macrovirtudes de tal amplitud.

El consenso, fiel a su carácter constructivista, debe cumplir un determinado proceso procedimental. Una primera etapa la constituye lo que Rawls denomina la etapa constitucional. Esta etapa satisface los principios procedimentales de convivencia política, autonomía y neutralidad, que como tales se aceptan, sin incluir ni suponer ideas fundamentales sobre la sociedad y la persona. Define, en últimas, los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático.

La segunda etapa es la del consenso entrecruzado, a nivel de la sociedad en general, que se logra una vez concretado el constitucional. El contenido del mismo dependerá, sostiene Rawls, de que sus principios estén fundados en una concepción política de la justicia, tal como podría ser descrita por los principios de justicia.

En cuanto a su proyección, esta trasciende los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, para incluir principios que cubran la estructura básica como un todo. Para ello se requieren propuestas legislativas

y ciudadanas que garanticen un mínimo de bienes sociales primarios y no solo libertades políticas, y, por tanto, los grupos políticos deben plantear alternativas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad.

Las fuerzas que presionan porque el consenso constitucional devenga un consenso entrecruzado son los grupos que acuden al foro público de la discusión política, convocando con ello a otros grupos rivales a presentar sus perspectivas. Esto hace necesario, en términos racional-instrumentales, romper el estrecho círculo de sus concepciones específicas y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer ello, deben formular puntos de discusión sobre la concepción política de la justicia, lo cual permite la generalización del debate y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

2.3 Razón pública y esenciales constitucionales

La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra en la noción de razón pública que complementa las dos anteriores³⁵, introduciendo una figura que retoma la del equilibrio reflexivo, que se abordará más adelante, pero en una proyección socio-institucional equivalente de aquella.

Rawls comienza recordando que la prioridad de la justicia sobre el derecho, la eficacia y el bienestar es esencial para toda democracia constitucional. Tal prioridad significa que los principios de justicia imponen límites a los modelos de vida permisibles y los planes de vida ciudadanos que los transgredan no son legítimos ni moralmente justificables. Define una noción de neutralidad procedimental sin acudir a valores morales legitimatorios y sin ser ella misma procedimentalmente neutra.

La sociedad política posee, además, una idea civil del bien que realizan los ciudadanos en tanto personas y en tanto cuerpo corporativo, manteniendo un

³⁵*ibid.*, pp. 212-254.

régimen constitucional justo y conduciendo en el marco del mismo sus asuntos privados. Los ciudadanos comparten así un fin común: sustentar instituciones justas que les proporcionan un bien específico como individuos³⁶.

Pero no es una razón abstracta y en ello reside la diferencia con la noción ilustrada de la razón. Posee cuestiones y foros concretos donde la razón pública se expresa y manifiesta. En una sociedad democrática esta razón pública es, primero que todo, una razón ciudadana, donde sus miembros como cuerpo colectivo son quienes, como ciudadanos, ejercen un poder político y coercitivo, promulgando leyes y enmendando su constitución cuando fuere necesario.

El alcance de la razón pública no cobija toda la política sino sólo los esenciales constitucionales y la justicia básica de sus estructuras. Tampoco se aplica a las deliberaciones personales sobre cuestiones políticas o a las reflexiones gremiales sobre la sociedad. El ideal de la razón pública no solo gobierna el discurso público sobre estas cuestiones sino, también, la consideración ciudadana sobre ellos. La connotación de la ciudadanía democrática impone el deber moral de explicar de qué manera los principios y políticas que se defienden pueden ser congruentes con los valores políticos de la razón pública.

La razón pública no se circunscribe al foro legislativo sino que es asumida, también, por la ciudadanía como criterio de legitimación. El ciudadano afirma el ideal de razón pública, no como resultado de compromisos políticos, sino desde el seno de sus propias doctrinas razonables y de la concepción de justicia política, en tanto macrovalores reguladores de la estructura social.

El contenido de la razón pública es, pues, el contenido de los principios de la justicia o de la concepción de justicia concertada públicamente, en tanto especifica derechos, libertades y oportunidades, asignándoles una prioridad

³⁶ Al respecto ver, por ej., Ronald Dworkin, Ética Privada e Igualitarismo Político, Barcelona: Editorial Paidós, 1993; e, igualmente, Charles Taylor, La Ética de la Autenticidad, Barcelona: Editorial Paidós, 1994.

lexicográfica y garantizándoles las medidas necesarias para cumplirlas, independientemente de todo tipo de doctrinas omnicomprehsivas.

La principal expresión de esta razón pública es, en un régimen democrático, la Corte Suprema de Justicia. Es allí donde se defienden los esenciales constitucionales, a saber: primero, los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y los procesos políticos, es decir, la de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, así como el alcance moral y efectivo de la regla mayoritaria; y, segundo, los derechos básicos iguales y libertades ciudadanas que deben ser respetados por la mayoría en cualquier circunstancia.

La razón pública es, ante todo, aunque no de manera exclusiva, la razón de su corte suprema de justicia como la máxima instancia de interpretación judicial, sin ser la máxima representación de la ley. Es, a su vez, la rama del estado que ejemplariza esta razón pública. El rol de la corte suprema es proteger la constitución a través del control de la razón pública, evitando que aquella sea horadada por la legislación ordinaria, así sea expresión de una mayoría legislativa.

CONCLUSIÓN

Todo lo anterior impone otra reflexión final, que ha venido madurando en la última década, sobre el papel del tribunal constitucional en un estado democrático de derecho y su rol conciliador entre constitución y ciudadanía. La constitucionalización del derecho en la época actual y las constituciones como productos de nuevos consensos sociales imponen una nueva lectura del texto constitucional que supere la rigidez del positivismo y el formalismo jurídicos y permita interpretarla como un texto en construcción desde las perspectivas políticas de la ciudadanía. Sólo así puede obrar como un elemento de integración social.

Uno de los cuestionamientos en los cuales se identifican Habermas y Luhmann, en el conjunto de su obra, es al estado interventor, es decir, al Estado

Social de Derecho. Para Habermas este constituye la última hornada de juridización que mayor «colonización» del mundo de la vida ha originado, acelerando a su interior la desintegración de los diferentes contextos mundovitales que lo componen. En Luhmann este diagnóstico coincide en cuanto los derechos fundamentales, en tanto expectativas contrafácticas de comportamiento, no logran en su seno el grado de desustancialización que posibilite la identificación de las diferentes perspectivas ciudadanas con los mismos, poniendo en peligro la autorreferencia del sistema jurídico y la posibilidad de predeterminar la doble contingencia, es decir, de prefigurar el conflicto al interior del sistema social.

En ambos casos, el estado de derecho, para garantizar la integración efectiva de la sociedad, tiene que cuidarse de una excesiva materialización de los derechos que, ante la imposibilidad de cumplir, lo deslegitime por no poder manejar la complejidad generada por el mismo (Luhmann) o acudir a una racionalidad discursivo-procedimental de la soberanía popular (Habermas) que, en la figura del tribunal constitucional, adopte frente a los conflictos una perspectiva deontológica.

Esto último nos coloca en la discusión sobre el rol y la legitimidad del tribunal constitucional en las sociedades contemporáneas, en una edición renovada del debate clásico entre Hans Kelsen y Carl Schmitt, con no pocas coincidencias pese a la diferencia de momentos históricos y perspectivas teóricas³⁷.

Habermas critica, retomando la perspectiva deontológica de Dworkin de la «respuesta correcta», la metodología del Tribunal Constitucional alemán que tiene en la «teoría de la ponderación» y la «solución del caso concreto» sus principales fundamentos³⁸. Para Habermas, esta metodología del tribunal constitucional origina que sus decisiones no sean «justas para todos» sino

³⁷ Ver Hans Kelsen, *Quién Debe Ser el Defensor de la Constitución?*, Madrid: Tecnos, 1995.

³⁸ Ver Robert Alexy, «Teoría de la Ponderación» en *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Madrid: C.E.C., 1993, pp. 157-172.

“buenas para algunos”, en la medida en que los bienes colectivos en tanto bienes individuales son traducidos a principios jurídicos (como derechos fundamentales) que, al ser ponderados, inclinan al tribunal constitucional a priorizar realmente una concepción de vida buena sobre otras, impidiendo que su decisión sea reconocida como justa y, por tanto, legítima por el resto de sujetos colectivos que componen la sociedad³⁹.

De ahí que Habermas se remita al constitucionalismo estadounidense para reivindicar, con Ely y Ackerman⁴⁰, frente a la corriente republicano-comunitarista, la lectura procedimental-deliberativa que el tribunal constitucional debe hacer de la carta, abogando por una participación igual de todos los afectados en los procesos de decisión institucionales y una desmaterialización y consecuente procedimentalización deliberativa de los principios y valores constitucionales⁴¹.

Todo esto conlleva, según Habermas, a que el juez constitucional deje de escudarse en una supuesta «neutralidad legal» de su lectura de la constitución y acepte que sus decisiones «en derecho» son decisiones políticas, inspiradas por modelos de democracia que reproducen en la decisión judicial el conflicto y la tensión señaladas, las cuales no pueden ser superadas sino asumiendo un modelo de democracia deliberativo que, al erigir como su *alter ego* a la opinión pública, asegure para todos los sujetos colectivos iguales procedimientos de deliberación, garantizando decisiones “justas para todos” y no “buenas para

³⁹ Metodología en buena parte asumida por la Corte Constitucional colombiana y que tuvo en la **Aclaración de un Voto** al Reglamento Interno de esta corporación (Acuerdo 002 del 92) del entonces Magistrado Ciro Angarita una crítica fundamental en una línea análoga a la reivindicada por estos últimos autores, lo que pone de presente la actualidad de la discusión en nuestro medio, confirmada por la sospecha de una impositiva “regla de mayoría” al interior de su Sala Plena, en contraste a decisiones basadas en el consenso que integren, efectivamente, el resquebrajado campo jurídico colombiano.

⁴⁰ Ver John Hart Ely, *Democracia y Desconfianza*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Ed. Uniandes, 1997; Bruce Ackerman, *El Futuro de la Revolución Liberal*, Barcelona: Ariel, 1995 y *La Política del Diálogo Liberal*, Barcelona: Gedisa, 1998.

⁴¹ Jürgen Habermas, “Justicia y legislación: sobre el papel y legitimidad de la jurisprudencia constitucional” en *Facticidad y Validez*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 311-361.

algunos". El tribunal constitucional debe propender por la conciliación entre ciudadanía y constitución, tomando como referente, no el texto inerte de la constitución sino el contexto vivo de la soberanía popular.

El rol del juez constitucional y los problemas de validez y legitimidad del estado de derecho confluyen en este punto. Rawls, aceptando las críticas a su teoría inicial, concreta su propuesta de consensualización a través de los esenciales constitucionales que el juez constitucional deriva de los contenidos de justicia política fijados por los consensos entrecruzados de la ciudadanía⁴². La norma fundamental o la regla de reconocimiento adquiere unos contenidos que, aunque presupuestos -analítica o empíricamente- al sistema jurídico, le permiten al juez constitucional orientar sus decisiones desde los términos de razonabilidad que la concepción política sobre la justicia de la ciudadanía le ha fijado y desde los cuales la constitución cobra unidad y validez tanto jurídica, como social y moral, en términos de deliberación simétrica.

En el mismo sentido Habermas, en *Facticidad y Validez* (1992), sugiere una lectura alternativa que permita recuperar la unidad de los sistemas jurídico-políticos fragmentados desde una concepción discursiva de la validez jurídica. El Principio D operaría como la Norma Fundamental o la Regla de Reconocimiento de un sistema jurídico confiriéndole legitimidad y validez simultáneamente en la medida en que el estado de derecho en su conjunto estuviera permeado por la deliberación pública.

Esto implica considerar la constitución no como algo acabado sino como un proceso continuo, como un texto abierto.

Ese es el sentido de la ductilización del derecho en el último cuarto de siglo⁴³: la constitución como fruto del consenso de la ciudadanía define los

⁴² John Rawls, "La idea de un consenso entrecruzado" en *Liberalismo Político*, Barcelona: Crítica, 1996, pp. 165-205.

⁴³ Ver Gustavo Zagrebelsky, *El Derecho Dúctil*, Madrid: Trotta, 1995.

términos de razonabilidad de la interpretación constitucional. El juez constitucional es, simultáneamente, intérprete de contextos mundo-vitales y de textos y tradiciones jurídicas. Lo que lleva a una conclusión necesaria: la concepción positivista sobre la obediencia al derecho es puesta en cuestión en la medida que todas las figuras de insumisión al derecho, como la desobediencia civil, por ejemplo, o la misma insurgencia para el caso nuestro, tienen que ser interpretadas por el tribunal constitucional como un examen de constitucionalidad sobre la abortada materialización de los derechos fundamentales y reivindicadas como legítimas manifestaciones de resistencia ciudadana.

La Constitución de 1991, cuya pretensión original fue ampliar el pacto definido por la Constitución de 1886 y reducido drásticamente por el plebiscito que dio nacimiento al Frente Nacional, se revela hoy como el producto de un contrato parcial que debe ser extendido. Ampliación no tanto en la letra misma de la Constitución sino en la adecuación de su espíritu a unas circunstancias que exigen que se le de cabida en el manejo del estado y las estructuras básicas de la sociedad a sujetos colectivos que quedaron por fuera del contrato del 91.

Esta paradoja dilemática podría ser conciliada a través de lo que Habermas denomina procedimentalización de la soberanía popular⁴⁴. Pero, cómo se procedimentaliza la soberanía popular en un sistema en crisis como el nuestro? Antes que a través de una Asamblea Constituyente por medio del juez constitucional que concilie la constitución con los requerimientos de la ciudadanía⁴⁵.

Sin embargo, en Colombia se presentan dos obstáculos estructurales a esta pretensión: el texto constitucional está, en muchos puntos, en contravía de su espíritu participativo y la soberanía popular fue restringida y maniatada -en la

⁴⁴ Jürgen Habermas, «La soberanía popular como procedimiento» en *Revista Foro* (No. 12), Bogotá: Foro por Colombia, 1990.

⁴⁵ Ver Oscar Mejía Quintana y Maritza Formisano Prada, «Hacia una asamblea constitucional como instrumento de democratización y herramienta de paz en Colombia» en *Revista de Estudios Sociales* (No. 1), Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales (U. de Los Andes), 1998.

ambigüedad de muchos de sus artículos- estableciendo formalismos que la cercenan y la hacen imposible. El juez constitucional se ve, pues, imposibilitado para poder conciliar constitución y soberanía popular al quedar preso de esas dicotomías que su propio reglamento interno no logra equilibrar⁴⁶.

La Corte no posee más que su propio criterio –en veces arbitrario, por la pluralidad de concepciones dominantes a su interior- para decidir en derecho, no cuenta con sensores adecuados para considerar la opinión pública y solo puede orientarse monológicamente –siguiendo el modelo del juez Hércules dworkiniano- para tomar decisiones sobre las cuales la sociedad civil no puede pronunciarse, como primera afectada por sus decisiones. La guarda de la constitución queda garantizada al precio mismo de la soberanía popular cuya perspectiva deliberativa no es tomada en cuenta plenamente por el encargado de velar el proceso de adecuación entre ambas instancias.

Al no contemplar espacios estructurales desde donde incorporar el punto de vista de la ciudadanía en sus decisiones, al interpretar la constitución monológicamente sin establecer diálogos con la sociedad civil, al hacerlo desde la letra ambigua de una Carta que, en muchos puntos, restringió la participación misma, el juez constitucional no logra traducir el espíritu participativo de la Constitución del 91 a los requerimientos mundo-vitales de la ciudadanía, constituyéndose así en un apuntalador de un perverso cierre autopoietico del sistema jurídico. De ahí que la opción de una Asamblea Constitucional que reforme la Constitución, antes de una Constituyente que cree una nueva, es una posibilidad más plausible para no generar mayor incertidumbre en nuestra conflictiva situación⁴⁷.

⁴⁶ Ver del Magistrado Ciro Angarita, Aclaración de un Voto al Reglamento Interno de la Corte Constitucional (Acuerdo 002 del 92).

⁴⁷ Sobre el papel del juez constitucional en una democracia deliberativa ver Roberto Gargarella, "La tradición radical, democracia deliberativa y control de las leyes" en La Justicia frente al Gobierno, Barcelona: Ariel, 1996; así como Carlos Santiago Nino, La Constitución de la Democracia Deliberativa, Barcelona: Gedisa, 1997.

COLOMBIA: LA HORA DE VOLVER A BARAJAR

Juan Manuel Ospina Restrepo
*Senador de la República**

Ante todo quiero agradecer la oportunidad que me brinda la Universidad El Bosque y su rector, Jaime Escobar Triana, para participar en este VII Seminario Internacional de Bioética.

Le habla a un público especializado, alguien que no es experto en temas de Bioética. Me he decidido a hacerlo, sin embargo, porque considero que los asuntos pertinentes a ese espacio de reflexión, están ligados con nuestra experiencia vital. Están en el corazón del drama universal que vivimos los seres humanos en este comienzo de milenio. Son, además, cuestiones cruciales en la difícil circunstancia presente de Colombia.

¿ENFRENTAMOS UNA CRISIS DE CIVILIZACIÓN?

No hay que tener una bola de cristal para percibir que el mundo, o al menos la llamada civilización occidental, confronta unas circunstancias difíciles, por

* Economista colombiano (Universidad de Antioquia). Realizó estudios de postgrado en Historia Económica y Social, y de Planeación y Desarrollo Agropecuario en el Instituto de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Actualmente es Senador de la República, vicepresidente de la Comisión Quinta, miembro de la Comisión Accidental de Paz del Senado y de la Comisión de Ordenamiento Territorial y Seguimiento a la Descentralización de las cuales fue presidente. En el sector privado ha sido presidente de la Federación antioqueña de Ganaderos (FEDEGAN), de la Sociedad de Agricultores de Colombia (SAC), y presidente del Consejo Gremial Nacional. Conferencia presentada en la Universidad del Bosque, en el marco del VII Seminario Internacional de Bioética. Bogotá, D.C. Septiembre 4 del 2001.

decir lo menos. No solo por la aceleración en el ritmo de los cambios -que en relación a lo que conocía la humanidad en el pasado, se ha vuelto de vértigo-, sino también -y esto sería lo fundamental, lo definitivo -porque hay cambios en las reglas del juego de la vida, que podrían amenazar la continuidad de la vida misma. No es ya la conciencia de la amenaza de la guerra nuclear, propia de la Guerra Fría. Es algo más profundo, que sale de las entrañas mismas, de los procesos fundamentales que estructuran a nuestra civilización occidental.

Ante todo, el cuestionamiento, en las palabras y en los hechos, especialmente en estos últimos, a la concepción y al manejo economicista de la realidad y de las circunstancias humanas. En eso coinciden tanto los economistas neoclásicos -los llamados neoliberales, aunque un amigo prefiere denominarlos paleoliberales- como los viejos marxistas. Un economicismo que reduce el asunto humano a competencia y eficiencia, a un darwinismo social y económico, en donde solo parecerían tener futuro unos dinosaurios virtuales -las transnacionales- y donde la generación de nueva riqueza social -fundamento y preocupación de los economistas clásicos desde Adam Smith y su Riqueza de las Naciones -es sustituida por la maximización cortoplacista de las utilidades, con el predominio del capitalismo financiero transnacionalizado. Es el escenario de la especulación como regla fundamental de la acción económica. Escenario que Keynes tanto temió, pues consideró que en él la economía se convertiría en un gigantesco casino. Parece que esa afirmación, no es ya ni premonición ni exageración. El trabajo humano se banaliza y se desvaloriza ante nuestros ojos y con el sentido de la vida termina, igualmente, banalizado.

En ese escenario se perfila un horizonte en donde países, sectores productivos, grupos poblacionales, regiones enteras simplemente dejan de ser viables y entran en un proceso de marginamiento, de empobrecimiento y de “no futuro” que comienza a comprometer seriamente la sostenibilidad económica, política y social del arreglo institucional vigente. Vemos sus resultados en la desbordada marginalidad urbana, en el incontenible desplazamiento campesino, en las gentes que en cantidades crecientes, presionan las fronteras de los países ricos que, cada vez más, parecen fortalezas medievales asediadas por las muchedumbres de los “nuevos bárbaros”.

Nunca la Humanidad había tenido tantas riquezas. Nunca los pobres habían sido tan numerosos y tan desesperanzados. Nunca las desigualdades- la inequidad- habrán sido tan grandes y tan acelerada su profundización, tanto entre países como al interior de estos, de los ricos y de los pobres.

Es un escenario propicio para el florecimiento de la corrupción como una verdadera plaga. Corrupción que como pocos hechos sociales, deslegitima a las instituciones, derriba gobiernos, corroe la solidaridad y profundiza la inequidad, la marginalidad, la no viabilidad.

Es un escenario de enorme fragilidad. Es un escenario que invita a una reflexión ética, sobre el sentido de la vida humana y de la Vida en general, reflexión que no puede estar desligada del manejo de la economía que debe recuperar su razón de ser como medio al servicio de la vida, y no como fin de la acción humana, según lo pretende el economicismo.

La crisis de la civilización occidental, es la crisis del antropocentrismo, de la visión del hombre como rey y amo de la creación, de la naturaleza. De la acción humana como centro de todo, en escenarios supuestamente ilimitados para esa acción. Crisis expresada en el ascenso de una conciencia ecológica creciente, que plantea la necesidad de redefinir el desarrollo económico y social para hacerlo sostenible, es decir, compatible con el entorno -con la Vida con mayúscula- y con el futuro.

En la trasescena del desarrollo sostenible está el reconocimiento de la unidad fundamental de la Vida -contundentemente reafirmada con el reciente desciframiento del genoma humano-. Se abre el camino hacia un biocentrismo, donde lo humano juega un papel fundamental, pero no único, en el concierto de la Vida.

Por primera vez en la historia de la evolución, el ser humano tiene en sus manos (y en su cerebro) la suerte del proceso evolutivo. La tecnología y la cultura son ahora los instrumentos del proceso adaptativo de la evolución; ellos

modifican los procesos adaptativos que eran, hasta fecha reciente, puramente naturales. La cultura es naturaleza transformada. La naturaleza de su parte, ha entrado en un proceso de hominización. Son reflexiones lúcidas del ambientalista colombiano, Augusto Ángel Maya.

Así como la revolución de género fue el signo determinante de la segunda mitad del siglo XX, la consciencia ecológica lo será de este comienzo de siglo y de milenio.

La crisis de civilización se expresa en la crisis de la política. Exige la redefinición de lo público y su correlato, de la responsabilidad ciudadana.

La globalización actúa como catalizador de la crisis. Globalización que es mucho más que la ampliación de los mercados, proceso este que es consustancial con el capitalismo y que con avances y retrocesos, está en marcha desde el siglo XVI. Hablamos de globalización como ampliación de los temas y políticas que superan los ámbitos nacionales para instalarse en escenarios mayores, de Humanidad. A la par que abre el horizonte, concreta el marco de la acción, al subrayar que los procesos sociales y de vida se dan “enraizados”, en contextos específicos. Es la aplicación del principio de los ecologistas, de actuar localmente y pensar globalmente.

Hablamos de lo ambiental, pero también de los derechos humanos, del acceso a la tecnología y al conocimiento, de los controles a los procesos y flujos financieros y comerciales; de las drogas psicoactivas. Hablamos de la globalización de la sociedad civil. ¿Será que avanzamos hacia una protesta y una movilización social, ellas también globalizadas?.

Cambios que cuestionan el concepto clásico de soberanía y, por consiguiente, las competencias de los estados nacionales y las maneras para ejercer la participación y el control ciudadano sobre los asuntos públicos. Lo existente aparece crecientemente superada por la realidad. Se impone la redefinición de una nueva legitimidad, que exige una nueva ética, una ética de la vida en su acepción más amplia y más profunda.

Es finalmente el paso, en el campo de la ciencia y del conocimiento del paradigma de la Física -especialmente newtoniana- al de la Biología como ciencia de los sistemas vivos. Una visión basada en el concepto de proceso -de evolución- y de sistema, con todos sus componentes de interdependencia y de retroalimentación. Sistemas que se organizan por grados de complejidad creciente. Sistemas en donde no existe un principio único, sino una interdependencia que le da sentido, consistencia y dinámica al todo, diferente a la pretensión, aparentemente fallida, de la Física de encontrar la ecuación primordial que unificaría la explicación de la realidad.

Esta nueva cosmovisión, este paradigma tiene toda su importancia no solo para la comprensión de la biosfera, sino también para la de la nooesfera, la esfera del conocimiento y del entendimiento. Asistimos, sin duda alguna, a una revolución en el conocimiento, fundamento de la nueva civilización que habrá de salir de la crisis presente, siempre y cuando los hombres entendamos nuestras circunstancias y sus posibilidades.

¿CÓMO ESTÁ COLOMBIA EN ESE ESCENARIO?

Indudablemente, el país navega en las aguas traicioneras de la crisis universal. Pero además lo hace con el bagaje de su propia historia.

Colombia a lo largo de su "historia occidental" ha tenido una circunstancia que, considero, definió acertadamente el inolado Luis Carlos Galán cuando dijera que en ella hay más geografía que sociedad y más sociedad que estado. De ese planteamiento y para nuestros propósitos, extraigo tres elementos de reflexión.

El primero es que el país, desde la época española ha mantenido abierta su frontera agrícola, su frontera interna de colonización y ha actuado con una mentalidad de espacios vacíos. La naturaleza ha sido un bien, una riqueza baldía, ocupada y apropiada sin una política racional y explícita. Ha sido el acervo de

riqueza contra el cual hemos girado para “solventar” los problemas de nuestro desarrollo social y económico. Hablo de solventar, no de resolver. La idea de una riqueza natural ilimitada nos hizo improvidentes en su utilización. Además, insisto en el punto, llevó a que las cuestiones sociales no se resolvieran, simplemente se difirieran y se trasladaran a la trastienda de una frontera interna en permanente expansión, no tanto como consecuencia del empuje económico como por la presión ejercida por la cuestión social irresoluta.

El poblamiento en Colombia ha sido consecuencia de las demandas de los mercados externos -oro, quina, petróleo, café....- y de los desplazamientos de población campesina buscando tierras libres para subsistir y seguridad para sus vidas. Nuestras ciudades, especialmente en el occidente del país, crecieron rápidamente, “aluvionalmente”, como consecuencia de los desplazamientos generados por la violencia de mediados del siglo XX. En el momento presente, esa misma dinámica está activa en el país.

En segundo lugar está la débil organización de la sociedad. Los españoles se encuentran con una geografía compleja, inmensamente diversa, que propicia el aislamiento y no la integración. Sobre esa geografía habita una multitud de pueblos y de culturas con grados muy diversos de desarrollo, sin que se hubiese consolidado el dominio de alguno de ellos sobre los otros, como sucedió en Mesoamérica y en los Andes -el Alto Perú-. Sobre esa realidad, los colonizadores, construyeron poblados que conservaron el patrón de poblamiento y de relacionamiento e integración propio del mundo indígena. Una estructura con débil o ninguna presencia de una autoridad central, con fortaleza de los poderes locales -base del caciquismo- y marcadas tendencias económicas hacia el autoabastecimiento. No sobra recordar que Colombia ha sido, desde siempre, un país muy poco integrado a los mercados externos, con las importantes excepciones del oro colonial, del café republicano y, en los tiempos presentes, de la cocaína y la heroína.

Nace un país de pequeños poblados dispersos, con desarrollo de actividades urbanas de tipo preindustrial hasta muy entrado el siglo XX y con una base

rural cuyo perfil lo daba una agricultura para el consumo interno, con preponderancia de la producción campesina.

La industrialización a partir de los cuarenta, modifica la producción rural, volviéndola capitalista y empresarial, pero sin cambiar, en lo fundamental, las condiciones y la dinámica de nuestro mundo rural, cuya estructura y “orden” tradicional se ve, sin embargo, seriamente alterado aunque no se abra el camino a la modernidad. Un conocido analista de nuestros asuntos campesinos, Absalón Machado, habla de modernización rural sin modernidad.

La industria avanza desde los cincuenta hasta mediados de los setenta del siglo XX, en el marco de la política cepalina de la sustitución de importaciones. En los últimos 30 años ha conocido un continuado proceso de concentración y de monopolización, con frecuentes entronques con el capitalismo financiero. Se conforman los grupos económicos, que acá denominamos de los cacaos.

Es un proceso económico, en lo rural y lo urbano, que no genera inclusión social. La marginalidad en ambos mundos es sólida y, si se quiere, de tipo estructural. La lucha por la supervivencia, el “sálvese quien pueda”, el rebusque, son los signos de la modernización colombiana, en donde la solidaridad, la ética, el respeto a la Vida se vuelven asuntos superfluos que simplemente no están en la agenda de nadie.

Esa sociedad desarticulada, con tenues estructuras civiles era -hasta mediados del siglo anterior- sustituida en buena medida por la familia bajo el ala protectora de la Iglesia Católica. La familia unía y protegía; organizaba la vida económica, los procesos de socialización y la política. La Iglesia, ligada a unas prácticas y unas devociones de tipo pietista, le facilitaba la atmósfera y el contexto a esa preponderancia de lo familiar. La visión que se imponía era la de “los nuestros” enfrentados a “los demás”. En ese contexto, una visión comprensiva y proyectora de la vida de la sociedad y de sus posibilidades, sencillamente no se daba. Imperaba el ámbito de lo familiar como lo amable y lo asegurador, lo egoísta y lo limitante.

La precaria modernización de la sociedad pone en jaque a la familia, con unas consecuencias enormes, muy superiores a las que en otras latitudes trajo la generalizada crisis de la estructura familiar tradicional. En Colombia se generó un vacío que sigue sin llenarse, 50 años después.

Para coronar esta parte del análisis, nos queda asomarnos a la falta, a la debilidad del Estado en Colombia. De lo dicho, se vislumbra una dinámica socioeconómica de tipo más bien espontáneo, en donde la iniciativa individual -frecuentemente confundida con la vulgar viveza- prima y es valorada. No en vano el espíritu empresarial es un rasgo bien colombiano. Los emprendimientos colectivos, la solidaridad no son rasgos dominantes de nuestro transcurrir histórico. Los visionarios y los proyectos de largo plazo, son la excepción, tendencia que se ha agravado preocupantemente en los últimos años, al compás de un consumismo que se articula y potencia con la acción y presencia del narcotráfico, con su cortoplacismo y su rechazo a toda norma y valor.

Las falencias del Estado han dejado territorios sin autoridad efectiva. Espacios vacíos en donde las paraestatalidades de todo tipo y la simple violencia acaban por imponer su ley y sus antivalores.

La falta de Estado ha dejado expósita la tarea fundamental de construir un propósito colectivo. Un proyecto de Nación que permita encausar la iniciativa individual, fijar unas prioridades en el tiempo y darle rumbo y sostenibilidad al esfuerzo de construcción nacional. En Colombia cada vez se oyen más frecuentemente planteamientos sobre la refundación nacional, sobre la construcción de la Nación. Es axiomático que una sociedad fuerte exige un estado con las mismas características. La conciencia sobre lo público y la responsabilidad ciudadana también se benefician de un estado sólido.

En ese escenario, la política fue más bien local ("cacical") y con fuerte contenido familiar y emocional. Una sociedad que se desarrolla "espontáneamente" y con un estado limitado, difícilmente se dota de una política con proyecto, con capacidad para generar procesos verdaderamente democráticos, que vayan más allá de los formalismos de rigor.

¿Y CÓMO SE DA LA VIOLENCIA EN ESAS CONDICIONES?

El escenario está dispuesto. La violencia, especialmente en marcos regionales y como componente de la vida cotidiana, no ha sido ajena a la historia del país. El asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, en un país que incursionaba en la industrialización y en el surgimiento de una agricultura moderna, orientada a producir las materias primas requeridas por las nacientes industrias, destapó la olla de presión. Bajo los ropajes partidistas se desató la violencia, expresión desesperada de una sociedad sometida a unos cambios que no entendía, que no controlaba y que derrumbaban el armazón de esa sociedad tradicional, sin lograr o, inclusive, pretender ofrecer alternativas o perspectivas.

En esa tremolina, sectores campesinos desplazados por los cambios que se les vinieron literalmente encima, estigmatizados políticamente, desarrollan unas prácticas que luego habrían de generar una estructura de comportamiento. Prácticas de autodefensa campesina, de encerrarse en sí mismos para protegerse del mundo exterior, a semejanza de las caravanas de colonos en el oeste norteamericano, que se disponían en círculo para hacerle frente al ataque de los indios. Ahí nacen, hace más de tres décadas, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC-.

Durante 20 de esos años, FARC y comunidades campesinas se entierran en las selvas del Sur de Colombia, desarrollan un esquema de vida simbiótica alrededor de lo que algunos estudiosos han denominado “la colonización armada” y con la bandera de la reforma agraria, empiezan a buscar la manera de “cambiar el sistema”. Años en donde pasaban temporadas largas, sin saberse de la guerrilla. Años en los cuales el país mantuvo su normalidad de espaldas a ese conflicto de baja intensidad. Años en los que los colombianos aprendimos a convivir, a coexistir con una violencia que empezó a hacer parte de nuestra “normalidad”.

Al calor de la Revolución Cubana, de la Teología de la Liberación y de los asuntos petroleros nace en el Magdalena Medio y en el Sur de Bolívar -entonces

un bolsón selvático aislado, colocado en el corazón geográfico del país- el Ejército de Liberación Nacional (ELN), que era más visible y aparentemente más activo que las FARC. Tan activo que a comienzos de los 70 sufre una estruendosa derrota militar que casi lo borra del mapa.

El Ejército Popular de Liberación (EPL) en Córdoba y Antioquia (Urabá), desarrolla su guerra que termina, también, en una derrota militar que abre el camino a la reinserción a la vida civil de sus grupos mayoritarios.

En el Cauca, Valle del Cauca y Caquetá se implanta el M-19 -más nacionalista y menos marxista, más político y menos militarista que los otros grupos- que juega un papel fundamental en la tarea de abrirle el camino a la negociación política, aún con errores tan trágicos como la toma del Palacio de Justicia en 1985.

Sobre ese escenario contrastado, regionalmente localizado, marcado por un permanente e interminante conflicto de baja intensidad, en donde se da un acomodamiento de hecho de la violencia y la vida cotidiana del país, se consolida el narcotráfico que le abre el camino a los grupos armados de derecha, a los llamados paramilitares. Está claro que el conflicto no empezó con el narcotráfico, pero no se puede entender, con sus características actuales, sino se le tiene en cuenta.

Hoy la amenaza mayor es que la presencia e influencia creciente del narcotráfico en nuestra guerra, la lleve a unos límites de degradación -arrastrando en su caída a los actores armados- más allá de los cuales se desborde, se salga de control, cerrando cualquier espacio para la negociación. Escenarios equiparables se han dado en otras latitudes, en África, en Oriente, en el mundo árabe. Se trata por el momento de una amenaza, pero de una que, por su potencial gravedad, debe llevar a entender que la prolongación o profundización del conflicto no resuelve el problema, por el contrario, lo puede complicar de manera irreversible.

Las negociaciones en curso han permitido que se desaten procesos y se reconozcan realidades importantes para el futuro de la negociación. Tal vez lo

más relevante en estos años no ha sido lo acordado oficialmente en la mesa, sino lo que su mera existencia ha permitido que suceda: En el campo nacional y en el internacional. En la comprensión real de la naturaleza, operación, limitaciones y fortalezas de los grupos armados. En el encuentro de esos grupos con un mundo globalizado, en cuyo seno Colombia debe vivir y actuar. En lo referente a identificar quienes son los que realmente se benefician con la guerra. En reconocer y ponderar el infinito poder corruptor del narcotráfico. En entender que ni la guerrilla es invencible militarmente ni la fuerza pública colombiana es una entidad inútil e irrecuperable. En cuanto a que los planteamientos de cambio social de las fuerzas insurgentes son analizables, pudiéndose llegar a acuerdos con ellos.

Los enemigos del proceso están encarnados en el sueño de los militaristas de ambos lados, de lograr un contundente triunfo militar. En aquellos miembros de la dirigencia nacional que se resisten a aceptar que Colombia necesita ser refundada y que en esa refundación, la insurgencia de derecha e izquierda, puede y debe jugar un papel, no simplemente decorativo.

Amenaza también la obsesión norteamericana con el tema de las drogas y con la fumigación de los cultivos con fines ilícitos como única manera para combatirlos. La fumigación que es una política idiota, porque no solo no logra sus propósitos de reducir la producción y el consumo de las drogas psicotrópicas, pues a la par que se fumiga, aumentan las áreas sembradas y el consumo permanece-, sino que acarrea gigantescos daños ambientales, sobretodo por el desplazamiento de los cultivos con el consiguiente derribo de más selva -deben tumar 3 hectáreas, para sembrar una de coca-, por los daños a la salud humana y porque en vez de coadyuvar a que la guerra termine, acaba incentivándola y en vez de debilitar a los grupos armados, los fortalece. El drama de las fumigaciones, lo podríamos denominar mejor, la tragicomedia del mundo al revés.

El tiempo se agota. La negociación está estancada. Las partes necesitan dar un paso audaz para desempantanarla y para ubicarla en un escenario claro de negociación política que garantice una clara y decisoria participación

ciudadana, el acuerdo sobre cese al fuego y de hostilidades a la población civil, la reorientación de la lucha contra el narcotráfico y el manejo del asunto de los cultivos con fines ilícitos. Se necesitan definir rápidamente las bases y los criterios para el rediseño del país, que serían el fundamento de la negociación constitucional.

El escenario es una Asamblea Constituyente, convocada en un plazo breve, no mayor a dos años. Una Constituyente que coloque a la vida, a su defensa y plena expresión en su centro. Una Constituyente que entienda la crisis de civilización en que vivimos y que coja por los cuernos la realidad antivida que se enseñoreó de Colombia, para que de tanto dolor, destrucción y sinrazón surja finalmente la sabiduría, que es la reconciliación con la vida en todas sus expresiones. Será en Colombia, el momento en que la razón guíe nuestro proceso evolutivo y lo saque de las garras de Thanatos que hoy lo tiene acogotado. Las grandes crisis son las ocasiones para las grandes esperanzas.

NOTAS PARA LA PONENCIA DE BIOÉTICA

Francisco Gutiérrez Sanín¹

"El sueño de la razón produce monstruos". Este aforismo de uno de los más maravillosos grabados de Goya puede ser leído de dos maneras diferentes. Como una crítica a la razón: la razón, en su desvarío, pierde el sentido de sus propios límites, y nos conduce a la pesadilla. O como una crítica a la irracionalidad: cuando la razón duerme, el espíritu, a la deriva, genera atrocidades. Creo que el atractivo sobrecogedor de la obra resulta también de la ambigüedad de la inscripción que la explica (o que la interroga).

En buena parte, la historia del siglo XX puede ser leída como una superposición de ambas versiones. La experiencia canónica es la Alemania hitleriana, en la que coexistieron intensas tradiciones intelectuales irracionalistas y totalizantes (como se establece en el "Asalto a la razón" de Lukacs) con el poderío y la sistematicidad de la razón instrumental. Aquí no se trata de un ejercicio de búsqueda de culpas, sino de entender de dónde surgen las pesadillas: un debate aún hoy vigente, que parecería tener que concluir con que el ethos y la visión de mundo del nazismo bebieron ávidamente de ambas fuentes, la dionisiaca y la apolínea². Nótese a propósito que en la Alemania hitleriana tuvo una gran centralidad una familia de metáforas científicas –el llamado

¹ Profesor del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia.

² "It was increasingly said or implied that the very capacity to think and see nature as a «whole» (the art of so-called *Ganzheitsbetrachtung*) was a trait peculiar to the «IndoGermanic» mind, while the Jewish mind was fundamentally analytic, dissolutive, and materialistic" (Harrington, 1995)

darwinismo social y, de manera más general, el organicismo— que generó a su turno modos de organizar la experiencia social, problemas exegéticos, prácticas políticas³, etc.

En cada tragedia humana posterior al nazismo resulta pues un ejercicio relevante—tanto intelectual como éticamente— entender de qué clases de sueño provienen los monstruos que la respectiva sociedad afronta⁴. Me centraré aquí en una parte muy menor de esa tarea: el estudio del uso de metáforas científicas como componente rutinario de la cadena de argumentos que justifican y explican la causa de cada uno de los bandos en pugna. “Componente rutinario”: no se colocan en primer plano, no hay una señalización explícita de que estamos entrando a un dominio cognitivo específico (la ciencia). El paso del habla del lego al habla experta casi siempre queda sumergido.

De hecho, usaré sólo un corpus de textos de uno de los grupos, los paramilitares, lo que por supuesto no puede ser interpretado de ninguna manera como una exculpación de otros bandos en pugna. De hecho, en otras partes me he centrado en otras organizaciones (Gutiérrez, 1998).

Aunque varias de esas metáforas son físicas, una buena parte tiene un contexto médico-biológico-sanitario (a veces, médico-sociológico) que puede resultar de interés directo para un evento como este. Al contrario de la intuición tan

³ A 1935 article published in the journal *Der Biologe* expressed the unease here plainly. The author warned that one should not exaggerate the holistic idea of the state as some irrationalist organismic expression of a racial whole. “... [E]very true state,” he went on, is “never just an organic-natural creation,” but is controlled and given direction by “a purposeful ruling mind. Next to the Race principle stands the Führer principle” (Citado en Harrington, 1995).

⁴ Rummel sugiere que el siglo XX ha sido el más violento de la historia de la humanidad. Aunque sus cifras sólo son creíbles en un margen de uno o incluso dos órdenes de magnitud, sí establece un punto central, que en realidad es ya un tópico de un cierto sentido común: hay una brecha que podría ser creciente entre nuestros avances tecnológicos y nuestra capacidad de gestionar el conflicto. Esto no hace sino reforzar el argumento expuesto más arriba. Esto no quiere decir que se pueda hacer una inferencia culturalista fácil entre ciencia o tradición occidental, por una parte, y desenlaces normativamente negativos, por la otra, pero este es un tema que rebasa con mucho los límites de este texto.

generalizada en ciertos círculos —holístico identificado con el respeto a la vida, analítico poderoso pero eventualmente devastador— nos encontramos con que buena parte del pensamiento democida, si se me permite la expresión, en Colombia está fundado sobre la noción holística de que la sociedad es un organismo vivo: tiene su propia Gaia. Esto coincide más o menos con lo que acabo de decir acerca de la Alemania de entreguerras. Recuérdesse siempre que el aforismo “el sueño de la razón produce monstruos” puede actuar en las dos direcciones.

Para evitar malentendidos, voy a tratar de aclarar qué es y no es esta charla. No es una denuncia abstracta a la ciencia: la experiencia del siglo que pasó nos enseña que puede actuar con todo su poder a favor o en contra de amplios grupos humanos. Y muestra también de manera patente, como acabo de recordarlo, que los costos del irracionalismo pueden ser también enormes.

Tampoco es una requisitoria contra la fertilización cruzada entre diversas ciencias, que puede tomar las formas más diversas, algunas extraordinariamente creativas, otras fenomenalmente perversas. En este terreno la expectativa de mantener un cuidadoso control *ex ante* no puede sino desembocar en las peores modalidades de conservatismo intelectual, sin prevenir por lo demás las “migraciones” incorrectas. Adicionalmente, la historia del intercambio entre las ciencias sociales y las otras es mucho más compleja que la inexacta y autovictimizante versión en la que tantos autores se regodean. En particular, el cruce de deudas entre sociología, por un lado, y biología por el otro se parece más a un amorío largo, doloroso y ambivalente que a la relación entre un adulto torvo y un niño despistado e inocente. Al fin y al cabo, fue Darwin quien leyó a Malthus en el *Beagle*, y, al final del camino, es Maynard Smith quien descubre el poder de la teoría de los juegos para apuntalar la síntesis neodarwiniana.

Finalmente, no es una denuncia a formas “erradas” de pensar —ciertamente, condeno con toda mi energía la brutalidad y la saña de los democidas que analizaré. Pero “metafórico” no quiere decir en ningún sentido “precientífico”, errado o mal fundado. En realidad, las metáforas no son [solamente] un tropo (es decir, aquí tampoco me involucraré en una crítica literaria) sino máquinas

de conocer, categorizar, organizar la experiencia y transmitirla⁵; no es posible (y si lo fuera, resultaría aburridísimo) expresarse sin ellas. Son vitales por tanto para el pensamiento científico propiamente dicho. Hay dos instancias de esta aseveración que aparecen particularmente interesantes:

- a) La metáfora tienen un papel central en el habla y el pensamiento científicos. Para Quine, por ejemplo, la innovación en ciencia estaba íntimamente ligada al proceso de encontrar metáforas creadoras (en Leary, 1995)
- b) La metáfora científica es un poderoso recurso en el habla común o en el “discurso estratégico”, particularmente en el político. No sólo cumple la función de evocar y generar las “asociaciones correctas”, también promueve y crea la autoridad (del enunciado y del enunciante) [*autoriza*, otorga investidura] y la organización en el sentido más lato.

¿Por qué constituye un dispositivo tan potente? “La esencia de la metáfora es entender y experimentar una clase de cosa en términos de otra” (Lakoff y Johnson, 1980). Así, la metáfora es una flecha que vincula dos mundos de experiencia a través de una relación concreta, y de ese modo comprende, expresa (ideas y emociones) y transforma. Por ejemplo, la noción de que la tropa era a los oficiales como las manos al cerebro (lo que por supuesto se alimentaba de teorías médicas) jugó un papel clave en el curso que tomó la división social del trabajo en los ejércitos occidentales, puesto que no sólo reproducía de una manera pasiva las estructuras organizacionales vigentes sino que ayudaba a administradores y oficiales y proponer estructuras nuevas (y también influyó en la literatura, el habla cotidiana, etc.).

Parto pues de un enfoque cognitivo que permita abrir la caja negra de las metáforas y observar así cómo se apropia la ciencia como saber superior y “autorizado” para crear imágenes de sociedad, dinámicas sociales, estructuras de interacción —esto es, para conocer, expresar y transformar. La metáfora científica, sostendría, tiene particular (y creciente importancia) porque incorpora

⁵ Todos los estudios cognitivos van en esa dirección, comenzando por el clásico de Lakoff “Women, fire and dangerous things”.

de manera directa tres elementos: a) Una voz autorizada, un “estilo de convicción” que habla a nombre de la razón y de la civilización. b) Sistemas clasificatorios sólidos y consistentes. c) Un aparato implícito (sumergido) para la inferencia y la asociación emocional.

¿Por qué la metáfora? Hay otras muchas maneras de adoptar una voz autorizada, de apoyarse en sistemas clasificatorios, etc. Pero la metáfora pertenece a una forma específica y “mejor” de expresión, porque de alguna manera esta colocada en una capa más profunda de la enunciación, que es difícil de disimular y de desmarcar (usando el concepto de marca de Jakobson). Siendo que los actores armados quisieran hacerse pasar por demócratas y defensores de los derechos, sus actos de habla están llenos de ejercicios de imitación. Por eso para entender sus especificidades hay que buscar en las modalidades más sumergidas de su expresión. Esta es una variante de la pregunta más general: ¿Cómo identificar al simulador cuya principal característica es la intención de simular? (El tema está tratado de manera sistemática en Gutiérrez, 2001). Todo el punto reside en destacar que acceder a los códigos cognitivos difíciles de desmarcar permite una ventana privilegiada de información, más aún en un país como Colombia en donde múltiples ejércitos se retratan como demócratas y como defensores de la población. Ver cómo conocen los otros es vital y, como me parece más o menos autoevidente, particularmente importante en este caso.

Tampoco pretendo generalizar. Este es un trabajo empírico (o parte de un trabajo empírico). No pretendo que haya ninguna conexión entre, por ejemplo, los problemas planteados a la sociedad postindustrial por la ingeniería genética y los asuntos que presento aquí. La conexión se puede encontrar (en realidad, entre cualesquier dos temas), pero dejaré el asunto de lado.

La relación de mi exposición con el tema de esta conferencia es pues tenue, pero transparente. La ciencia es un producto humano, que nos puede transformar drásticamente⁶, incluso quizás en algo que no consideramos plenamente

⁶ Sospecha con respecto de la simetría.

humano. El tema del creador que busca ser suprahumano y apenas es sub está en el centro del imaginario occidental de la ciencia; Frankenstein es un paradigma de largo aliento, lo que no debería olvidarse nunca en un seminario de bioética. En esa medida, existe toda una familia de problemas constituida por los usos y apropiaciones del saber científico, y la manera como circulan en la sociedad. La forma en que aparece la ciencia en el habla cotidiana y en los discursos estratégicos nos dice algo importante sobre cómo opera la ciencia en esa sociedad específica en tanto fuente de autoridad, mentalidad, grilla organizadora y horizonte de imaginación: no sobre cómo tendría que operar inevitablemente (hay que tener siempre cuidado con el determinismo cultural que ha dado origen en Colombia a las inferencias más abusivas) sino sobre cómo opera empíricamente. Pero en esta dimensión el análisis puede resultar muy poderoso, pues, según el aforismo de Wittgenstein, en el caso de la ciencia también podemos suponer que el sentido reside en el uso.

En realidad, ver cómo un actor se apropia de la ciencia para su discurso estratégico ni siquiera nos habla sobre la sociedad en su conjunto —cuidado con la abusiva redistribución de la responsabilidad a través de la convicción de que “todos somos culpables”— sino sobre un enunciante específico. Pero esa precisa circunstancia es una limitación creativa: limitación en cuanto no permite ampliar el rango de la inferencia, creativa en cuanto nos sugiere un espectro de identidades y disimilaridades con los discursos *internos* de nuestro sistema político y social. ¿Son tan distintos los que están allá afuera de los que están acá adentro? De hecho, nos sugiere un juego de espejos, en el que los límites construidos acá (desde adentro) son leídos por los de allá (desde afuera) y releídos desde adentro, y así sucesivamente... Espero que el laberinto no resulte irresponsable, siempre que se recuerde que esta continua reconfiguración de límites es un ejercicio básico a la noción misma de sociedad (Douglas, 1966) y por consiguiente nos permite preguntarnos qué clase de sociedad es ésta, la nuestra, que produce estos específicos sueños de la razón. De hecho ni siquiera la constatación de una matriz común puede ser leída de una manera única: remito de nuevo al ejemplo del holismo en la Alemania de entreguerras. Cada caso necesita un estudio específico sobre la relación entre contingencia y necesidad. Así que

el análisis que haré no nos dará nada en términos de las intersecciones (por ejemplo, en términos de “cultura común”) entre el “adentro” y el “afuera”. Pero sí nos evidencia los peligros de extremar la metáfora espacial (nosotros los de adentro, ellos los de afuera o viceversa), que de hecho podría ser una de las precondiciones de ceguera ante el democidio. Creo que en ese sentido el análisis que estoy proponiendo establece un balance necesario entre la abusiva redistribución de la culpa que está incorporada fundacionalmente en nuestras instituciones republicanas contemporáneas (“todos somos culpables”) y la expulsión ritual de los grupos armados, como si no tuvieran vínculo alguno con tradiciones, destrezas, culturas y formas de pensar largamente establecidas en Colombia.

CIENCIA PARAMILITAR

El corpus que utilizo aquí consiste en artículos que se encuentran en la página web de las autodefensas (“Colombialibre”) y en cartas de ciudadanos a esa organización que aparecen en tal página⁷. También utilizo ocasionalmente entrevistas a profundidad que hemos realizado con mi grupo de investigación a miembros de los grupos paramilitares. Privilegiaré sin embargo las dos primeras fuentes, primero porque aunque menos ricas son completamente públicas. Segundo, porque en la medida en que se refieren menos a experiencias vividas y más a “formas y rutinas establecidas de hablar” (esto es, a discursos oficiales) son particularmente interesantes para el tipo de trabajo que estoy proponiendo. Una larga tradición en nuestras ciencias sociales supone que lo “espontáneo” y “de base” tiene un estatuto superior a lo oficial, pero creo que este punto de vista es profundamente equivocado precisamente porque no permite captar la importancia de los discursos altamente formalizados (claves no sólo en la guerra,

⁷

Por comodidad expositiva, todas las citas que no tienen referencia exacta son tomadas de diferentes secciones de la página web de los paramilitares. Cuando provengan de entrevistas realizadas en el curso de investigaciones se pone entre paréntesis la expresión entrevista. Si provienen de entrevistas que aparecieron en la prensa, pero que no han sido colocadas en la página de Colombia Libre, se da la referencia exacta.

sino en la educación, en la religión, etc.). Voy a suponer que las cartas no son fabricadas (hay muchas evidencias que muestran que las autodefensas tienen en varios sectores sociales un cierto nivel de respaldo), y que evidencian una matriz común de interpretación entre ese grupo y su base de simpatizantes.

Los paramilitares descubrieron relativamente tarde que necesitaban de un discurso académico para sobrevivir y conversar con sus auditorios nacionales e internacionales. Desde 1990, empezamos a ver un esfuerzo consciente de construir una interpretación letrada de los hechos (su propia “violentología armada”, que tienen también casi todos los otros grupos), que comenzó como un marxismo-leninismo invertido, seguramente tanto por la convicción de que ese lenguaje les permitiría acceder a capas de formadores de ideas como por las lecturas de los propios líderes, que provenían de áreas con influencia previa de organizaciones guerrilleras. Así, por ejemplo, un libro que ha sido la biblia durante muchos años de amplios sectores de las autodefensas, “Magdalena Medio en marcha por la paz-Capitalismo democrático y alternativa nacional” de Quiñones Nova (1990), utiliza como su matriz científica el materialismo histórico, con copiosas citas de Marx y Oparin. En esencia es una reinterpretación del “Manifiesto Comunista”, con su énfasis en el papel ilustrado de la burguesía y la adaptación de esa tesis a las condiciones del Magdalena Medio. Pero todavía es un texto muy primitivo, con su jerga marxistizante, su defensa apenas velada del narcotráfico y su erudición provinciana.

Después, el discurso paramilitar fue evolucionando en una dirección mucho más autónoma, a medida que la capa letrada se fue fortaleciendo y las exigencias de hablar con sectores de la sociedad urbana fueron haciéndose mayores. Eso no quiere decir que haya desaparecido el kitsch⁸. Pero lo que me interesa destacar es que en la década de los 90 la violencia (incluso la masacradora) no es muda. Tiene que hablar, y hacerlo en la exacta medida de la evolución de sus bases sociales y sus necesidades estratégicas.

⁸

En su entrevista con el Washington Post Castaño afirma que “El crecimiento de las AUC es exponencial, más que matemático”. Tampoco ha desaparecido la influencia del lenguaje marxista, ya que muchos ideólogos y trabajadores sociales son desertores o exsimpatizantes de la guerrilla. Pero el tono general sí ha cambiado, y ya podemos afirmar que el grupo tiene un discurso más o menos consistente.

En este nuevo discurso, ¿qué papel tiene la ciencia? Los paramilitares tienen una física social, una sociología y una higiene política (que pertenece más al dominio de la técnica que al de la ciencia, pero no estableceré una separación radical).

No me detendré mucho en la física social, porque dado el carácter de esta conferencia quiero pasar rápidamente a asuntos estrictamente biológicos. Destaco que en primer lugar la sensibilidad física está altamente desarrollada también en los lectores de la literatura paramilitar. Por ejemplo, una “simpatizante venezolana” se disculpa por no haber entendido un texto sobre “resistencia civil” en los siguientes términos:

Disculpen mi indigencia intelectual, pero ese enrevesado concepto de resistencia civil, que describen en su texto respuesta al documento de la iglesia, no lo entendí -me corto las venas-, allí sólo faltó hablar de física cuántica y la única conclusión que saco es que la especie humana es un holograma en el mundo.

Más acá de la mecánica cuántica, las autodefensas tienen dos leyes fundamentales de la física. Sólo me referiré a la primera: “toda acción produce una reacción”⁹. Por ejemplo, los Estatutos de las ACCU de 1990 en su numeral 8A 5 b) señalan: « [las ACCU] Actuarán partiendo del principio físico de que una acción produce una reacción”. Nótese el poder de esta aserción, todo lo que está diciendo, la forma en que está organizando mundos de experiencia muy diversos que, en la medida en que aparecen sumergidos en una aseveración autorizada, resultan naturales y “evidentes” (de hecho, una de las expresiones más repetidas antes de formular la ley es “es evidente que...”):

- > Nosotros vinimos después.
- > Nuestras transgresiones son resultado de una transgresión anterior. Por tanto, hay un verdadero culpable, que es el causante de nuestra reacción (principio

⁹ La otra es una ley de la gravitación, que ocuparía demasiado tiempo desentrañar.

de precedencia). Esto a su vez genera un álgebra del crimen: dos asesinatos de signo diferente no se acumulan, sino que se cancelan.

-> Defensa legítima.

Decenas de textos periodísticos de nuestro “adentro” legal aceptan esa ley de la física. Creo que se podría demostrar fácilmente que el “álgebra del crimen” que deriva de esa ley está implícita en muchos de los enunciados que se hacen rutinaria y convencionalmente sobre la paz y los derechos. Aquí no estoy hablando necesariamente de complicidad, ni siquiera de coincidencia, aunque a menudo una y otra están ahí. Estoy tratando de mostrar el poder cognitivo y organizador (no sólo interpreta realidades, sino que las crear) de una metáfora científica particular.

La sociología paramilitar es en realidad una parte de un aspecto más general al que ya me he referido, la violentología armada. A la vez, es un ejemplo espectacular del poder de la autorización. Es bien claro que desde este punto de vista la sociología en algunos círculos se halla en un estatus inferior con respecto de la física, por ejemplo, o la matemática, pero al fin y al cabo “la autodefensa no es una ley matemática sino humana” y además para los interlocutores directos de las AUC no es el caso que la sociología sea menos válida que otras disciplinas. Ciertamente, para algunos sectores críticos (activistas sociales en disputa) la sociología es EL saber autorizado por excelencia¹⁰. Por eso ella ha crecido y se ha enriquecido a medida que se incorporan profesionales, trabajadores sociales y exguerrilleros, y que la estrategia militar se complementa con otra movilizadora. Es una teoría en construcción, un poco como esas casas de empíricos que un día construyen un cuarto y al día siguiente otro con una idea fuerte pero vaga de qué es lo que se quiere pero sin un plan predeterminado. El resultado es una arquitectura compleja y llena de recovecos.

¹⁰

Castaño imagina su futuro así: “Yo supongo que en algún lugar sirviéndole a Colombia, con mi familia. Como sociólogo ó politólogo”. Entrevista con el WP)

En ella parecerían tener precedencia las metáforas ontológicas, heredadas directamente de su marxismo leninismo invertido, en particular la personificación (sobre estos temas, ver Lakoff y Johnson, 1980): la historia y la nación tienen precedencia sobre otros intereses, y por lo tanto en realidad el democida está haciendo un *sacrificio* al poner a la historia por encima de sus propias motivaciones e intereses individuales. Vean las siguientes aserciones, en las que el enunciado personificador está en negrillas:

Los excesos militares pueden venir, con un crecimiento acelerado, pero también es inevitable, y mas, cuando los colombianos no perciben soluciones diferentes a las AUC. Los únicos responsables son las guerrillas y el gobierno colombiano, que han hecho sentir a los colombianos, que hay un estado indigno defendiendo sus intereses.

(Entrevista con el Washington Post).

«Una impopularidad enorme nos va a producir. ¡El Presidente se va a pronunciar categóricamente y va a ordenar que se nos persiga! **Pero la historia nos dará la razón**» (12)

«**En toda guerra la primera víctima es la verdad**» (Santander Lozada y César Marín).

La nación, la verdad y los excesos son personas, que hacen cosas, que dan o no la razón, que sufren y mueren. En este acto desaparecen las personas individuales, de carne y hueso. Gracias a ello, matar puede resultar un sacrificio. Es decir, las metáforas personificadoras concluyen en una enfática y radical evasión de la responsabilidad y en una autovictimización: “Mire, me satanizo yo si es el caso, pero salvamos a este país» (Téllez, 1999).

Pasemos ahora a la parte más estrictamente biológica del discurso científico-técnico de los paramilitares.

EL CUERPO DE LA NACIÓN

El principio organizador del discurso de las AUC es que la guerra se hace a nombre de la razón. ¿Cuál es el mecanismo argumental? La construcción de una jerarquía orgánica en el tiempo y en el espacio, que permite sacrificar lo menor en aras de lo mayor. “Lo grande es hermoso”. Hay principios superiores, que sobredeterminan la acción y subordinan todo el curso de los acontecimientos.

En las actuales circunstancias y tratándose de una guerra irregular, por ejemplo, “es casi inevitable que mueran muchos guerrilleros que se registrarán como civiles, y es totalmente inevitable que esas muertes reciban la condena unánime de la opinión pública, pues la opinión pública la hacemos todos con los sentimientos y no con la razón. Nos entristece todo esto, pero tenemos que actuar con firmeza cuando sabemos que estamos evitando un mal mayor”. Espero que esta cita aclare en qué sentido estoy usando la expresión jerarquía orgánica: si la evaluación de las partes depende del todo es que éste constituye en rigor un cuerpo. Uno se amputa una pierna si tiene gangrena, por mucho que le duela (he oído esta expresión numerosas veces). La nación es un individuo (un cuerpo) es una metáfora que funciona también extendida hacia el tiempo: me sacrifico hoy para tener un mejor bienestar mañana. Los sentimientos y las pasiones no son previsivos, en cambio la razón sí. Así, el organismo mayor (el cuerpo) tiene precedencia sobre el menor (los miembros).

Nótese que aquí tenemos una combinación de racionalismo y organicismo, que constituye una cierta perturbación de tradiciones occidentales (en las cuales los dos polos habitualmente se encuentran separados y en oposición). Tal combinación se apoya en las siguientes metáforas:

- 1) La sociedad es un cuerpo humano. La imagen por supuesto bebe de una larga tradición. Por ejemplo en su *Leviatán* Hobbes, que incorporaba los recientes descubrimientos de William Harvey, comparaba a un Estado sin

impuestos como un anémico¹¹. Pero en el conjunto de textos que estamos estudiando hay varias particularidades que merecen ser resaltadas.

¿Qué clase de cuerpo es la nación paramilitar? Es un cuerpo que se reacciona y que enferma:

«La combinación del delito político con las prácticas criminales y terroristas contra la población civil indefensa conlleva al proceso de bandolerización de la guerra, asociado al repudio social que estas conductas aberrantes generan en el cuerpo de la nación» (El 3er actor).

Por último señor Presidente, los colombianos queremos que en verdad le quiebre el espinazo de una vez por todas a la corrupción (a la de cuello blanco). Ese es otro cáncer para nuestra sociedad, tan demoledor como los grupos alzados en armas. Ciudadano orgullosamente colombiano.

- 2) Pero la nación también es un objeto inerte, un *cuerpo inanimado*, que sólo puede defender una mente activa. “Las AUC han evitado que este país caiga en las manos de la guerrilla”. La mente es superior, el cuerpo es inferior, está más cerca de la suciedad y la naturaleza. Todo lo cual es congruente con la próxima imagen.
- 3) La nación (sociedad) es una casa que debe mantenerse limpia.

Ante la ausencia de un gobierno capaz de sacar adelante este país y de limpiar esa basura llamada «guerrilla», sólo nos queda pedirles que sigan tomándose la palabra en nombre de muchos colombianos que creemos en ustedes.

¹¹ Y en generaciones posteriores la metáfora de circulación (de mercancías, de impuestos) se convierte en uno de los pilares de la ciencia económica.

UN COLOMBIANO MÁS

La casa se limpia (y la expresión “limpieza social” sugiere acabar con ratas y otras alimañas). También se fumiga “Qué hace la guerrilla, llegan y salen como un ratón de su madriguera, salen y hacen los daños” (entrevista). Aquí nos encontramos con un referente cultural absolutamente clave, la asociación entre suciedad y peligro (Douglas, 1966). En realidad, alrededor del discurso paramilitar tenemos 3 categorías que muestran distintos grados de animadversión y oposición y que a la vez nos recuerda que el mapa de la prohibición y de la animadversión (hacia lo no-limpio) no necesariamente son congruentes:

- a) Peligro sin suciedad. Hay una vieja tradición en Colombia (y posiblemente en otros países) de analogías entre el adversario político y animales peligrosos. Por ejemplo, en Gutiérrez (1995) estudié con detalle cómo durante las transformaciones de 1849-1854 los enemigos de lado y lado eran tratados de osos, tigres y águilas, en una verdadera “historia natural del conflicto”. No son animales inmundos, pero sí implacables. Rara vez se encuentra un tratamiento así en el discurso de las autodefensas, pero sí en el discurso *sobre* las autodefensas. Por ejemplo, un funcionario gubernamental trata a las AUC de “león” que se salió de control (entrevista con el WP).
- b) Peligro con suciedad pero sin contaminación. El peligro puede ser un animal o una enfermedad. A esta categoría pertenecen la guerrilla y la corrupción en algunos de sus aspectos (como enfermedad del cuerpo social). Por último señor Presidente, los colombianos queremos que en verdad le quiebre el espinazo de una vez por todas a la corrupción (a la de cuello blanco). Ese es otro cáncer para nuestra sociedad, tan demoledor como los grupos alzados en armas.
- c) Peligro con suciedad y con contaminación. Aquí entran también la guerrilla y la corrupción cuando se les da un tratamiento particularmente racial. Los pactos con la guerrilla son sucios, al igual que la coexistencia con ratas. En general peligro-suciedad y contaminación van juntos cuando

existen alianzas indeseables. Parejas como políticos-guerrilla y guerrilla-narcos son sin falta la peor situación posible. Aquí la línea de demarcación entre “nosotros” y “ellos” se torna ambigua, por lo que se intenta reconstruirla con fuego. Nótese que cuando no hay alianza, solamente existe peligro y la situación cambia radicalmente:

Pareja Narcos-paras es peligrosa pero no sucia: “En algunas regiones le cobramos un impuesto a los coccaleros, pero eso no nos hace narcotraficantes ni participantes de esa sucia actividad”.

Pareja Narcos-paras es peligrosa y sucia, cuando implica alianzas: Hablando del conflicto interno de las autodefensas a comienzos de la década de 1990, un miembro de la organización asevera: “se murieron los que se tenían que morir, aquí hubo infinidad de muertos, los que había perdido sus ideales, sus objetivos, esos se murieron, por la avaricia de la plata, por la ambición de la plata, ahora hay una autodefensa sana, de armonía, de cordialidad”(entrevista).

Vale la pena examinar un poco más en detalle el problema de la suciedad y la concepción general de higiene política de las autodefensas.

HIGIENE Y SUCIEDAD

Hay un debate absolutamente fundamental en Colombia alrededor de la suciedad. Ese debate, como los que acaban de ser reseñados, no es una sutileza del analista, sino que está explícitamente referenciado en los textos de los contendientes: “Nuestros enemigos y detractores en Colombia nos satanizan diciendo que hacemos guerra sucia. ¿Quién la hace? La violación sistemática de los derechos humanos y del DIH, no sólo es política de las organizaciones guerrilleras, sino que sin ellas, no podrían existir. El terrorismo, el secuestro y el narcotráfico son patrimonio de la guerrilla Colombiana; esta guerra que promueve la guerrilla es la más sucia, la más cobarde de todas, la más criminal de todas, la que dispara por la espalda para lograr sus propósitos”.

De lo que acabamos de ver en párrafos anteriores, podemos ver: la suciedad no es isomórfica con el peligro; la suciedad tiene gradaciones; y, finalmente, mata. Creo que la noción de suciedad la utiliza todo el mundo, hace parte de nuestro vocabulario tanto cotidiano como político, pero solamente combinada con la metáfora organizadora organicista permite sacar inferencias homicidas. Véase la declaración ya citada del paramilitar sobre sus excompañeros: eran sucios, luego se murieron. Es su propia suciedad la que termina con ellos, lo que una vez más produce una radical redistribución de la culpa. Es claro que la relación con el polo de enfermedad varía sutilmente: en el caso del cáncer de la nación, el culpable es el cáncer, no su portador, porque ésta es una enfermedad no buscada.

¿Qué otras características podemos encontrar en esta higiene política? Al menos las siguientes:

1. La política es sucia. La guerrilla puede ser suciedad sin contaminación, en cambio la política implica contaminación. “Tenemos que formar [la política] en un ambiente sano, de prosperidad, pensando en un bien común. Es que los políticos de turnos son políticos viciosos, ya están contaminados, nosotros tenemos que hacer nuestro propio líder” (entrevista).

“El político es tan sucio que él se traza un objetivo y no le importa lastimar a los que tenga a su alrededor, hay políticos que si les toca trabajar con la guerrilla trabaja con la guerrilla, si les toca trabajar con autodefensas trabaja con autodefensas con tal de lograr sus objetivos personales. La mentalidad del político colombiano no es el bien común, es el bien personal” (entrevista)

«Las abominables prácticas de clientelismo y corrupción en la gestión pública, se traducen en instrumentos de desestabilización que agravan aún más la situación de desgobierno y descomposición social vigentes» (“El Tercer Actor”).

De nuevo, hay una escala cuidadosamente graduada. El gobierno es sucio, pero no contaminado. De hecho, hay gradaciones entre distintas instituciones.

«El ejército es la institución más pura que hay en el país. La policía es la más corrupta...» (Henry Pérez).

2. La complicidad es sucia. Ya se vieron varios casos en donde pactos y suciedad estaban asociados. Doy tres ejemplos adicionales, que muestran hasta dónde la idea de pacto es contaminante:
 - a) Países amigos y gobierno débil: “¿Dónde está la dignidad de estos países? Ellos son amigos del presidente Pastrana, quien los ha convencido con mentiras, de su política enfermiza y mentirosa” (Entrevista con el Washington Post).
 - b) Políticos y guerrilla: “Hace varios años cuando las AUC incursionamos por primera vez en las regiones guerrilleras de los departamentos del Magdalena y el Cesar, encontramos una sucia alianza de algunos personajes públicos con la subversión. Esta es una constante en todas las regiones guerrilleras”¹²
 - c) La complicidad de la guerrilla con el narcotráfico: La guerrilla se fue degradando mezclándose con la sucia actividad del narcotráfico».

Que el pacto sea particularmente infamante permite superar las inconsistencias del sistema clasificatorio. Por ejemplo, los políticos son más sucios que la guerrilla en el discurso, aunque en la práctica el verdadero enemigo sea esta última y las alianzas con líderes tradicionales locales sean frecuentes. Sea cual fuere el origen del fenómeno¹³, la disonancia cognitiva que produce puede ser enfrentada si se presenta a los políticos sucios *porque hacen alianzas*. Los narcotraficantes también aparecen como sucios o como simplemente negativos (una categoría mucho más benévola), dependiendo de la naturaleza de sus alianzas.

¹² Aparte de un Comunicado Público a la familia Gnecco y a la Ciudadanía Samaria, agosto 24 del 2001, en la que las autodefensas justificaban el asesinato de uno de los miembros de la familia Gnecco, político profesional que había estado unido a las AUC.

¹³ Mi propia idea es que en los últimos años los paramilitares desarrollaron un discurso anticorrupción y antipartidos, montándose sobre una oleada que influyó a muchos otros sectores. No podían actuar al tenor de su propaganda, porque eso destruiría la mayoría de sus alianzas locales.

3. La suciedad impone obligaciones a la gente limpia. «Es un método despreciable ser obligados a cometer las masacres. Pero lo que tenemos es una guerra irregular, una guerra sucia, una guerra rastrera» (citado en Estrada, 2000). Aquí hay combinación de metáforas higiénicas y de personificación.

Pero también hay un debate alrededor de la limpieza. Los estatutos de 1990 niegan que haya limpieza. «Las ACCU no aplican justicia privada y mucho menos hacen limpieza social. Nuestra organización ejercita exclusivamente la legítima defensa» (Dispogenerales, pto 13). Y no toda limpieza es buena. Hay limpiezas egoístas y otras domésticas, si se me permite la expresión. Por ejemplo, Henry Pérez se quejaba de que la mafia quería «limpiar Antioquia para poder vivir bueno» (Henry Pérez).

CONCLUSIONES

- a) Hay artefactos conceptuales que son sutiles pero que incitan de manera muy poderosa al democidio. Es necesario deconstruir esos artefactos, mostrar su mecanismo interno, desmontar su poder evocativo.
- b) Estas metáforas no son “ajenas” y tampoco “propias”. Están inscritas en mundos de tradición y los perturban. Esos mundos de tradición a veces son muy “largos” [el cuerpo de la nación] pero están presentados de manera específica. A veces son intermedios [marxismo invertido, personificación] y a veces podrían tener que ver con culturas regionales y locales (obsesión por la limpieza).

Un buen ejemplo de perturbación es organicismo como vía para el racionalismo, que va en contra de la forma específica que adoptó en el occidente desarrollado. Hay que ser pues cuidadoso y desmontar las causalidades apresuradas. ¿Cuando estamos refiriéndonos a tales metáforas, en qué sentido estamos hablando de *nuestra* cultura? ¿En qué sentido de occidente?

- c) El mismo tipo de metáfora no necesariamente corresponde a la misma motivación, idénticas consecuencias, etc. Piénsese en la polisemia de

convicciones metafóricas (y médicas) como “la violencia es una enfermedad”. Han jugado papeles muy diferenciados en contextos diversos. Para cada caso, hay que aprehender el mecanismo argumental en funcionamiento, no sólo con las metáforas sino con otras formas discursivas.

- d) Con todas esas prudencias, parece haber una convergencia entre la ciencia paramilitar y muchos de los discursos *internos* (de actores y gente que no ha traspasado la ley) en al menos tres puntos básicos:
 - a. Invisibilización radical de las víctimas, redistribución radical de la responsabilidad
 - b. Histeria gregaria. La sociedad es leída como una muñeca Matrioshka, en la que la unidad más pequeña “cabe” entre las demás, es decir, en la que los derechos chiquitos ceden ante los grandes. El organicismo, el entusiasmo por la amputación de la gangrena, hacen desaparecer los derechos individuales y los subsumen en una versión totalitaria de lo público. Y esto conduce a un
 - c. Gregarismo antipolítico. Predominio absoluto del bien público sobre los intereses individuales, política como la más sucia de las actividades¹⁴. Nótese cómo desde este punto de vista el discurso paramilitar está a años luz de las experiencias totalitarias del siglo 20, para las cuales la política era la actividad superior por excelencia. Tales experiencias heredaban de convicciones específicas que aparecían totalmente maduras ya en el mundo clásico. En cambio aquí hay una demonización de la política civil y en ese sentido la metáfora científica tiene una doble autorización, pues permite al discurso pasarse como universal y no político. La convergencia no sólo con la manera de informar sino con el clima de opinión es abrumadora.

¹⁴ Los paramilitares han admitido públicamente atrocidades (Mapiripán) y relaciones con el narcotráfico. Sin embargo, jamás admitirían un peculado. Véase como el mundo de sentido creado por las metáforas genera su propia escala de valores.

REFERENCIAS

Douglas Mary (1966): "Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo", Routledge, London.

Estrada Fernando (2000): "La retórica paramilitar en Colombia. Análisis del discurso de Carlos Castaño", policopiado.

Gutiérrez Francisco (1998): "¿Ciudadanos en armas?" en Jaime Arocha, Fernando Cubides, Myriam Jimeno (compiladores): "Las violencias: inclusión creciente", Facultad de Ciencias Humanas-CES, Bogotá, pp. 186-204.

_____ (2001): "Imitation Games and Political Discourse" [29 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal] vol 2 no. 1. Available at: <http://qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm> february.

Harrington Anne (1995): "Metaphoric connections: holistic science in the shadow of the Third Reich" en *Social Research* vol. 69 no. 2 pp. 357-386.

Lakoff George, Johnson Mark (1980): "Metaphors we live by", University of Chicago Press, Chicago and London.

Leary David (1995): "Naming and knowing: giving forms to things unknown" en *Social Research* vol. 62 no. 2 pp. 267-299.

Quiñones Nova Hernán (1990): "Magdalena Medio en marcha por la paz-Capitalismo democrático y alternativa nacional", FUCPADER, Puerto Boyacá.

Téllez Édgar (1999): "Castaño ofrece parar masacres" en *Cambio* 25 de enero pp. 19-28.

HUMANIDAD, CONFLICTO Y VIOLENCIA

¿Subyacen bases epistemológicas tras la conflictualidad humana?

Carlos J. Delgado Díaz

Basta una referencia al término conflicto para que aparezcan asociados en nuestra mente las palabras guerra, mediación, consenso, tolerancia, disentimiento, violencia verbal y física. También el contraste de prácticas humanas salvajes, y esfuerzos liberadores; nombres de patriotas venerados por generaciones y una extensa lista de hombres célebres por sus crímenes. Junto a ellos, en el plano teórico, los nombres de científicos relevantes que hicieron aportes sustanciales a las ciencias sociales y naturales como Marx, Mills, von Newman, Freud, Breuer, Dahrendorf, Toffler, Huntington y Hayek. Algunos se evocan por su aporte a la teoría del conflicto en el sentido de contribuir a su rigor conceptual, otros por el empleo que realizaron de sus conceptos, y terceros, como Hayek, por su crítica.

De una parte está la comprensión psicológica del conflicto como “tensión que un individuo mantiene al estar sometido a dos o más fuerzas que se excluyen mutuamente”, y la expresión exacta de Freud quien caracterizó su aparición “cuando las respuestas de comportamiento, necesarias para satisfacer una motivación, no son compatibles con las requeridas para satisfacer otra”. Por esta vía se ha elaborado un aparato teórico de interés para enfrentar el conflicto a nivel personológico y se han desarrollado instrumentos de análisis y acción para la conducción de la mediación y resolución de conflictos. Éstos últimos tienen en su centro la tipología psicológica individual de los estilos de conflicto

(competitivo o controlador, componedor, evasor, reconciliador, colaborador, manipulador) y la valoración de sus ventajas y desventajas en los procesos reales de negociación.

De otra parte se encuentra el desarrollo de la teoría sociológica, politológica y filosófica de los conflictos como constitutivos del desenvolvimiento histórico social del hombre, y también los conflictos reales y la violencia que ha estado presente en la historia pasada y reciente del hombre.

De los conflictos y la violencia real en los últimos tiempos se puede hablar con datos precisos:

La estadística mundial sobre conflictos armados, según el Instituto de Ciencia Política de Hamburgo muestra una interesante correlación en los datos de posguerra. Entre 1950 y 1998 se habían producido 1253 guerras, a las que se añadieron 66 entre fines de 1998 y el 2000 para un total de 1319. Sólo en los últimos ocho años (1993-2000) se habían producido 413 guerras y conflictos armados. Se estima que en estos últimos han muerto más de 7 millones de personas.

Por estos días circula en Internet una bella foto de la Tierra de noche donde puede observarse la iluminación nocturna de los grandes centros de poder mundial y el resto oscuro de la humanidad. Precisamente ha sido en esa parte oscura de la Tierra donde se han desarrollado la mayoría de los conflictos armados y guerras desde el fin de la II Guerra Mundial. El campo de batalla de más del 90% de las guerras que han tenido lugar en el planeta desde 1945 ha sido el Tercer Mundo.

Por otra parte, aunque el poderío nuclear ha disminuido, alcanza todavía un poder explosivo de 5000 megatonnes, y alrededor de 4 600 cabezas nucleares Norteamericanas y Rusas se encuentran en estado de alerta, lo que implica un alto riesgo de que se produzca una guerra nuclear accidental. Aunque desde mayo de 1998 no se han realizado pruebas, el nuevo Tratado sobre las pruebas

nucleares no ha sido ratificado por los 41 estados mínimos necesarios para que entre en vigor, y significativamente en octubre de 1999 el Senado de los Estados Unidos rechazó su ratificación.

Los Estados Unidos han realizado 8 ensayos subcríticos entre 1997 y el año 2000 y tiene planificados 14 más. En estos momentos, además, el Gobierno de ese país ha emprendido pasos definitivos para desarrollar un sistema de defensa contra misiles balísticos lo que se considera violatorio del tratado ABM (Anti-Ballistic Missile Treaty) firmado por los EUA y la URSS en 1972.

China y Rusia han advertido que de romperse el equilibrio pueden quedar sin fuerza legal otros tratados y han hablado de incrementar su arsenal nuclear en respuesta a los Estados Unidos.

Si se produce un desplazamiento de la balanza, reaccionarían India y Pakistán, y el panorama de posible reducción y desaparición de las armas nucleares emergente del acuerdo firmado por las cinco potencias nucleares en mayo del 2000 perdería la poca fuerza legal que aún le queda.

Según el sociólogo norteamericano Robert King Merton, los estados que se preparan para la guerra pueden ser un buen ejemplo de las expectativas que se cumplen. La preparación de la guerra puede conducir a ella como hecho inevitable.

¿Se trata de un reordenamiento de arsenales o estamos ante un fenómeno de mayor trascendencia?

A las cifras anteriores habría que añadir los conflictos sociales generados por el deterioro ambiental y la pobreza, que como el de Chiapas, no son ni remotamente excepcionales. El vínculo entre la violencia, las desigualdades sociales y los derechos del hombre no se limita a la anulación de éstos en las situaciones de conflicto. Indiscutiblemente, los conflictos y la violencia conducen a la vulneración de los derechos más elementales de los ciudadanos, y en primer lugar el derecho a la vida. Pero esta no es la única relación.

La teoría política y la historiografía han fundamentado desde los arbores de la historia humana el derecho político del hombre a la violencia como medio para dirimir y solucionar las contradicciones sociales y políticas. Aunque corresponde a Clausewitz la definición clásica de la guerra como “continuación de la política por otros medios”, esta tesis clásica continúa siendo un paradigma del pensamiento político contemporáneo.

El análisis de las relaciones de violencia y conflicto exige una mayor atención a los contenidos teóricos involucrados. ¿Qué lugar real tiene el conflicto en la vida social del hombre? ¿Qué resultados puede aportar el conocimiento elaborado por las ciencias sociales hasta el presente? ¿Basta con el aporte de las ciencias que estudian los conflictos de modo sustantivo para elaborar una comprensión efectiva de estos? A nuestro juicio, —orientados desde una perspectiva filosófica—, el conflicto debe pensarse también en términos epistemológicos formales.

Todas las teorías del conflicto de un modo u otro son herederas del pensamiento de Marx, en tanto este caracterizó el desarrollo de la sociedad humana a partir de la lucha de clases como elemento clave del desarrollo histórico del hombre. Aunque como conocemos Marx no descubrió la lucha de clases, sino que tomo este concepto de la historiografía, señaló el lugar que a esta correspondía para el desenvolvimiento de la sociedad humana hacia nuevas etapas, y vio en el conflicto de clases un elemento esencial que conduciría a una sociedad nueva.

La influencia de las ideas sobre la conflictualidad intrínseca de lo social ha sido tan profunda, que incluso la primera teoría matemática que en el siglo XX se aplicó a la sociedad en su conjunto, *la teoría de los juegos de estrategias*, partió precisamente de considerar las situaciones sociales como situaciones de conflicto, donde la oposición, competencia y colaboración entre las partes eran variables fundamentales.

En el terreno de la sociología del siglo XX fue la teoría funcionalista el oponente principal a la consideración conflictual de lo social, oponiendo a ella la estabilidad y el consenso.

Los sesenta con su ola de conflictos raciales y luchas emancipadoras de diversos sectores en todo el mundo trajeron consigo un cuestionamiento profundo de las ideas funcionalistas, y la teoría del conflicto incorporó a partir de entonces análisis concernientes no sólo a lo macrosocial, sino también a lo microsociales, al terreno del individuo y la multiplicidad de relaciones conflictuales que tienen lugar entre los grupos y las personas, las relaciones de tensión, las técnicas para controlar las relaciones de conflicto y los modos de control social desde el poder. El conflicto pasó a ser considerado una constante sociológica presente en todas las sociedades y grupos humanos.

Entre las ideas básicas de la teoría del conflicto se encuentran la oposición a la idea funcionalista de que la sociedad está regida por el consenso social, por el contrario se afirma que en ella los grupos dominantes coaccionan y presionan al resto e imponen determinado orden, de modo que el mantenimiento del orden social es resultado de la amenaza, la fuerzas y diversos modos de dominación de unos por otros. Los que detentan el poder político y económico imponen el orden.

Las versiones de este planteo teórico pueden ser radicales como en el marxismo, que lleva la consideración del conflicto hasta el terreno de la economía y de la dominación social de clases, o menos radicales cuando se explica el orden social a partir de las relaciones de conflicto, legitimidad y deslegitimación entre grupos dominantes y subalternos retadores.

Para Ralf Dahrendorf el cambio social es siempre resultado de procesos conflictivos. Los conflictos son inevitables y necesarios para el desarrollo social. Lo que importa no es hacerlos desaparecer, sino encontrar las formas de darles una solución razonable y productiva. A partir de estos criterios nos habla de grupos de conflicto y la acción correspondiente de estos para modificar las estructuras sociales.

Se ha criticado la teoría del conflicto desde el liberalismo. Para algunos autores como Hayek, la teoría del conflicto es equivocada y perniciosa. La crítica tiene el siguiente sentido: la teoría del conflicto parte de la clase social y su interés supuesto, y no del individuo o persona. Como resultado, el individuo concreto es sacrificado en aras del triunfo clasista.

Aún cuando está claro el contenido y la intencionalidad de esta crítica de claro signo liberal, no deja de ser notable el hecho de que numerosas experiencias de sociedades transicionales han sacrificado el individuo en aras de la sociedad, y han vivenciado conflictos tan fuertes y diversos, como cualquier otra sociedad.

Si la oposición absoluta entre el conflicto y el consenso presente en el funcionalismo es errónea, también lo es la oposición absoluta entre el conflicto como propio de lo social en oposición a lo individual. La presencia simultánea y múltiple de lo conflictual a estos niveles es un atributo de interés, que nos permite pensar el conflicto desde los conceptos de orden y desorden. Aquí un acercamiento a la teoría de la complejidad resulta necesario.

Veámoslo en tres ejemplos:

La ley, el conflicto de civilizaciones en la versión de Huntington, y las guerras del futuro, según Toffler.

La imposibilidad de oponer conflicto y consenso resulta muy clara si analizamos qué significado social tiene la ley.

Aparentemente, la formulación de leyes parece confirmar los postulados funcionalistas del predominio del consenso sobre el conflicto: la ley se elabora de acuerdo a intereses y se acomoda a ellos, se negocia y aprueba; los actos que se considera amenazan la supervivencia son catalogados como delitos y la mayoría que comparte estos criterios los impone como resultado de este consenso; la ley codifica los valores sociales y se convierte en mecanismo de control para resolver disputas; las leyes protegen el bien común, y reconcilian y armonizan los intereses con el menor grado de sacrificio.

Pero la ley puede explicarse también desde el conflicto: la ley penal expresa los valores de la clase dominante y la justicia sirve para controlar a las clases menos favorecidas; más que el consenso, son la lucha por el poder y el conflicto quienes imponen la necesidad del establecimiento de leyes, y es mediante la lucha de poder que los grupos de intereses manejan el proceso de elaboración de las leyes así como su aplicación. De esto se deriva que la criminología debería estudiar por igual la transgresión y los conflictos sociales y la desigualdad.

Difícilmente pueda afirmarse a secas que los conflictos se resuelven por consenso, o que lo hacen por imposición de la voluntad del grupo dominante. El juego de fuerzas sociales es más complicado y reclama una visión más elaborada del asunto.

Por su parte, Huntington planteó, en su conocido libro "El choque de civilizaciones y la reconfiguración de la política mundial" (1996), que después de la caída del muro de Berlín y la desaparición de la URSS hemos entrado en una multipolaridad política donde las civilizaciones constituyen el centro conflictual. De la multipolaridad aludida queda muy poco a excepción de la palabra, pero la interacción, competencia, convivencia y acomodo de las civilizaciones en la era de la globalización unipolar es un fenómeno de interés particular.

Con independencia de las ambigüedades en la clasificación de las civilizaciones (Huntington nos habla de siete la sínica, la islámica, la hindú, la occidental, la japonesa, la latinoamericana, la africana, y después de la ortodoxa, sin que quede claro que relación guardan entre sí la ortodoxa, la occidental y la latinoamericana), este autor distingue lo occidental por los siguientes rasgos culturales: separación de la autoridad temporal y espiritual, individualismo, pluralismo social, derechos humanos, imperio de la ley y la democracia.

Esta civilización está æsegún Huntingtonæ, en decadencia y ello impulsa al resto de las civilizaciones a rechazar el modelo y buscar formas propias de modernización.

Al particularizar las situaciones de conflicto en el rango de toda la sociedad, Huntington afirma que la articulación de estructuras políticas diversas en las civilizaciones es el eje conflictual de base. Dichas estructuras incluyen lo siguiente:

1. Los Estados miembros de cada civilización.
2. El Estado o los Estados centrales de las diversas civilizaciones que sirven de base para la aglutinación y las alianzas.
3. Los países aislados que no pertenecen a ninguna civilización (Etiopía o Haití).
4. Los países escindidos donde están presentes grandes grupos pertenecientes a varias civilizaciones (India, Sri Lanka, Malasia,...).
5. Los países desgarrados que se encuentran en una civilización pero pretenden ser desplazados por sus líderes hacia otra civilización distinta (Turquía, Rusia, México).

La concepción de esta estructura política le conduce a clasificar y prever conflictos típicos y probables que clasifica como:

1. Conflictos de transición (guerra del Golfo) que marcan fenómenos de transición entre la era bipolar de la guerra fría y la nueva era dominada por el conflicto étnico y las guerras de línea de fractura entre civilizaciones.
2. Las guerras de fractura entre civilizaciones (Yugoslavia, el Cáucaso).
3. La guerra de las civilizaciones (USA China).

A mi juicio el error principal de Huntington no está en el marcado carácter occidental de su enfoque del conflicto, ni en su exageración de las demarcaciones civilizatorias, sino en el desconocimiento de lo histórico como multiplicidad de procesos. A esto volveremos más adelante.

Veamos el tercer ejemplo.

Alvin Toffler es conocido por sus tres trabajos “El shock del futuro”(1970), “La tercera ola” (1980), “El cambio del poder” (1990), y por los más recientes

“Las guerras del futuro” (1993) y “La creación de una nueva civilización” (1995).

Las guerras del futuro presta atención al conflicto, el choque de las civilizaciones, las guerras que clasifica en autónomas, espaciales, de robots, convencional, inteligente, incruenta.

Relaciona el origen de los conflictos armados a las olas de civilizaciones y sus símbolos (la primera ola representada por las sociedad agrícola ganadera (la azada), la segunda concerniente a la sociedad de la revolución industrial (la cadena de montaje) y la tercera correspondiente a la sociedad del conocimiento y la información (el ordenador).

El conflicto pasa a ser entonces un conflicto de olas dinámicas que cuando chocan desencadenan fuertes corrientes transversales que hoy confluyen, como por ejemplo ocurrió en la guerra del golfo (Allí se produjo en choque entre dos olas: la segunda y la tercera).

En el fondo de todas las elaboraciones teóricas analizadas hay algunos elementos de generalización que debemos destacar. Con independencia de la sustancia y la intencionalidad política concreta, subyace una comprensión de las relaciones de orden y desorden en la sociedad y esto es sumamente relevante si consideramos las ideas contemporáneas que se formulan desde el paradigma de la complejidad.

Como este es un tema conocido entre nosotros, resumiré someramente a que me refiero bajo la rúbrica de complejidad.

- 1) Me refiero en primer término al cambio en la noción misma de complejidad. En sentido clásico, la medida de la complejidad está dada por el grado de dificultad para la comprensión, la complicación de los aparatos matemáticos (los sistemas de cálculo y ecuaciones) empleados, y se considera lo complejo como un atributo indeseable de la realidad, en gran medida producto de nuestra incapacidad para expresarla mejor. En todo caso, un atributo reducible, posible

de ser expresado y entendido mediante sistemas más o menos complicados de formulaciones más simples, sean estas verbales o la expresión matemática a través de un sistema de ecuaciones lineales. La nueva noción de lo complejo lo entiende como atributo irreductible de la naturaleza. Un atributo ordinario y cotidiano que no habíamos tomado en consideración antes.

Lo complejo de manifiesta sobre todo en que los sistemas de la naturaleza no sólo no son dados de antemano, sino que devienen en el transcurso mismo de la interacción. Las propiedades del mundo y sus objetos son emergentes. Esto es de suma importancia para nuestra consideración del universo social, donde la emergencia es un atributo característico permanente.

- 2) La naturaleza tiene un carácter sistémico, integrador, no reductible al campo de ninguna disciplina científica especial. El holismo tiene preeminencia sobre el reduccionismo. Para la distinción de lo social es pertinente tomar en consideración este aspecto metodológico, pues la consideración de la integralidad de lo social implica aceptar que los enfoques científicos separados y desligados uno de otro son incompetentes para juzgar y comprender la naturaleza de los fenómenos que se investigan.
- 3) Las relaciones de determinación se caracterizan por la emergencia del orden a partir del desorden, y la superposición del "caos" y el "anti caos". En el conocimiento del orden del mundo son tanto o más importantes los patrones que se configuran en el devenir de los sistemas, que las determinaciones rígidas. La predicción es posible, pero dentro de los marcos de indeterminación que el propio sistema porta al ser entidad no hecha, devenir.

El cambio que el pensamiento complejo está produciendo en nuestra idea del mundo y la ciencia, en nuestra noción de los ideales y normas del saber científico es sumamente profundo. Se devela una dialéctica distinta donde la comprensión de la solución de las contradicciones se aparta de los grandes modelos explicativos elaborados en la historia del pensamiento filosófico, desde la filosofía clásica alemana a nuestros días. La dialéctica de la interrelación predomina sobre la

dialéctica de la contradicción. Con relación a la cosmovisión en su conjunto, el cambio no puede ser más profundo: una nueva comprensión de la relación parte-todo; un nuevo planteo del problema de la correlación determinismo-indeterminismo, ahora como determinismo caótico, confluencia de las tendencias al orden y al desorden implícitas en los sistemas, del “caos” y el “anti caos”; un audaz cuestionamiento de la singularidad de la ciencia, el papel de las matemáticas y las ciencias formales; y por último una fuerte tendencia antipositivista que se expresa en la superación de los paradigmas positivistas en filosofía de la ciencia, así como en nuestro modo de concebir la relación del hombre con el mundo.

Visto el tema del conflicto desde una perspectiva compleja, debemos prestar atención a la contraposición implícita en el debate funcionalismo $\leftrightarrow$ marxismo entre las nociones de orden, desorden y conflicto. Si en el marxismo la noción de orden es cercana y casi idéntica a la de ley, en el funcionalismo se identifican orden y consenso. De ahí que el debate entre ambas posiciones no pudiera aportar por sí mismo una visión integradora, por el contrario, tendió a la contraposición entre el conflicto y el consenso como opuestos absolutos. En realidad son elementos integrantes de un proceso único donde la interacción entre ambos es parte, y no totalidad.

Segundo, las visiones que se han aportado desde la ciencia política occidental a fines del siglo XX han tratado de comprender el conflicto desde una óptica supuestamente civilizatoria, capaz de superar los enfoques clasistas, siendo ellas mismas profundamente clasistas. El caso de Huntington, es significativo pues muestra con mayor claridad como la idea de la historia como proceso, que ha sido criticada como un vicio moderno del marxismo, toma cuerpo nuevamente, ahora de forma solapada tras una conceptualización “civilizatoria”. La dialéctica compleja de la historia como confluencia de procesos, como devenir de fenómenos emergentes queda todavía en la sombra.

La historia no es un proceso clasista ni tampoco civilizatorio; lo histórico es el resultado de la confluencia de múltiples procesos simultáneos y variados donde existen jerarquías, pero éstas no sólo no son inamovibles en sus lugares

de poder y dominio; también son variables en el sentido de la emergencia implícita. Lo histórico es el resultado emergente de la confluencia de procesos desordenados y ordenados donde el orden no está preestablecido; es emergente. Aquí se reitera el valor heurístico, entre otras, de la idea de Marx sobre la determinación social entendida únicamente como relación de última instancia.

Al referirnos al conflicto, es necesario pensarlo en términos de la dialéctica singular de lo social como desorden ordenado, o si lo prefieren orden desorganizado. Esto no es simplemente la constatación de un hecho, o un juego de palabras. Hay consideraciones epistemológicas que las ciencias sociales acostumbran a olvidar de modo sustantivo y deben estimarse. Me refiero a la representación social del otro.

Los conflictos de todo signo, incluidos los armados, tienen en su base cierto modo esencial de consideración de la alteridad. Esto puede comprobarse con mayor precisión si analizamos el conflicto en su sentido histórico más amplio: el que incluye a la naturaleza.

En sus relaciones con otros hombres y sociedades, así como también con la naturaleza, el hombre representa al otro a partir de una idea común aceptada y extendida sobre el mundo. Aunque parezca una paradoja increíble la idea del mundo que porta la inmensa mayoría de la población mundial, —el hombre común de nuestras sociedades occidentales—, es en su mayor parte todavía moderna y tiene que ver con conceptos obsoletos de simplicidad y complejidad.

Podemos aclarar mejor esta idea si la relacionamos con el problema del espacio y el tiempo.

Gracias al avance de la física y las teorías de la relatividad sabemos que espacio y tiempo forman parte indisoluble de la trama del mundo, están unidos en cada cosa como constitutivos de ella. No existen espacio y tiempo absolutos fuera de las cosas. Esto quiere decir que hay distintos espacios y distintos tiempos, y que ellos de conjunto determinan las diversas manifestaciones del mundo. Quiere decir, que hay un espacio-tiempo biológico, otro social, etc.

Pensemos en un ejemplo simple: Desde que se introdujo el cultivo del café con fines mercantiles en tierras americanas desde la colonización, la planta ha cambiado poco; sin embargo, cuánto ha cambiado el hombre que se ha organizado socialmente en torno a ella, las luchas de los agricultores, la economía de las sociedades, las dependencias, las formas de vida. Este es un ejemplo trivial pero muy claro de las diferencias entre tiempo biológico y tiempo social.

No obstante, en nuestra vida cotidiana seguimos entendiendo el espacio y tiempo del modo en que lo hacía la física clásica, y suponemos que las cosas ocupan un lugar en el espacio como si el espacio fuera un apartamento de alquiler, y que el tiempo transcurre el mismo para todas las cosas como si existiera un reloj universal para medirlo todo. Esta idea funciona perfectamente, y no tiene grandes consecuencias que olvidemos la realidad del espacio-tiempo en nuestra vida cotidiana.

Con las ideas de lo simple y lo complejo ocurre algo semejante. Seguimos considerando el mundo simple y comprensible, y nuestras acciones cognoscitivas como todopoderosas. Pero hay una gran diferencia entre la cuestión del espacio tiempo y la de la simplicidad y complejidad. Mantener la noción moderna de la simplicidad del mundo nos hace actuar cada día en relación con el entorno, como depredadores del ambiente totalmente irresponsables. Pero en relación con nosotros mismos a lo interno de la sociedad, nos hace actuar como fuerza autodestructiva que vive en conflicto degenerativo progresivo.

Varios presupuestos epistemológicos que el hombre asume hoy acríticamente como verdades inamovibles están en la base de una idea equivocada del mundo. Ellos condicionan en lo profundo de su constitución espiritual las actitudes materiales depredadoras del hombre, incluida la violencia. Pueden resumirse, a nuestro juicio, en lo siguiente:

1. La delimitación absoluta del sujeto y el objeto del conocimiento que es un legado de la modernidad y condiciona la percepción social de la relación del hombre y su entorno como extremos opuestos de modo absoluto. El otro forma parte del entorno y es por tanto opuesto absoluto.

Esta contraposición condujo a la elaboración de una idea simplificada del mundo natural como entidad opuesta, pasiva y simple, fácil de entender y reproducir por el hombre. La simplificación conceptual de este modelo ha impedido que el hombre capte la riqueza de las interacciones naturales, y ha posibilitado su empobrecimiento valorativo al considerar la naturaleza sólo a partir de algunas de las interacciones humanas con ella. Lo mismo ha ocurrido con la historia. El empobrecimiento valorativo conduce a la representación del otro como extremo opuesto que puede ser aprehendido sólo en una relación de dominio y subordinación. La violencia es una de las vías para lograrlo.

2. La justificación epistemológica de la verdad científica y la ciencia como saber exacto y objetivo se realizó desde el siglo XVII sobre la base de la exclusión de la subjetividad y la contraposición absoluta del sujeto y el objeto. Con ello se consideró al hombre poseedor de un saber capaz de garantizarle el dominio sobre los procesos naturales, idea que está en la base de las tecnologías depredadoras del entorno natural.

Es decir, la destrucción y empobrecimiento material del entorno natural por el hombre tiene como antecedente epistemológico que le sirve de base, la destrucción de la integralidad natural y su empobrecimiento en las teorías científicas. En este empobrecimiento del mundo se basa la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza. Por su parte la idea del dominio social que justifica finalmente incluso la violencia, incluye como elemento epistémico de partida la desubjetivación del otro, quien convertido en objeto puede ser entonces considerado apto para apropiarse de él por cualquier modo y cualquier vía. El nexo aquí con la violencia y las formas de aceptación humana de la esclavitud, el racismo y la discriminación es fundamental.

3. La superación del empobrecimiento del mundo por el sujeto exige el reconocimiento del carácter participativo de la realidad. El mundo del hombre es un mundo artificial donde está incorporada la naturaleza. La consideración del carácter participativo de la realidad permite entender lo humano y lo natural como totalidad. Esto posibilita de una parte, considerar la superación del problema del entorno como problema del hombre; y de otra comprender

que no habrá alternativa a la violencia en la historia humana mientras no se estime al otro dentro de un amplio contexto participativo. La realidad no es objetiva, es participativa. Como construcción artificial humana colectiva incluye al otro. La exclusión degenera inevitablemente en violencia.

4. Reconocer el carácter participativo de la realidad indica que el conocimiento es valor y su objetividad incluye lo valorativo. Ciencia y moral forman parte indisoluble de la objetividad del saber humano en la realidad participativa donde se integran.

La realidad de lo valorativo en el conocimiento no es un atributo externo proveniente de la sociedad y los requerimientos sociales. Emanan de las bases de la ciencia y forma parte del conocimiento como construcción social. Los valores son constitutivos de la actividad y por tanto de la estructura de la ciencia y su producto: el conocimiento científico no es un supervalor absoluto; es un valor y como tal ha de ser sometido al escrutinio social y cultural. El conocimiento de las ciencias sociales no es una excepción. La conceptualización del conflicto y la violencia ha de considerar los valores involucrados no sólo como definitorios del otro, sino como parte del entramado social y cognitivo.

5. La comprensión por el hombre de la artificialidad de su relación con el mundo, es un paso decisivo en la superación de las barreras culturales que perpetúan los conflictos y la violencia en la sociedad actual. Entre ellas la idea de la legitimidad absoluta del conocimiento, su independencia con respecto de los valores humanos, y la legitimidad del conocimiento objetivo para garantizar el dominio del hombre sobre el otro, trátase de la naturaleza como en el caso del problema ambiental, o de los otros seres humanos, en los contextos sociales de dominio, conflicto y violencia.

Cada una de estas nociones epistemológicas erróneas ha tenido su manifestación especial y matices propios en la teoría económica, la política y la ideología. Entre ellas, a modo de síntesis podemos relacionar:

- 1) El sobredimensionamiento del valor económico en la economía política de todo signo, y consecuentemente en el modo de pensar del hombre contem-

poráneo. El conflicto humano con el entorno natural no puede ser resuelto sin que el hombre cambie los patrones de construcción económica y desarrollo que ha seguido desde la industrialización en el siglo XIX. El daño ambiental se consume en los entornos económico sociales como realización de la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza y también sobre otros entornos sociales que deberían ser asimilados y desaparecer. ¿Puede acaso superarse el problema de la violencia sin una consideración profunda de este sobredimensionamiento del valor económico que subyuga incluso el valor de la vida?;

- 2) La extensión de la idea del dominio y la exclusión al terreno de la política ha devenido instrumentación ideológica, política y espiritual general de la dominación de unos pueblos sobre otros. La intolerancia cultural a la diversidad de los entornos humanos es una manifestación social concreta del daño ambiental ocasionado por el hombre histórico a sí mismo. Esta intolerancia ha incluido el sometimiento político y la implantación de sistemas de economía que vulneran la diversidad humana. El empobrecimiento del entorno natural y social ha sido uno de los resultados finales de esta tendencia histórica. La consideración del conflicto y la violencia como parte indisoluble de lo social es otro de estos resultados.; y
- 3) En el plano ideológico la idea dominante de que existe un modelo único o preferible de desarrollo que todas las sociedades deberían seguir, idea que ha conducido a la justificación espiritual del exterminio de unos pueblos por otros. Según está lógica hay pueblos y modos de desarrollo humano que no deberíamos existir. La violencia contra estos otros que somos, parece estar así epistemológicamente justificada.

Visto el tema desde esta perspectiva filosófica general problemas tan aparentemente alejados como los conflictos sociales y el deterioro ambiental se nos presentan bajo un rostro único.

El cambio en nuestra idea equivocada del mundo y el otro ha de ser un punto de partida sólido, a partir del cual el hombre de hoy podría iniciar el camino hacia horizontes sociales donde sea posible superar la degeneración de los conflictos en la violencia cotidiana de nuestros días.

CONFLICTO ARMADO Y LA VISIÓN INDÍGENA DESDE LA CULTURA ARHUACA

Leonor Zalabata
Comunidad Indígena Arhuaca

Soy Leonor Zalabata y pertenezco al pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta. Deseo ante todo participar en este evento para aprender y enseñar.

Creo que existen varios pueblos indígenas en el mundo. En Colombia somos 82 y tenemos 64 lenguas tradicionales, territorios propios o despojados de éstos; pero conservamos aún nuestra territorialidad. En la Sierra Nevada, donde vivo, tengo mi familia y están mis ancestros. Somos cuatro pueblos, algunos de ellos ya despojados de sus valores culturales. Pero pueblos como el Kogi y el Arhuaco intentamos mantener la identidad y nuestros valores como colectivos.

En esencia somos pueblos que no necesitan tantos cambios, porque tendríamos que cambiar la tierra, el territorio, los cerros, para que también sintiéramos esta necesidad. Somos la representación de la naturaleza; hacemos parte de ella y ella de nosotros. Nosotros la cuidamos y ella nos enseña y forma. De ahí que la fortaleza de los pueblos indígenas la encontramos, esencialmente, en la espiritualidad que nos trasmite ese territorio, que nos trasmite la naturaleza.

En Colombia no se maduran los cambios, los que se dan son diarios, por momentos, por instantes de la vida, como si la vida fuera un instante o un minuto, un segundo, y la importancia de la vida estuviera en ese instante.

En los pueblos indígenas es lo contrario; intentamos permanecer aún basados en lo que era el mundo antes de la luz. Mientras la cultura de ustedes dice que la luz es inteligencia y tiene otros valores, para nosotros fue una agresión contra la humanidad. Para nosotros todo tiene un espíritu y, por tener éste, tiene sus padres y sus madres. Allí está el espíritu de todos los seres vivos, de todas las vidas y de toda la humanidad. Cualquiera que sea la diferencia cultural y social o económica o política, todos venimos de un espíritu y creemos firmemente en eso.

Estamos convencidos de que ese es nuestro camino, de que nuestra relación con la humanidad es muy importante, no para copiar, no para parecernos a los demás, sino para que en conjunto podamos construir un territorio de humanos, en donde realmente practiquemos la paz.

En la Sierra Nevada, por lo general no hablamos de paz, sino que la vivimos todos los días, constantemente. No dejamos de tener algunos conflictos, pero éstos no son superiores a nosotros. Hemos sido pueblos milenarios que no necesitamos tener un grupo de personas que nos cuide o nos proteja con armas o sin armas; a nosotros nos protege la tradición, nuestras costumbres, nuestros territorios, estemos fuera o dentro de éste. Hemos, en cierta medida, sido vulnerables a esa conciencia, donde tenemos nuestros valores, pero creemos y estamos convencidos de que hemos sido y que vamos a seguir siendo milenariamente.

Vemos con preocupación cómo se focaliza la guerra, cómo ocurren los cambios en nuestro país, cómo nos incluyen en muchos casos y cómo en este país se violan los derechos humanos y los derechos establecidos en el país o en el Derecho Internacional Humanitario.

Estos parecen temas que solo interesan a quienes viven la paz, a quienes están buscando la paz, pero para quienes están en contra de la paz no parecen tener ninguna repercusión. Cuando esto pasa, estamos frente a un problema de suma complejidad, bien para la paz o para la guerra. Quién decide incluir o excluir a la sociedad civil, en este caso, a los grupos indígenas del accionar de

la guerra o de paz. Creo que ese es uno de nuestros graves problemas. Los grupos indígenas y la sociedad civil somos gente de paz, pero otros están decidiendo por nosotros.

Nosotros quisiéramos conocer en dónde va a estar el punto de convergencia de las iniciativas políticas, académicas, culturales, económicas, que son muchísimas y de todo el país. Sin embargo, es a ese punto al que finalmente no llegamos. Es decir, cómo debemos fortalecer las iniciativas sociales de este país. Es ahí en donde no sabemos qué pasa con la solidaridad, la fraternidad y la seguridad de un país que nos corresponde, de una tierra que es nuestra. Me pregunto ¿dónde vamos a encontrar esa convergencia?

Nosotros, los indígenas, no necesitamos llegar a ninguna parte; está establecido, desde antes de la creación del mundo, quiénes somos y cómo resolvemos nuestros problemas. No tenemos mucha teoría y tampoco, unas normas como individuo ni otras como colectivo. Tenemos mucha práctica en lo cotidiano, en lo colectivo e individual.

Tengo mis genes, pero no son míos. Mis líneas celulares pertenecen a un pueblo, a un grupo, a un colectivo que es el pueblo Arhuaco. Estoy segura de eso, y de que en muchos casos, para nosotros los indígenas, toda esta normatividad, esta buena voluntad política y estas cosas inventadas desde afuera, nos están acabando por dentro.

Esto será tanto más rápido en la medida en que desde afuera o desde la orilla se nos definan nuestros problemas y no nosotros dentro de la comunidad, respetando toda la normatividad nacional e internacional y las establecidas en el ámbito local o regional. El elemento humano juega el papel más importante para nosotros en la búsqueda de la paz. Creemos en eso y lo practicamos.

Cada vez que protestamos o tenemos un espacio para hablar de estos temas, lo que hacemos es hablar de nuestras prácticas, decirles que se tienen que centrar de nuevo, que debemos encontrarnos nosotros como personas. Es decir,

buscando en el aire la voz que nos indique cuál es la salida para los problemas. De lo contrario se nos está restando la paz y la posibilidad de un desarrollo propio, para que cada individuo y para que la colectividad realmente supere estos conflictos de Colombia.

La sociedad civil representa muy poco en el conflicto armado y, aunque la participación es muy poca, la voluntad de vivir tranquilos, en paz y seguros en nuestros país, es la de la inmensa mayoría.

Quienes tienen que irse del país —creo— se van por razones muy claras de protección de la individualidad. En general no hay protección, y si la hay, se brinda es un claro señalamiento, rodeados de carros blindados, de militares o de gente armada. Como decía ayer, cuando venía del aeropuerto, venía el Procurador General de la Nación, y no lo conocemos muy bien; pero había dos personas armadas, y me pregunté: ¿qué hace ese señor armado con una metralleta aquí, en medio de la gente, donde todos esperamos viajar en avión. Ese señor es un “conflicto armado”, él solo es un conflicto armado.

Así es la protección. Mientras de pronto se salva una vida, se pone en riesgo la vida de la colectividad colombiana o la de cualquier otro lugar. Los paeces son 150 mil; los Wuayú y el pueblo Arhuaco de la Sierra Nevada, aproximadamente 60 mil indígenas divididos en cuatro grupos; los Arhuacos, 30 mil, y no necesitamos una persona armada, ni quién esté alerta sobre las infracciones que cometemos. Toda la colectividad, todo el pueblo y hasta los niños son jueces ante la verdad y el actuar de las personas.

Por más mínima que sea una infracción contra el derecho de los demás, se juzga públicamente. La justicia no tiene el carácter de sancionar, de castigar y de meter a la cárcel. Entre ustedes, por ejemplo, se habla mucho de la libertad para la paz, pero meten una persona 20 ó 40 años en una cárcel y piensan que no está privada de libertad.

Por ejemplo, ese tipo de ambigüedad en nosotros no ocurre; nos cuelgan o nos pegan cuatro pencazos y en cuatro horas ya salió; luego viene la reconstrucción del castigado como persona y nadie puede culparlo por un mal accionar, por una infracción, después de juzgado jamás nadie tendrá derecho a señalarlo.

Entonces, la práctica colectiva debe ser educativa, formativa, y hablo de esto no porque leí algún libro ni porque estudié Derecho en la universidad. No, son nuestras costumbres, nuestros valores. Este accionar de las personas no sólo tiene que ver con el accionar netamente humano, sino que está basado en lo que me rodea, en el respeto que tengo por mi cerro, por el agua, por los animales, desde el insecto hasta el cóndor, de los que vuelan más alto, hasta los que ruedan por la tierra nada más.

Una infracción contra cualquiera de los seres vivos repercute en mí y yo repercuto en los demás. Entonces, tenemos una relación estrecha del hombre con la naturaleza, no sólo en teoría, sino que lo vivimos. Como dijo el "mamo" Arhuaco: "parece que a ustedes no les gusta la vida, y no les gusta porque es que cogen tanto cemento y se lo echan a las carreteras y a las casas. Las hacen de tal manera, que esperan que allí se pueda generar una vida, pero el cemento no deja germinar la vida".

Esta manera tan superficial de ver la vida no permite que haya mas vidas, como si los únicos que quisiéramos y pudiéramos vivir fuéramos los humanos, resulta que los humanos estamos fortalecidos y hechos del resto de vidas, que se dan en el espacio donde vivimos, es el espacio de la tierra.

Hablar de conflicto armado a nosotros nos queda grande, porque no tenemos práctica, no tenemos una vivencia; se nos incluye; pero nosotros luchamos por excluarnos. Nosotros lo tenemos muy claro, tenemos una posición muy definida, no somos de la guerra ni vamos a la guerra, sí tenemos que morir por pensar así, morimos por eso, pero no vamos a la guerra.

Tenemos que decidir por nosotros mismos y eso nos ha dado una pauta para poder existir, hoy, con mucha dignidad. Somos 88 pueblos indígenas en Colombia. Lo anterior nos permite conservar unas raíces en este país, por ejemplo, me doy perfecta cuenta de que las visitas de los colombianos y los extranjeros a los territorios indígenas antes eran muy fluidas, pero ahora la gente ya casi no va; porque sus propios hermanos no los dejan llegar.

Estamos casi seguros de que la mayoría de los que se atreve a ir y a permanecer allí, viven sus horas de paz en los territorios indígenas. Claro que han habido casos de peligro excepcionales, sin embargo, protestamos contra esos casos cualesquiera que sean, y de donde provengan; condenamos la infracción o la violación del derecho a vivir en paz.

Para nosotros, a veces, el silencio es diálogo. Cuando estamos pensando o dentro de nosotros mismos, reencontrándonos, sabemos que hay una solución para los problemas, que es sincera, honesta, de verdad, que realmente estamos dispuestos. No es una solución que viene tanto de afuera, pero creo que eso es así, porque tenemos una cultura milenaria, porque pertenecemos a un territorio en el que la normatividad, la tradición y las leyes tradicionales no nacen de lo que pensamos en un momento, de lo que vemos en las necesidades cotidianas, no; sino de la normatividad que nos da el territorio y se convierte en pluralidad jurídica tradicional de los pueblos.

El territorio no cambia, cambiamos nosotros y los "mamos" nos lo dicen. Son las personas quienes cambian, la tierra no cambia; ahí está pase lo que pase. Y puede ser eso lo que pasa, porque no se considera que en la tierra hay otros seres vivos y se destruyen por lo más simple o por lo mas complejo, que es la vida de las personas, por su pensamiento, por su vida misma, por la igualdad que tenemos como personas, por los valores que poseemos como humanos.

Nosotros no podemos pensar en que tenemos que evolucionar y cambiar en la medida en que el mundo avanza, porque resulta que un avance solo dura hasta mañana, y ya mañana tienen otro avance y ese dura hasta medio día, y las cosas se van acabando de esa manera.

Entonces, ni somos lo que éramos, ni vamos a ser lo que queremos ser. Por eso, porque no existen unas raíces a donde nosotros nos vinculemos, donde realmente hagamos como la cometa, que volamos lejos, pero no perdemos las raíces, es decir, la piola está aquí. Creo que la mayoría de los colombianos, en gran parte, tiene este conflicto; no existe la solidaridad, no se puede reconocer lo que somos.

Si los diálogos de paz de este país realmente estuvieran direccionados por la sociedad civil, creo que estuviéramos avanzando realmente, pero entre más se cierra esta posibilidad y más se le impide a la sociedad civil presentar sus soluciones, menos opciones vamos a tener frente a este problema.

Tengo la oportunidad de estar en diferentes espacios nacionales en representación de los pueblos indígenas y encuentro que hay una limitación a la sociedad civil, que no hay apertura por parte del Gobierno y de las políticas estatales para que cada uno de nosotros seamos responsables de lo que ocurre en este país. Ahí está nuestra gran debilidad y eso se conjuga con la falta de solidaridad, con las negociaciones que se presentan entre los grupos armados y el Estado.

Si las armas se acabaran y se dejaran en un segundo lugar, la paz va puede ser posible, pero lo que no veo factible es la justicia social, porque la sociedad civil o los pueblos indígenas o étnicos de este país, es decir, todos los estamentos sociales de este país no están participando en la toma de decisiones dentro del conflicto armado.

Estamos convencidos de que somos quienes tenemos que tomar las decisiones y habitar los territorios. Entendemos que no podemos contribuir al desorden del país, a la falta de dirección política y a que el Estado o el Gobierno tomen decisiones por nosotros. Tenemos que estar dentro de nuestras decisiones, porque necesitamos garantizar el futuro de las generaciones, de la cultura, de la identidad, nuestros propios valores, con o sin normatividad; son principios, son fundamentos, de los cuales aún gozamos los pueblos indígenas y tratamos de multiplicar en todas nuestras generaciones.

Creo que no podemos, tampoco, pensar en una sociedad civil sin un equilibrio. Nosotros, por lo menos, si no mantenemos un equilibrio, no podríamos existir. Para nosotros es tan importante la luz como la oscuridad, la derecha como la izquierda, lo bueno como lo malo, lo feo como lo bonito, pero debe haber un equilibrio en todo esto.

No es que todo sea malo o que todo sea bueno, no. Hay que mantener un equilibrio, porque en la medida en que éste se pierde, tanto individual como colectivo, hay un conflicto. Por eso creemos que no es malo hablar con los grupos armados, entrar en diálogo con ellos.

Tampoco creemos que el Estado y sus fuerzas armadas sean tan buenas, porque tenemos experiencias en ambos sentidos y no creemos que las agencias internacionales sean la mejor compañía que tengamos, porque en el ámbito internacional es donde está la industria de las armas. Mientras los países desarrollados producen las armas y nos las venden, vienen a darnos instrucciones sobre cómo resolver el conflicto armado.

La negociación de las armas es cada vez peor, bajo una doble moral, y creo que así no es posible que la sociedad colombiana vaya a resolver su problema del conflicto armado. No queremos que nuestros hijos vayan a las filas militares, afortunadamente existe para esto una Ley que han querido reformar, pero que pudimos mantener; así mismo, no queremos que nuestros hijos vayan a las filas de la guerrilla, habrán excepciones de indígenas que están en las filas de los militares, pero no es una decisión política ni mucho menos, una decisión cultural.

Como pueblos indígenas, por cultura, por dignidad, no creemos que con las armas se resuelva el problema y tampoco que los países industrializados fabricantes de las armas nos puedan dar ejemplo, a nosotros, para vivir en paz.

La sociedad colombiana necesita reencontrarse con su tierra, reencontrarnos dentro de nosotros, de nuestros propios valores, de nuestras propias necesidades y condiciones, y mientras no le imponamos este espíritu realmente, en nuestras

casas, en nuestros trabajos, en nuestra colectividad, diariamente, creo que no vamos a superar el conflicto armado, pero la real superación está en lo que se llama justicia social.

Los indígenas no buscamos sino respeto a nuestra dignidad, no que nos asimile la sociedad nacional, o que nos integren o no a la sociedad nacional, o que nos hagan las normas para poder relacionarnos mejor; somos seres que podemos relacionarnos con la hormiga, con el pájaro que canta, lo entendemos porque nos trae sus mensajes, entendemos los truenos.

Cómo se van a desarrollar los conflictos a través de los truenos que nos trae la lluvia o interpretamos la voz de la candela cuando sube, sabemos qué nos indica un libélula cuando nos visita en la casa, y mucho más podemos entender a otros seres humanos igual que a nosotros. En consecuencia, no necesitamos integración o asimilación, necesitamos relacionarnos con dignidad, con respeto, tanto de nosotros hacia los demás, como de ellos para nosotros.

Creo que ahí está la ética y la Bioética y todas esas palabras que a veces me quedan grandes, pero que las intento entender por encima de la normatividad, porque un país como el nuestro no solamente es diverso y pluriétnico. Desde el 91 hacia acá, resulta que no soy igual a ustedes ni ustedes iguales a mí, es decir, todos mantenemos un pensamiento, y si tanto ustedes como nosotros tenemos la capacidad de relacionarnos, es gracias a que existe un reconocimiento nacional, es decir, los indígenas solos no lo hubiéramos alcanzado.

Gracias a los colombianos, a muchos de ellos, a su esfuerzo y a lo que han valorado en nosotros muchos de los colombianos pero no la mayoría de ellos. Por lo tanto, desde el 91, Colombia es un país diverso y pluriétnico en teoría, si vamos a la práctica no es un país pluriétnico.

La gente se preocupa más por irse para Estados Unidos, para Inglaterra, para Francia, para España o para otros países, donde se supone que el desarrollo es mayor, antes que ir al Amazonas, a la Sierra Nevada, o al Chocó, donde sea, porque nosotros estamos dispersos por todo el país.

Ustedes deben aprender a conocer sus valores, que son los valores indígenas, aunque no quieran. Ustedes son colombianos, viven aquí y su aporte será en la medida en que tengan un reencuentro con su tierra, que entiendan el valor de sus raíces. En ese momento van a estar a la par de los países desarrollados, mientras tanto son los otros los que los van a calificar. Para nosotros eso es la ética, eso es la moral, es la necesidad que nosotros sentimos y que vemos en ustedes.

Nosotros los vemos a ustedes así: si vino tal moda aquí en Colombia, todo el mundo se viste igualito o canta lo mismo o baila lo mismo, es como una vulnerabilidad que sube y baja y no les permite una estabilidad.

Una sociedad inestable tiene que estar en conflicto y eso es aprovechado por la fuerza de las armas. Se convierte en un negocio muy importante como el Plan Colombia, y esa vulnerabilidad de ustedes repercute en los que no somos vulnerables también. Por ejemplo, ¿por qué las fumigaciones aéreas? el aire esparce el veneno por donde sea, a que distancia?, todavía no está comprobado.

Existen otros ejemplos, como que la coca es mala, pero ¿quién dijo que es mala? Si usted siembra una mata de coca es muy bella, da flores y frutos rojos y es una planta preciosa. Los indios en América Latina, toda la vida, milenariamente, culturalmente, hemos tenido la planta de coca y no tenemos entre nosotros drogadictos.

Entonces, por qué se pretende acabar con la planta y no con los laboratorios químicos que la procesan ¿será que los helicópteros con dotación infrarroja detectarán el problema, lo mirarán, verán la diferencia?, ¿será que no tienen capacidad para detectar lo químico? Es probable que las cosas químicas, como los laboratorios, no sean detectados; hallan únicamente lo que es natural, lo que es de la tierra, como esa planta.

Hay doble moralidad en la política estatal. Por un lado dice que lucha por la paz para que las inversiones extranjeras lleguen a este país y hacen consultas

con la sociedad civil, pero quién les cree. Falta hilar, unir pensamientos, unir políticas, unir realidades entre los que gobiernan y los gobernados. Mientras esto no se dé, es posible que haya menos armas, pero la justicia social no está en ninguna parte.

¿Por qué? porque se nos impide hablar, dialogar y los indígenas estamos convencidos de que el día que tengamos que sentarnos a hablar, así como nos sentamos con el Estado y con el Gobierno, lo haremos con los grupos armados. La sociedad civil tiene que atreverse a eso y romper esa barrera para poder entendernos.

Nosotros no creemos tener más poder que la naturaleza; ritualizamos nuestras aspiraciones y necesidades. Le entregamos a la naturaleza lo que debemos ser, lo que se debe solucionar a través de un diálogo permanente, a través de nuestras tradiciones con la tierra. Creemos que gracias a eso estamos vivos y gracias a eso muchos pueblos indígenas hemos controlado el hecho de que realmente se nos involucre. Que es una amenaza, claro que sí, pero entre la amenaza y el hecho están ustedes más cerca de un conflicto armado que nosotros los indígenas. Todos somos vigilantes de nuestros derechos, de nuestro actuar.

Quiero agradecer al doctor Escobar y a quienes me invitaron a hablar sobre este tema.