

Akal / Cuestiones de antagonismo / 75

Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses (eds.)

Epistemologías del Sur

Perspectivas

Traducción: Antonio Aguiló (salvo los capítulos 2,10, 11 y12, originales en castellano, y 1 y 14, cuyos traductores se indican al inicio de los mismos)



Diseño de portada

RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 27º del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original

Epistempologias do Sul

© Los autores, 2014


© Ediciones Akal, S. A., 2014
para lengua española


Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

 facebook.com/EdicionesAkal

 [@AkalEditor](https://twitter.com/AkalEditor)

ISBN: 978-84-460-4001-9

5. Globalización y ubuntu¹

MOGOBE B. RAMOSE

Feta kgomo o tshware motho²

Hubo una época en la que se creía y se sabía que la Tierra era un rectángulo plano. Los ángeles harían sonar sus trompetas desde los cuatro rincones en el Último Día para despertar a los muertos³. Quienes se atrevieron a desafiar esta creencia con el postulado de la esfericidad de la Tierra fueron sometidos a considerables penas y tormentos. Finalmente, el conocimiento triunfó sobre la creencia. ¿Significó este cambio de paradigma la inauguración histórica e intelectual de la globalización? Como si celebrara el cambio de paradigma, John Donne, el poeta metafísico inglés, se refirió en el séptimo de sus *Sonetos sagrados*⁴ a «los imaginados rincones de la Tierra redonda». Esta paradoja ilustra la tensión entre creencia y conocimiento. Si la creencia, incluso la justificada, posee un carácter necesariamente metafísico, el conocimiento, como reivindicación verificable⁵ de la verdad⁶, es empírico por naturaleza (Passmore, 1968, p. 368; Ayer, 1974, p. 12). Lo metafísico y lo empírico comparten algo: son aspectos de un ser humano encarnado (Zaner, 1971, p. vii) e integrado en el mundo empírico. Sobre esta base, la separación entre lo metafísico y lo empírico no es más

que una cuestión de ordenamiento conceptual que contradice el carácter ontológico del ser humano como singularidad orgánica. Si la metafísica y las cuestiones relativas al conocimiento empírico –la epistemología– pertenecen a la filosofía, entonces la globalización, entendida como la coincidencia y la tensión actual entre creencia y conocimiento, puede considerarse un problema legítimo de la filosofía. Precisamente, en este capítulo me propongo abordar la globalización como problema filosófico.

Si el individuo es un ser encarnado, que se configura en la experiencia y a través de ella, la filosofía, del mismo modo, está arraigada en la experiencia. A mi juicio, la filosofía no es una misteriosa erupción de conceptos procedentes del espacio sideral sin ninguna conexión con nuestro mundo empírico, a pesar de incidir en éste. Tampoco es una divagación abstracta sobre temas abstrusos y apartados de la realidad. Por estas razones, comienzo con una exposición de la experiencia de la globalización para luego reflexionar sobre ella en clave filosófica.

Globalización y filosofía

Apuntada la identidad ontológica orgánica entre lo metafísico y lo epistemológico, parto del hecho de que somos seres enraizados en el mundo experiencial. El carácter filosófico de este capítulo radica en el interés por el

significado y la interpretación de la experiencia de la globalización. En particular, lo que me interesa es cuestionar la solidez y validez de los presupuestos que subyacen en la experiencia comúnmente llamada «globalización». Los efectos de esta experiencia son enfocados como cuestiones de justicia, tanto en la esfera política como en la económica. Así pues, comenzaré presentando algunas características de esta experiencia, incluyendo otras cuestiones relacionadas. Para ello asumo el presupuesto de que, en términos filosóficos, la globalización es, en última instancia, la paradoja de establecer y derribar fronteras al mismo tiempo. No me refiero sólo a fronteras físicas y geográficas, sino también intelectuales y culturales. Quisiera plantear esta paradoja en función de la siguiente pregunta: si razonar y actuar partiendo de las fronteras existentes, o de las que aún están por establecer, alude a la realidad del ser humano en el mundo, ¿puede encontrarse un argumento a favor de la validez y aplicabilidad del razonamiento circunscrito capaz de justificar la división «nosotros»/«ellos» entre seres humanos? Esta pregunta presupone que, a menudo, el establecimiento de fronteras tiene que ver con al menos dos reivindicaciones. Una es el derecho a la posesión o a la propiedad exclusiva; la otra la reivindicación del derecho y la competencia exclusivos para decidir y controlar un área determinada. Tras ambas reivindicaciones acechan los

peligros del absolutismo y el dogmatismo. Exigir que una determinada posición sea reconocida como el centro alrededor del cual debe girar todo lo demás, y sostenerla obstinadamente, es una característica del absolutismo dogmático. Se trata de un rasgo común de las llamadas tres grandes religiones monoteístas (Ramos, en prensa). El «dios» de cada una de ellas es único y exclusivo, por lo que la existencia de otra divinidad es imposible. Es éste el sentido en el que me refiero al término «fundamentalismo económico». En lo que respecta a su estructura y organización de pensamiento, el fundamentalismo económico es tan absolutista y dogmático como las tres religiones monoteístas. Persiguiendo a toda costa el beneficio privado, su «dios», el dinero, exige obediencia a sus criaturas.

La invención del dinero se basó en la intención de constituir un medio para lograr un determinado fin. El dinero, en efecto, sigue siendo un medio para conseguir múltiples fines, pero el fundamentalismo económico ha invertido esta lógica. Su mandamiento es que el dinero debe ser un fin en sí mismo. El afán incesante de lucro, el deseo insaciable de acumular cada vez más dinero a cualquier precio, es la apoteosis del dinero como un fin en sí mismo. El dinero se ha convertido en el «dios» alrededor del cual todo debe girar y al que todos deben someterse. Suscribo, a este respecto, la idea de que la invención del dinero constituye el pecado original de la

economía.

El razonamiento circunscrito —en otras palabras, la reflexión y la acción basadas en las fronteras existentes y las fronteras por establecer— confirma la experiencia de que todo está en continuo flujo. Se trata de una condición de cambio y mutabilidad incesantes, porque el movimiento, y no el reposo, es el principio del ser. Ser significa estar en la condición de -idad y no de -ismo. Ésta es la base ontológica de la tensión subsecuente entre -idad e -ismo. La tensión surge al tratar de construir la realidad social desde la postura que asume que hay una división radical y una oposición irreconciliable entre -idad e -ismo. Según este punto de vista, el flujo del ser necesita la búsqueda de estabilidad. Esta búsqueda culmina en un -ismo. El -ismo se construye, por tanto, en contraste y oposición al siendo (*be-ing*) en cuanto -idad. El absolutismo dogmático se alimenta de esta perspectiva filosófica de la realidad. Sugiero, pues, que la división radical y oposición irreconciliable entre -idad e -ismo es, en el mejor de los casos, supuesta y, en el peor, falsa. En lugar de desarrollar esta cuestión, me limito aquí a subrayar la idea de que una perspectiva filosófica de la realidad basada en la -idad sólo puede evitar el absolutismo dogmático si la lógica de la -idad es valorada plenamente. Sin duda, el -ismo es sólo un momento, no la eliminación o sustitución de la -idad. A modo de ejemplo, presento una

filosofía *ubuntu* de los derechos humanos, cuyo propósito es plantear, en vez de responder, la siguiente pregunta: ¿puede la filopraxis *ubuntu* ser una de las respuestas al actual fundamentalismo económico?

Desde el punto de vista ontológico, el *ubuntu* es una -idad y no uno -ismo. Como tal, en términos epistemológicos apunta a la construcción de un conocimiento esencialmente no dogmático. En consecuencia, la distinción filosófica fundamental entre la filosofía *ubuntu* de los derechos humanos y el fundamentalismo es que el absolutismo dogmático es virtualmente ajeno al primero e intrínseco al segundo. *Ubuntu* es uno de los conceptos filosóficos y de los principios organizativos centrales de las poblaciones que hablan lenguas bantúes. En el contexto de la globalización económica, estas poblaciones necesitan consolidar fuertes lazos de solidaridad entre ellas. En este caso, la aspiración de solidaridad supone, de hecho, la construcción de una frontera, de modo que el razonamiento circunscrito no es ajeno ni necesariamente repugnante a la filosofía *ubuntu*. Sin embargo, la demarcación de fronteras aquí es un medio para alcanzar un fin, no un fin en sí mismo. Las poblaciones que hablan bantú deben estar abiertas a cooperar con todos los seres humanos decididos a reemplazar los dogmas mortíferos del fundamentalismo económico por la fecunda lógica de la -idad, prefiriendo la preservación de la vida humana a través de la

colaboración a la búsqueda egoísta del beneficio. *Feta kgomo o tshware motho*.

Rumores de la globalización

En este apartado me propongo discutir sobre la «globalización» sin problematizar el uso del concepto. Por este motivo titulé así la sección, pues sugiere que aún no estamos en condiciones de confirmar la veracidad de la «globalización». Estamos lidiando, más bien, con rumores de la globalización. Para seguir la pista de estos rumores, planteo considerar la familia un elemento distintivo. Esto se debe a que (1), al igual que la religión, el concepto occidental de «familia» está estrechamente relacionado con la filosofía económica del sistema capitalista; (2) esta intersección surge y se alimenta de los conceptos de «ciudadanía» y «nacionalidad»; (3) la libertad para fundar una familia es reconocida como un derecho que no requiere permiso previo de nadie. Por lo general, aunque no necesariamente, el derecho a fundar una familia se concreta a través del matrimonio, sea monógamo o polígamo. El acto de fundar una familia y la celebración del matrimonio establecen fronteras. En su interior están la pareja y sus hijos. Fuera se encuentra el resto de la humanidad. De este modo, el razonamiento circunscrito forma parte de la familia y el matrimonio, así como de la

ciudadanía y la nacionalidad. La relevancia de estos conceptos para nuestra investigación del razonamiento circunscrito es evidente. Si el derecho a fundar una familia es un derecho humano, la incursión de la globalización en este ámbito debe juzgarse en términos de derechos humanos. Los párrafos que siguen presentan algunos rumores sobre la incursión de la globalización dentro de las fronteras de la nación, la familia y el matrimonio.

El impulso para ampliar el comercio¹⁰ y la expansión de la religión, sobre todo del cristianismo y el islam, constituyen la base de la globalización. Centraré la atención en el cristianismo, dado que su significado e impacto en la globalización tienen mayor alcance que el de la islamización del mundo. Soy consciente de que he optado por una perspectiva «eurocéntrica» de la historia del mundo. No obstante, esta elección rechaza la posición que asume que la historia de Europa es sinónimo de la historia mundial¹¹. Tampoco defiende que los mejores bienes y valores se encuentran únicamente en la historia y cultura europeas.

Tanto el comercio como la religión tienen lugar dentro de un contexto cultural específico. Su expansión más allá de sus fronteras culturales originales significa que ambos pueden funcionar como vehículos de transmisión de cultura. Puesto que la cultura, en su sentido más amplio, incluye

la política, esto significa que, en un momento dado, tanto la religión como el comercio simbolizaron la materialización de una ideología política particular, actuando como sus cadenas de transmisión. Según este razonamiento, la globalización puede ser cultural, religiosa, política y económica. Cabe señalar que esta separación en dimensiones específicas no impide en modo alguno su superposición, convergencia, refuerzo mutuo e incluso la unidad orgánica entre ellas. La pregunta es la siguiente: ¿qué sucedió —o sucede— cuando se encuentran diferentes culturas, religiones, sistemas políticos y económicos? Muchas veces el resultado fue una relación de dominación y subordinación entre pueblos. En los ámbitos de la religión (Mudimbe, 1988), la cultura (Eze, 1998) y la política¹², incluida la economía, este encuentro puede describirse como el establecimiento de una condición de dominación epistemológica empeñada en suprimir la búsqueda del reconocimiento mutuo y la paridad¹³. En la esfera del comercio, propongo describirlo como un sistema económico-político orientado a dominar a los demás, cuyo principal objetivo es la obtención de beneficios particulares¹⁴. Su aspiración de dominación se basa en el argumento implícito de que toda la humanidad puede, y debe, vivir bajo una única «verdad» económica y política. Esta «verdad» se asienta en una definición unilateral, por parte de Occidente, de la experiencia y el conocimiento. Mi propósito

en este capítulo es examinar la validez de este argumento con respecto a la globalización.

La globalización económica

Las raíces de la globalización contemporánea están estrechamente relacionadas con el fenómeno de la industrialización, de manera particular en el Reino Unido, así como con la consiguiente difusión global del modelo económico británico a través de la colonización (De Benoist, 1996, p. 121). Entre los colonizados y el poder colonizador se forjaron vínculos comerciales. Los primeros formaban parte de entidades territoriales distintas, cuya soberanía había sido abolida por el llamado «derecho de conquista» (Korman, 1996, pp. 18-40). Esto ocurrió en el contexto de los viajes de «descubrimiento»¹⁵. Cuando se recuperó la soberanía con los procesos de descolonización o las guerras de independencia, los vínculos económicos se mantuvieron. En ese momento, el vínculo entre territorialidad y soberanía era tan fuerte que los soberanos podían, de manera legítima, ejercer soberanía sobre la actividad económica dentro de sus territorios. Es decir, estaban en condiciones de regular la actividad económica interna, afectando a las relaciones económicas externas con otros Estados soberanos. De esta manera, la cohesión entre soberanía y Estado-nación aseguró al

soberano un papel primordial en la esfera de las relaciones económicas internacionales. Sin embargo, hubo un precio a pagar: la rendición de cuentas y la capacidad de respuesta democrática frente a las exigencias de justicia social (De Benoist, 1996, pp. 128-129).

Esta situación cambió cuando el dinero –la moneda– adquirió la capacidad de circular ininterrumpidamente y a la velocidad de la luz con relación al resto de mercaderías económicas, hecho permitido por la revolución electrónica. Esta nueva forma de colonialismo, basada en la búsqueda infatigable de mano de obra barata, provocó la deslocalización y fragmentación de la actividad productiva de un centro privilegiado hacia múltiples periferias. La red se convirtió en el nuevo concepto regulador de la producción de bienes (Van Houtum, 1998, pp. 45-83). La etiqueta «*Made in Italy*», por ejemplo, oculta el complejo entramado productivo reticular que subyace tras el producto final. Armado con las redes de producción e impulsado únicamente por la búsqueda del mayor beneficio en el menor tiempo posible, el mercado financiero procuró abolir las fronteras entre los Estados-nación y obligar a las autoridades soberanas a debilitar el control de sus economías o renunciar a él. Ésta fue la condición necesaria que el mercado financiero impuso a los Estados-nación que desearan beneficiarse de sus servicios. Así, a lo largo de las últimas décadas se establecieron

políticas de desregulación, que se sumaron a la red como concepto regulador de la actividad económica interna y externa. La desregulación se basa en el supuesto de que todo es mercantilizable. Y la mercantilización, en el capitalismo, está indisolublemente ligada al afán de lucro. Incluso la fuerza de trabajo, disponible en el mercado de trabajo, adquiere un precio cuando se la considera lucrativa. La «mercantilidad» de todas las cosas significa, en último análisis, la mercantilización de todo en aras del máximo beneficio. Naturalmente, si el alma existe, también es mercantilizable, porque puede canjearse por dinero, lujo y abundancia. Siendo así, todas las formas de corrupción son coherentes y compatibles con la lógica del poder financiero ilimitado (De Benoist, 1996, p. 120)¹⁶. La deslocalización de la industria, la desregulación, las redes y la maximización del lucro a toda costa constituyen los dogmas en los que se funda la religión del fundamentalismo económico¹⁷. Las sacerdotisas y sacerdotes de esta religión predicán un solo evangelio y adoran a un solo dios, la lucratividad del mercado. Para ellos, el mercado es el poder financiero que sostiene la contracción del espacio, el tiempo y la política, sin importarles las posibles consecuencias humanas y ambientales. Sus ansias desmedidas de beneficios son su principal objetivo. Bienaventurados, por tanto, sean los creadores del beneficio ilimitado, pues sustituyeron la ilusión del cielo eterno por la

lucratividad incesante del mercado.

La globalización y la familia

En esta sección se problematizan la experiencia y el concepto de «familia». Esta problematización tiene un doble objetivo: por un lado, demostrar que el fundamentalismo económico prefiere, y de hecho prescribe, la familia fundada en el matrimonio monógamo; por otro, pretendo sentar las bases del argumento de que los derechos humanos constituyen los fundamentos y el contexto apropiados para la apreciación y evaluación de la globalización. En un matrimonio monógamo es relativamente más fácil controlar y ajustar la familia a las exigencias de las fuerzas del mercado. El mecanismo para ejercer este control y ajuste es la juridificación de las relaciones entre padres e hijos. En la medida en que la familia precede a la juridificación, se la considera algo natural¹⁸. El hombre y la mujer cuyo contacto sexual genera descendencia, reciben la designación, respectivamente, de padre y madre (Garner, 1979). Desde entonces, la juridificación ha extendido y ampliado el alcance de esta relación natural para incluir a un hombre o una mujer solteros que adoptan formalmente un niño o niña, así como casos en los que la maternidad o la paternidad resultan de la inseminación artificial. Según la juridificación, un progenitor es un varón o una mujer

que, a través del coito u otros métodos, busca concebir, sometiendo este propósito a reconocimiento legal. Aquí puede observarse de qué manera algo que en ocasiones resulta de un hecho natural –las relaciones sexuales reproductivas–, y en otras de un hecho tecnológico –la inseminación artificial, por ejemplo–, se convierte en un acto jurídico. De este modo, un hecho natural es elevado a la categoría de acto jurídico. Esta elevación a norma legal encuentra expresión en la tercera sección del artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». El postulado del derecho a fundar una familia significa que ella forma parte del discurso de los derechos humanos. Esto quiere decir, por tanto, que, cuando la familia entra en contacto con la globalización, hay que examinar esta última bajo el prisma del discurso de los derechos humanos. La idea de la familia como «unidad básica» de un grupo social y del orden político en forma de «Estado» pone de manifiesto la relación orgánica entre la familia, la ciudadanía y la nacionalidad. La globalización, de esta manera, está interesada en la familia y el Estado-nación.

Mientras que la tercera sección del artículo 16 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce el derecho a fundar una familia y prevé la protección de este derecho, tanto por parte de la sociedad como

del «Estado», la primera sección del mismo artículo reconoce el derecho a «casarse y fundar una familia». Puesto que la conjunción «y» no constituye un añadido fuera de lugar, se deduce que el matrimonio y la familia deben considerarse realidades separadas y distintas. Esto es crucial, pues demuestra que la sección no está comprometida con ninguna forma específica de «matrimonio» o «familia» en sentido legal. No es preciso indagar en argumentos especiales para sugerir que esto coincide con el reconocimiento, la protección y el respeto de otros derechos humanos correlacionados, como el derecho de toda persona a elegir la forma del matrimonio en conformidad con su religión. La predilección de la globalización por los matrimonios monógamos, considerados el único *locus* «civilizado»¹⁹ de la familia, no implica necesariamente que se reconozca, proteja y respete la libertad de elección del tipo de matrimonio. Esta predilección proporciona una base sólida y un suelo fértil a la actitud arrogante de la filosofía occidental que, a través de una larga línea histórica que se remonta a la Antigüedad²⁰, define el matrimonio monógamo²¹ como la forma más adecuada de unión.

La familia, es decir, la relación de sangre entre los progenitores y sus hijos, es, antes que nada, un vínculo natural y, en segunda instancia, legal. También puede entenderse en un sentido más extenso, incluyendo a otros

parientes consanguíneos. A lo largo de la historia (Westermack, 1891), el matrimonio legal ha asumido el papel de regulador de las relaciones familiares (Viladrich, 1990, pp. 69-79; Ramose, 1998). Algunos matrimonios legales son exclusivamente monógamos, pero otros no. Aunque el cristianismo²² insista en la primera forma, el islam, por ejemplo, defiende lo contrario. Sin embargo, en ambos casos el matrimonio legal ha estado íntimamente ligado al sistema económico vigente. Precisamente esta conexión entre la economía, la política y la monogamia basada en la religión facilitó la consolidación y expansión del comercio dentro y fuera de las fronteras de Gran Bretaña (Tawney, 1977). De igual manera, esta conexión sigue prestando apoyo a la consolidación de la globalización.

El matrimonio legal monógamo se estableció firmemente cuando la industrialización adquirió mayor visibilidad y logró un peso importante en la vida social. Desde entonces, las relaciones entre marido y mujer se estructuraron con base en la suposición de la superioridad del esposo respecto a la mujer. Esta supuesta superioridad del marido le confería «naturalmente» preeminencia en el ámbito doméstico. En este caso, el principio legal operativo era el poder marital, que establecía la minoría de edad legal de la mujer durante el matrimonio. El atributo de la superioridad del marido, junto con la negación del derecho al voto de la esposa (Ray, 1919),

permitió al marido asumir una posición privilegiada, sobre todo en la esfera pública. La creciente industrialización se aprovecharía de la domesticación legal de la esposa como mecanismo para preservar la desigualdad estructural en el seno de la pareja, al tiempo que confería al marido un elevado poder económico en detrimento de la esposa. Junto con los hijos, la esposa simplemente era un apéndice del marido, no en vano se la consideraba «dependiente». Con la llegada del feminismo se cuestionó la continuidad de esta desigualdad jurídica y económica. Las mujeres criticaron y rechazaron los fundamentos filosóficos²³ de la superioridad masculina y, por extensión, del marido (McMillan, 1982, pp. 1-15). De hecho, la crítica feminista exigió el reconocimiento del derecho de las mujeres a votar, abriendo el camino para la participación femenina en la vida pública. Esta crítica puso en tela de juicio y rechazó la validez del poder económico privilegiado del esposo (Irigaray, 1996, p. 23). En este sentido, resulta pertinente observar que una de las corrientes del pensamiento feminista únicamente abogaba por la integración de las mujeres en el sistema económico vigente²⁴, mientras que otra rechazaba los supuestos en los que se basaba (Markovic, 1976, p. 152). Para la segunda corriente, incluso el esposo, y por ende la familia, era utilizado como un «recurso» para mantener un sistema que ponía el beneficio particular por encima del respeto a la dignidad del

trabajo humano y de la dignidad de la familia. La reproducción se interpretó como un trabajo no remunerado que el marido y la mujer llevaban a cabo para asegurar la supervivencia del sistema, garantizando el suministro de mano de obra joven y renovada. El problema, por tanto, era sistémico, ya que ni la abolición del dogma de la superioridad masculina ni la integración de las mujeres permitían la extinción de la explotación económica²⁵, la restauración del respeto y la protección de la dignidad del trabajo humano y la familia (Eisenstein, 1979). El sistema económico capitalista rechazó este argumento, optando por la integración de las mujeres. Esto se concretó mediante una legislación antidiscriminatoria basada en el sexo (Olsen, 1991). Al promover el progreso de las mujeres, la discriminación positiva atenuó y camufló la culpa moral del sistema. Sobre estas bases, la integración de las mujeres sirvió para reforzar el sistema, asegurando su supervivencia.

La intensificación de la globalización hizo que el matrimonio temporal entre las mujeres y el sistema capitalista entrara en crisis. Las mujeres descubrieron que la participación en la vida pública y la actividad económica se traducía muy a menudo en ingentes beneficios, especialmente favorables para los poseedores del poder económico ilimitado. La opción por el celibato no tenía como consecuencia necesaria un reparto equitativo

de las cargas y beneficios de la prosperidad económica entre ellas y quienes tenían el poder financiero. Las mujeres casadas tampoco estaban en mejor situación. Por un lado, se dieron cuenta de que, a pesar de la libertad para ejercer sus derechos reproductivos, cuidar y criar a los hijos en esas circunstancias podía resultar muy costoso en términos económicos. La proverbial «seguridad» que el matrimonio legal ofrecía acabó siendo ilusoria de modo especial en caso de disolución del matrimonio. La promesa del matrimonio como medio vitalicio de subsistencia a veces conllevaba, en caso de divorcio, imposiciones que atentaban contra la autoestima personal y el derecho al ejercicio de la libertad emocional, sin temor de censuras legales o sociales. Por otro lado, las mujeres se percataron de que la carga tributaria sobre el matrimonio era comparativamente más pesada que en el celibato. El matrimonio monógamo fue, por tanto, perdiendo gran parte de su atractivo dentro de este sistema. La cohabitación sin matrimonio legal se convirtió en una alternativa práctica y viable. De hecho, como sostiene un número importante de autores, la prostitución o «la industria del sexo se convirtió en una alternativa positiva para un número creciente de mujeres» (Kelsey, 1995, p. 292), actuando como escudo protector contra la violenta agresión del fundamentalismo económico. No obstante, debido a la intensificación de la globalización neoliberal, que ha

supuesto la creciente feminización de la pobreza, esta defensa, en ocasiones, parece una causa perdida. Así, como ocurrió antes con algunos hombres, las mujeres reconocieron que, a pesar de que el matrimonio legal era un acto voluntario, la construcción jurídica de la pareja matrimonial constituía una función del sistema económico, que subordina los intereses de la unión amorosa a los imperativos de la lógica del poder financiero ilimitado. Como resultado, la tasa de natalidad disminuyó en la mayoría de las economías occidentales.

Sería de esperar que los dueños del poder financiero ilimitado acogieran con satisfacción el descenso de la tasa de natalidad y el correspondiente aumento del número de personas mayores. Pero ocurrió lo contrario. Los dueños del poder financiero no consideraron que la necesidad inherente de desempleo estructural, indispensable para el sistema capitalista, pudiera ser satisfecha utilizando a la juventud desempleada disponible. En la lógica de este sistema, se trataría de una solución miope y temporal, ya que incluso la juventud disponible tendría que ser sustituida cuando dejara de ser empleable. La reproducción del «capital de recursos humanos» es, por tanto, una necesidad inevitable, sin la cual el sistema no puede sobrevivir. Para el sistema, el matrimonio legal monógamo es el lugar idóneo para la reproducción del «capital de recursos humanos». También es el lugar

ideal, aunque a menudo no esté adecuadamente equipado, para la absorción de los llamados desempleados estructurales. El «retorno a los valores familiares» surge, pues, como el eslogan de las actuales intenciones de la globalización neoliberal de conservar intacto el ejercicio del poder económico ilimitado. Paradójicamente, en este contexto la familia es, al mismo tiempo, redentora y víctima de esta globalización.

Debido a una compleja variedad de razones, los poderes financieros dominantes se muestran reacios respecto a la posibilidad de sustituir los decrecientes «recursos de capital humano» por niños oriundos de zonas del globo donde la tasa de natalidad está aumentando. Una de las razones de esta reluctancia es el azote del VIH/SIDA. Hasta ahora, los esfuerzos para afrontar el problema en estas partes del mundo no han sido precisamente exitosos. En el África subsahariana, por ejemplo, los intentos de dominar la pandemia siguen teniendo poco éxito. Algunas de las razones de esta falta de éxito merecen nuestra atención. El contexto cultural africano no ha sido tomado seriamente en cuenta por las campañas antiVIH/SIDA. Se dio por hecho, de manera infundada, que la mera distribución de preservativos en campañas informativas y la impartición de clases de educación sexual en las escuelas serían culturalmente apropiadas para las poblaciones a las que estaban dirigidas. También se presumió, con justificaciones

dudosas, que predicar el evangelio de la lealtad y la «fidelidad» a una única pareja era una prescripción moral adecuada, capaz de ayudar a luchar contra el problema. El hecho de que el matrimonio legal monógamo permita, en principio, el divorcio es en sí mismo un indicio significativo contra esta prescripción. Además, para una población cuyo contexto cultural permitía —y permite— el matrimonio con más de una esposa o esposo, la prescripción suena irreal, carente de legitimidad o credibilidad. Más aún si se tiene en cuenta que para esta cultura matrimonial las enfermedades de transmisión sexual no eran una realidad extraña. Tampoco quiero decir que fueran necesariamente exclusivas de esta cultura. No obstante, no podían atribuirse a la existencia de varios cónyuges. De hecho, en el matrimonio legal monógamo el consentimiento del divorcio es, en cierto sentido, una confirmación del principio según el cual se pueden tener varios cónyuges. Mientras que muchas culturas árabes y del África subsahariana permiten la simultaneidad de varios cónyuges para una misma persona, la cultura occidental permite que las personas tengan sólo un cónyuge por matrimonio. Para poder tener más de un esposo o esposa, es necesario divorciarse. La diferencia, por tanto, es una cuestión de temporalidad y no de principio. Perder el control de esta temporalidad puede, en algunos casos, dar lugar a que esa conducta sea enjuiciada.

Mientras el azote del VIH/SIDA entorpece el afán de lucro derivado de la sustitución de la decreciente población occidental por niños oriundos de estas zonas del mundo, la disminución poblacional constituye un peligro claro y presente que amenaza la supervivencia del poder financiero ilimitado. A pesar de esta amenaza, la mayor parte de los países que abogan por el ejercicio del poder financiero ilimitado tienden a endurecer su legislación en materia de asilo²⁶. El objetivo es dificultar la entrada de «refugiados» y reducirla al mínimo. Pero esto representa una disminución aún mayor de las posibilidades de suplir el descenso poblacional. Sin considerar otros factores, la opción de limitar e incluso rechazar la inmigración en estos países puede utilizarse, en estas circunstancias, como un arma en la batalla contra la globalización. De forma similar, promover el replanteamiento del matrimonio legal monógamo como condición para la reproducción puede llegar a ser una parte importante del debate contra la globalización neoliberal. Esta lucha en particular no se sostiene sobre el deseo irracional de extinguir deliberadamente la especie humana de la faz de la Tierra. Por el contrario, se alimenta de la aparente irracionalidad de la sexualidad humana, basada en:

La sabiduría del principio demiúrgico que, conociendo bien la sustancia de su obra y, por consiguiente, sus límites, inventó este

mecanismo de excitación —este «aguijón» del deseo—. [...] De suerte que, bajo el efecto de ese dardo, incluso aquellos entre los vivos que no son capaces de comprender lo que es el objetivo de la naturaleza en su sabiduría —porque son jóvenes, porque son poco razonables (*aphrona*), porque están sin razón (*aloga*)— sucede que de hecho lo realizan. Por su vivacidad, las *aphrodisia* sirven a una razón que aquellos que la practican no tienen siquiera necesidad de conocer (Foucault, 1986, p. 106).

Crítica de la globalización de los globalistas

¿Acaso podría haber ocurrido la globalización sin el conocimiento de que nuestro planeta es esférico como un globo²⁷? Esta pregunta pretende demostrar que la globalización, como experiencia o como concepto, es problemática. Siguiendo la pista de los rumores presentados en las secciones anteriores, a continuación me dispongo a problematizar y a criticar la globalización.

Muchos diccionarios y manuales coinciden en que el término «globalizar» significa alcanzar un ámbito de aplicación mundial. La globalización se presenta, de este modo, como una metáfora de la aspiración o determinación de hacer que una idea o estilo de vida goce de presencia y aplicación

«globalizar» significa alcanzar un ámbito de aplicación mundial. La globalización se presenta, de este modo, como una metáfora de la aspiración o determinación de hacer que una idea o estilo de vida goce de presencia y aplicación en todo el mundo. Para los defensores de esta perspectiva, cada parte del planeta, al funcionar según una idea o sistema específico de ideas, debe ser igual. La homogeneización —«mismización»— puede identificarse, por tanto, como una de las intenciones de la globalización. La mayor parte de nuestro mundo contemporáneo está formada por los llamados Estados-nación. Para llevar a cabo la homogeneización, la globalización debe penetrar en ellos, pero ¿no se ha producido ya esta penetración y no está teniendo continuidad a través de la internacionalización? ¿Cuál es, en caso de existir, la diferencia entre globalización e internacionalización? A primera vista, la diferencia radica en la amplitud, ya que la internacionalización no está, por definición, ligada a la aspiración de alcanzar un ámbito y una aplicación globales. Sin embargo, la práctica parece conducir a una conclusión divergente. Por ejemplo, apelando a la universalidad, la internacionalización, bajo la égida de Naciones Unidas, produjo varios instrumentos, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuya aspiración de globalidad está fuera de duda. Así, a pesar de sus limitaciones conceptuales, la internacionalización se parece a la globalización, ya que en la

práctica tiende a sustituir el restrictivo «entre» (*inter*) por un amplio e inclusivo «todo». Por vía de este mecanismo de sustitución a través del recurso a la universalidad, la internacionalización, conceptualmente hablando, supera a la globalización. Esto se explica por el hecho de que el concepto de «universo» comprende la totalidad del sistema cósmico de materia y energía del que la Tierra forma parte. Sólo la religión, como el cristianismo, puede ser universal desde esta óptica, pues sus postulados sobre el origen y el destino de la humanidad, en última instancia, abarcan y se aplican a todo lo que existe. Pero el recurso de la internacionalización a la universalidad no es, en este sentido, religioso. Siendo así, la trayectoria de su distancia conceptual de largo alcance está limitada por la finitud de nuestros Estados-nación. Bajo el pretexto de la globalización, el fundamentalismo económico se apropió de los postulados religiosos a los que me he referido. Esta apropiación es insostenible, dado que, en términos de aplicación, la globalización está restringida por definición a nuestro planeta²⁸, esto es, su ámbito de aplicación no puede extenderse, conceptualmente ni en la práctica, más allá de la Tierra. Enfocada desde esta perspectiva, la globalización es una falsa religión.

Parece que la perspectiva universalista de la internacionalización —a pesar del Tratado de la Luna— no tiene ninguna utilidad práctica fuera de nuestro

Parece que la perspectiva universalista de la internacionalización –a pesar del Tratado de la Luna– no tiene ninguna utilidad práctica fuera de nuestro planeta. De esta manera, la universalización se limita, a efectos prácticos, a la homogeneización en la Tierra, no en el cielo. Aunque «globalización», «internacionalización» y «universalización» son conceptos distintos, en la práctica comparten el objetivo común de procurar homogeneizar el mundo entero. La homogeneización implica, en la mejor de las hipótesis, el dismantelamiento metafórico de las fronteras. Históricamente, este intento se produjo cuando los comerciantes, con el permiso de sus autoridades soberanas, que ejercían un control decisivo de la actividad económica dentro y fuera de sus dominios, derribaron fronteras alrededor del mundo. A la luz de los rumores discutidos en las secciones anteriores, uno de los efectos de la globalización es la demolición de fronteras. Otro es que la globalización ha debilitado considerablemente el derecho de los soberanos a ejercer un control decisivo de la actividad económica dentro de sus fronteras. A escala global, el rumor es que el soberano ha quedado reducido a un mero espectador impotente. Veamos este último rumor.

El debilitamiento de la soberanía

En sí mismo, nuestro globo no tiene fronteras. Las fronteras existen en

su interior. El flujo ininterrumpido de capital, cualquiera que sea su velocidad, siempre atraviesa fronteras para escapar del control de un soberano particular. Como no se trata de un soberano global, sino particular y concreto, es falso declarar que se encuentra despojado de poder, como si existiese, de hecho, el atributo de la soberanía global. En otras palabras, la afirmación de que el soberano se reduce a la figura de un espectador impotente sólo puede sostenerse si se refiere a un soberano global, algo claramente inexistente. Respecto al segundo rumor, es cierto que la globalización ha debilitado de manera significativa el derecho del soberano a ejercer un control decisivo de la actividad económica interna. Pero el debilitamiento de este control no es sinónimo de su extinción. Lo que está claro es que, debido a la globalización, han surgido nuevas cuestiones relativas al significado de la soberanía. Atravesamos, en este aspecto, una fase de crisis interpretativa en lo que concierne a la noción de «soberanía» (Camiilleri y Falk, 1992, pp. 44-45). Con relación al primer rumor, me parece que la globalización es una recién llegada en lo relativo a la destrucción de fronteras. Téngase en cuenta que la globalización neoliberal destruye fronteras en un sentido metafórico, como expliqué anteriormente. Antes de la globalización –económica– neoliberal, el colonialismo fue más allá de la destrucción metafórica de fronteras. Partiendo del cuestionable «derecho de

conquista» de nuevos territorios, la colonización abolió literalmente la mayor parte de las fronteras existentes fuera de Europa. La colonización, en este sentido, no sólo amenazó, sino que extinguió la soberanía de los pueblos indígenas conquistados. En mi opinión, las instituciones sociales y políticas de otra naturaleza que no son formaciones estatales, pero ejercen funciones similares a las atribuidas al Estado moderno, son igualmente soberanas (Thompson, 1990, p. 317). Durante el proceso de descolonización, los pueblos indígenas conquistados sólo vieron restituida una soberanía irregular o defectuosa. Esta soberanía sigue siendo defectuosa, porque la soberanía recién adquirida estaba sobrecargada por el peso de la servidumbre económica al poder colonial anterior (Makonnen, 1983). La dependencia económica, en el momento de transición hacia las independencias, estaba tan intrincada en la política y la soberanía que su ejercicio se vio restringido. Es, pues, fundamental señalar que por lo menos hay dos tipos de soberanía amenazados por la globalización: la soberanía supuestamente plena y la soberanía defectuosa. La desterritorialización y el debilitamiento de la soberanía no son características únicas o especiales de la globalización neoliberal.

Tras la violenta destrucción de las fronteras con la colonización, la posesión y la amenaza de los principales poderes nucleares de utilizar sus

armas siguen siendo un factor genuino de desterritorialización. En lugar de contribuir al fin de la soberanía, esta situación, en el contexto de las relaciones internacionales modernas, ha tenido como consecuencia el indulto y la afirmación del Estado soberano como un actor imprescindible en la conducción de los asuntos globales. Esto es evidente, por ejemplo, en las lentas y complejas negociaciones de los acuerdos SALT I y II²⁹. La quiebra del bloque socialista, junto con el final de la Guerra Fría, no dieron lugar a la contracción, sino a la proliferación de Estados soberanos. En estas circunstancias, sólo una guerra nuclear total podría obliterar la soberanía. Sin embargo, puesto que la posesión de estas armas está sujeta a la ley autoimpuesta de la racionalidad³⁰, que afirma que no deben utilizarse bajo ningún concepto, la posibilidad de obliteración de la soberanía estatal no sólo es remota y elusiva, sino también irreal (Camilleri y Falk, 1992, p. 35). Es poco probable que la globalización altere esta situación, incluso en caso de forjar una estrecha e intensa alianza entre potencias nucleares. Mientras dure la ley de la racionalidad en lo que se refiere a la posesión de armas nucleares, es dudoso que cualquiera de los grandes poderes nucleares fracase en persuadir a la globalización neoliberal de la necesidad de someterse a esta ley si no es por su propio interés. En lugar de inducir a alguna potencia nuclear a la trampa de la irracionalidad para caer, de esa manera, en el precipicio

nuclear de la extinción humana, es más probable que la globalización capitalista obedezca a la ley de la racionalidad tal como la presenta uno de los grandes poderes nucleares estatales. Siendo así, incluso a lo largo del más delicado y mortal de los caminos, esta globalización ya está limitada por los imperativos de la racionalidad, aunque se niegue a reconocerlos. La opción por la racionalidad por parte de la globalización podría significar, en último análisis, su sumisión al control de la soberanía.

Hacia una economía global

La globalización neoliberal todavía es un proceso y no un hecho consumado. Resulta, por tanto, inapropiado interpretar la economía internacional como si fuera, de hecho, una economía globalizada (Hirst y Thompson, 1999, pp. 2-3). En primer lugar, hasta un ciego puede ver que la mayoría de la humanidad vive al margen –y no a través– de una economía global. Mientras la mayor parte de la humanidad, marginada, vive en el ámbito de la economía de subsistencia –lo que obviamente beneficia a la pequeña minoría que vive en la restringida esfera de una economía internacionalizada–, resulta problemático hablar de una economía global y es ilusorio afirmar la existencia de una economía globalizada. Al marginar este amplio segmento de la humanidad, la globalización neoliberal comenzó a minar su

poder para derribar fronteras. Esto se debe a que los marginados, siendo víctimas de exclusión, cuestionan cada vez más activamente tanto el derecho de la globalización capitalista a excluirlos como la situación de injusticia que resulta de su marginación.

La ideología de la revolución socialista puede tener pocos partidarios, pero no hay que imaginar que los pobres del mundo permanecerán intimidados o que aceptarán pasivamente su pobreza. [...] Un mundo de riqueza y pobreza, con diferencias abismales y crecientes entre los patrones de vida de las naciones más ricas y las más pobres, difícilmente será un lugar seguro o estable (Hirst y Thompson, 1999, p. 182).

Mi segunda observación se refiere a la experiencia y al concepto de «soberanía», que tienen una historia larga y compleja³¹. A pesar de ello, es un hecho ampliamente reconocido que el Tratado de Westfalia, firmado en 1648, marca el nacimiento del Estado-nación soberano. El principio *ubi regio, eius religio*³², que más de cien años después, en el momento de la independencia de los países latinoamericanos, resonaría en la máxima *uti possedetis, ita possedeatis*³³, puede tomarse como definición de la estructura de pensamiento de la soberanía. Esta estructura está relacionada con la

declaración del derecho a establecer fronteras y, en consecuencia, con el derecho a ejercer la autoridad y el control exclusivo sobre el territorio delimitado por las fronteras. El razonamiento circunscrito, por tanto, está en la esencia de la experiencia y del concepto de soberanía. Mi opinión es que esta estructura fundamental de pensamiento, relacionada con el sentido de la soberanía, no ha cambiado en nuestros días, a pesar de su debilitamiento y de los desafíos a los que se enfrentan los distintos Estados soberanos. Además, puesto que un componente del Estado que parece difícil de eliminar son las personas —la nación, si se prefiere—, es evidente que, si se compara con la capacidad de movilidad del capital, la mayoría de las personas permanece en un territorio delimitado por fronteras. Los empleados tienen mucha menos movilidad que el capital que los controla (Hirst y Thompson, 1999, p. 181). Están, pues, obligados a construir sus vidas dentro del territorio en el que se encuentran. Esto también significa que las pretensiones globales de la globalización inciden sobre ellos a escala territorial local, siendo la reacción habitual la búsqueda de soluciones inicialmente en este ámbito. Por esta razón, con quien van a interactuar es con el Estado. La globalización, como «Estado sin fronteras», es inaccesible e intangible, pues no permite un diálogo y una interacción verdaderos³⁴. El recurso de las personas al Estado-nación significa, una vez más, que el fin de la

soberanía estatal es improbable (Green, 1997, p. 165). Una de las consecuencias de esta observación es que, tarde o temprano, la globalización neoliberal aterrizará forzosamente dentro de las fronteras del Estado soberano, debiendo someterse a la determinación del Estado para gobernar no sólo a su población, sino también a los agentes de la globalización. Llegamos, de este modo, a la cuestión del gobierno de la globalización. La tesis que defiende es que la llamada «economía global» seguirá siendo un espejismo si se permite que la globalización económica se convierta en un Prometeo sin límites, libre de las riendas del gobierno. A fin de plantear y destacar la importancia de esta cuestión, introduzco aquí una base filosófica en el discurso de los derechos humanos, para después centrar la atención en el significado del mercado en el sistema económico capitalista y sus implicaciones para el derecho humano a la vida.

La filosofía de los derechos humanos

En esta sección me propongo sentar las bases y el contexto a partir del cual la globalización neoliberal será objeto de análisis y evaluación. Mi objetivo también es poner de relieve la experiencia y el concepto de «derecho a la vida»³⁵, dado que este derecho es el primero en ser cuestionado por la globalización capitalista.

Todas las teorías de los derechos humanos toman como punto de partida el hecho de ser humano –humanidad–, desde donde establecen el valor y la importancia de este hecho. Es precisamente en este nivel valorativo donde surgen las disputas en torno al significado de los derechos humanos. De hecho, es la pluralidad de orientaciones axiológicas respecto a la humanidad lo que está en la base de la divergencia entre teorías rivales de los derechos humanos. Pero lo que quiero destacar, sin entrar a discutir la importante cuestión filosófica del «ser/deber ser», es que los enfoques axiológicos que apoyan una determinada concepción de lo que la realidad concreta debe ser en el ámbito de las relaciones humanas son, en esencia, decisiones sobre el valor a atribuir a la humanidad (Macdonald, 1984, pp. 34-35). En este sentido, los derechos humanos son decisiones axiológicas. Las relaciones humanas constituyen el contexto más importante y el principal enfoque de los derechos humanos. A pesar de sus diferentes perspectivas, todas las teorías de los derechos humanos tienen en común una característica fundamental: el hecho de que ser un ser humano vivo y activo merece el reconocimiento del resto de la humanidad. Este reconocimiento debe entenderse como respeto y protección por el hecho de ser un ser humano vivo. En este sentido, todas las teorías de los derechos humanos están preocupadas, en última instancia, por el derecho humano

fundamental a la vida. Tanto en su dimensión material como existencial, este derecho implica la libertad o autonomía de cada ser humano para esforzarse de manera constante por defender y proteger su propia vida. La realización de este esfuerzo exige considerar el trabajo como un postulado teleológico, es decir, una actividad humana intencional orientada principalmente a la preservación de la vida individual. Esto debe entenderse como *autopoiesis* en sentido amplio y, en sentido más específico, como el derecho humano al trabajo. Desde esta perspectiva, por «derecho a la vida» entiendo un conjunto fundamental, indivisible e integral de cuatro derechos: el derecho humano a la vida, a la libertad, al trabajo y a la propiedad. Debido a su carácter indivisible, estos derechos forman un todo. Por este motivo, es preferible un enfoque holístico de los derechos humanos.

Mi comprensión del derecho humano a la vida, tal como lo acabo de definir, se basa en la idea de que, en la esfera política, un derecho constituye un principio de moralidad y justicia, por lo que se reconoce que todas y cada una de las personas pueden participar en actividades para adquirir y poseer lo necesario para su propia vida, imponiendo, en la búsqueda de estas actividades, restricciones a los demás (Waldron, 1988, p. 103). La primera y fundamental manifestación egoísta que todo individuo puede hacer ante la comunidad, sin ningún tipo de cortapisa moral, es la afirmación del

derecho a la alimentación (Donnelly, 1985, p. 13). Es un derecho imprescindible que da significado y contenido al derecho a la vida. El discurso del derecho a la vida siempre presupone el derecho a la alimentación, con el que mantiene una estrecha relación. En el ámbito de las relaciones humanas, la imposición de restricciones a los demás en su búsqueda por adquirir y poseer lo necesario para vivir debe satisfacer dos criterios. En primer lugar, tiene que concordar con lo que la comunidad o sociedad considera bueno, es decir, debe ajustarse a la moralidad social. En segundo lugar, tiene que satisfacer las exigencias de justicia natural en general y las de justicia distributiva³⁶ en particular. Las demandas de justicia distributiva deben satisfacerse teniendo en cuenta que este concepto presupone que (1) los seres humanos tienen el mismo valor en lo que a su humanidad se refiere. Ningún ser humano ostenta un derecho superior a la vida con relación a los demás; nadie dispone de un título de propiedad único y exclusivo del derecho inalienable a la subsistencia. Todos los seres humanos, en consecuencia, merecen un trato igualitario, a pesar del reconocimiento desigual que reciben (Chattopadhyaya, 1980, p. 177). (2) La justicia distributiva también presupone la escasez relativa de los recursos materiales que se pueden adquirir y poseer para satisfacer el derecho a la vida. Si la escasez, en determinadas condiciones, es artificial o real, es una cuestión

controvertida. Debido a la escasez, es necesario formular y cumplir con determinadas reglas de distribución para satisfacer todas y cada una de las reivindicaciones individuales del derecho a la vida. Sin estas reglas, los individuos más poderosos o astutos podrían satisfacer su derecho a la vida en detrimento de los más débiles. Así, la justicia distributiva exige ciertas reglas de distribución de los recursos necesarios para el mantenimiento de la vida, pues ninguna vida humana vale más que otra. Apoyándose en este fundamento axiológico, el derecho a la vida es anterior al establecimiento de una comunidad o sociedad. La cuestión de los derechos y la justicia surge con el establecimiento de la sociedad. La sociedad existe como resultado (1) del trabajo como postulado teleológico (Lukács, 1980, p. 22-23) y (2) del consentimiento de sus miembros para ejercer su derecho a la vida conforme a determinadas reglas. El establecimiento de una sociedad no anula ni crea el derecho a la vida, que le precede. Por el contrario, la sociedad reconoce este derecho y desarrolla mecanismos para su protección y control. El derecho a la vida es, en este sentido, un derecho exclusivo (Donnelly, 1985, p. 3). El consentimiento voluntario de los miembros de una comunidad para disponer de su derecho a la vida –subsistencia–, ejercido de acuerdo con unas reglas específicas, es la esencia de la teoría contractualista del Estado (Neumann, 1986, pp. 7-8). Considerando esta posición

con respecto al trabajo un postulado teleológico, la sustancia de la teoría contractualista del Estado es, en primera instancia, el derecho humano a la vida. La realización de este derecho implica facilitar el acceso a la alimentación, a pesar de que pueda estar sujeto a ciertas reglas. Por eso resulta difícil de concebir que, al volverse miembros de una sociedad, los seres humanos puedan ingresar libremente en un contrato social que rechaza o anula el derecho a la vida, en el sentido de negarles el deber natural de adquirir y poseer lo necesario para vivir. No hay, pues, duda de que:

Toda la vida humana implica el uso de recursos materiales, y algunos de los desacuerdos más profundos entre los seres humanos y las civilizaciones humanas están relacionados con los principios básicos sobre los que dicho uso debe organizarse. La asignación de recursos naturales [...] es una preocupación primordial y universal de las sociedades humanas (Waldron, 1988, p. 34).

Desde esta perspectiva, el objetivo del Estado es crear y preservar las condiciones necesarias para el ejercicio pacífico del derecho humano a la vida. El Estado no es el Gobierno. Sin embargo, actuando en nombre del Estado, el Gobierno no puede limitarse legítimamente a mantener la ley y el orden, insistiendo en la igualdad formal ante la ley, pero sin tener en

cuenta, a lo largo del proceso, el derecho humano a la vida.

El derecho a la alimentación es un derecho humano fundamental³⁷. El resto de derechos humanos básicos y libertades fundamentales «tradicionales» gravitan en torno a él. Existe una tendencia generalizada a clasificar y jerarquizar los derechos humanos en términos de derechos de primera, segunda, tercera e incluso cuarta generación. El derecho inalienable a la subsistencia se considera perteneciente a la segunda generación. La supuesta genealogía de los derechos humanos corresponde, en buena medida, a diferentes fases del proceso de constitucionalización e industrialización en Occidente. Hay, por ejemplo, un vínculo entre el estado de la economía en un momento dado y el reconocimiento de ciertos derechos. Los derechos, de este modo, pueden considerarse criaturas o productos de la economía. ¿Es sostenible este punto de vista? Se trata de una comprensión discutible de los derechos que Occidente parece decidido a imponer a los demás en nombre de la democratización, la universalización de los derechos humanos y la globalización. Pero ni la experiencia ni la historia particular de Occidente pueden ser un sustituto legítimo o soberano de la historia del mundo. Detrás de esta tendencia se oculta, por un lado, la práctica de absolutizar determinados valores y, por otro, una concepción dogmática y unilineal de la historia de la humanidad. Además, la

fragmentación del ser humano en un conglomerado de derechos puede resultar interesante desde la perspectiva filosófica occidental. Sin embargo, el concepto de derechos humanos basado en la fragmentación es frágil desde el punto de vista filosófico. Este concepto se distancia arbitrariamente del hecho de que el ser humano siempre es un todo y no una serie de fragmentos para ser ensamblados en una sola teoría de los derechos en el momento y de la manera que lo establezca el sistema capitalista.

El conjunto indivisible de los cuatro derechos humanos señalados constituye la base de la estructura ontológica del ser humano vivo. Desde el punto de vista ontológico, estos derechos se complementan entre sí y coexisten en todo concepto de «derecho a la subsistencia». El Estado no puede crear –y no crea– este conjunto de derechos. De hecho, en el momento de su aparición el Estado no estaba presente, ni los creó ni los inventó. «El ser humano es anterior al Estado y, consiguientemente, debió tener por naturaleza, antes de que se constituyera comunidad política alguna, el derecho de velar por su vida y por su cuerpo» (papa León XIII, 2004, p.16). El derecho a la vida es, por tanto, inderogable. Por esta razón, incluso en el marco de un determinado Estado, este derecho no puede vulnerarse. El Estado asume la función de reconocer este conjunto de derechos. Su reconocimiento es la única opción política que el Estado tiene. El

fracaso del Estado en asumir el papel de defensor o facilitador efectivo de este conjunto de derechos puede llevar a su destrucción o disolución.

Siendo la familia lógica y realmente anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales. Pues si los ciudadanos, si las familias, hechos partícipes de la convivencia y sociedad humanas, encontraran en los poderes públicos perjuicio en vez de ayuda, un cercenamiento de sus derechos más bien que una tutela de los mismos, la sociedad sería, más que deseable, digna de repulsa (papa León XIII, 2004, p. 10)³⁸.

El mercado y el derecho a la vida

Esta sección no pretende ser una investigación sobre economía. Se trata, más bien, de una reflexión filosófica sobre la realidad económica de nuestro tiempo. El mercado y, por extensión, el dinero, en el contexto del sistema capitalista, constituyen el punto de análisis de este apartado. Al considerar el tema del mercado y el derecho inalienable a la subsistencia, definiendo la tesis de que el capitalismo, cuyo correlato indispensable es el mercado, ha erosionado sus propias bases por estar intrínsecamente ligado

a la producción de beneficios. De hecho, la razón de su existencia no reside en la inviolabilidad del derecho humano inalienable a la subsistencia, sino en la proclamación de la soberanía absoluta del dinero (De Benoist, 1996, pp. 132-133). Poseer grandes cantidades de dinero se ha convertido en el nuevo fundamento del Estado. En la práctica, la soberanía popular, reflejada en la supremacía parlamentaria o constitucional, ha sido sustituida por la soberanía económica. Según esta lógica, operativa en muchas partes de la llamada «aldea global»,

la responsabilidad del bienestar social ha sido individualizada, privatizada, neutralizada. Los ricos han sido liberados del fardo de la responsabilidad social y del comportamiento ético, imponiendo mayores dificultades a los que menos tienen. [...] No hay espacio para poner el altruismo por encima del interés particular, la compasión por encima de la eficiencia o el compromiso mutuo y la identidad colectiva por delante del beneficio individual. Tampoco hay ninguna duda sobre la superioridad intrínseca del mercado (Kelsey, 1995, pp. 294 y 335).

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la producción de beneficios no es buena ni mala en sí misma. Son sus objetivos, el alcance y función los

que deberán someterse al juicio moral sobre el bien y el mal. La producción de beneficios resulta particularmente inmoral cuando contribuye deliberadamente a mantener la desigualdad estructural a través de la deshumanización de las personas. En este caso, la reproducción deliberada de la desigualdad deshumanizante es su principio de funcionamiento (papa León XIII, 2004, p. 19). Es importante notar la sutil transmutación que aquí se produce. Según ésta, el derecho humano a la subsistencia no es fundamental, ni siquiera el más importante en la constitución del Estado. El estatuto de este derecho ha sido transferido al dinero, que ha asumido el carácter de sustancia. El valor está vinculado con el dinero, que debe ser visto como la sustancia de mayor valor respecto a las demás si tuviera que usarse como criterio para calcular y establecer el valor del resto de sustancias. El valor del ser humano pasa, así, a estar determinado por el dinero, que cumple al mismo tiempo una doble función: la de ser, por un lado, la medida del valor de bienes y servicios y, por otro, la forma de intercambio (Wicksell, 1935, pp. 6-8). Resulta, por tanto, que en el mundo actual el dinero es a la vez sustancia y función³⁹. Es a partir de esta naturaleza dual como el dinero se convierte en la medida de todas las cosas: de la vida que existe y puede morir, y de la que aún no existe y probablemente nunca llegue a existir. El mercado es el lugar específico donde opera este principio

de medición:

En el sentido más literal e inmediato, los mercados son lugares donde las cosas se compran y se venden. Sin embargo, en el sistema industrial moderno el mercado no es un lugar; el mercado se expandió para abarcar el área geográfica donde los vendedores compiten por clientes. [...] En general, la función del mercado es recoger productos de diversas fuentes y darles salida a través de diversos canales de distribución. [...] Existen dos tipos principales de mercado en los que las fuerzas de la oferta y la demanda funcionan de manera muy diferente, aunque en algunos casos se produzcan superposiciones y situaciones poco claras. En el primero, el productor ofrece sus bienes y acepta el precio determinado; en el segundo, el productor fija el precio y vende la cantidad que el mercado quiere. [...] El concepto de «mercado», como se definió anteriormente, tiene que ver con mercaderías más o menos estandarizadas, como la lana, el trigo, los zapatos o los coches. La palabra también se usa para referirse, por ejemplo, al mercado inmobiliario o al mercado del arte; y también está el «mercado laboral», aunque un contrato para trabajar a cambio de cierto salario no es exactamente lo mismo que vender un paquete de bienes. Hay una idea

común a estos diversos usos: la influencia mutua entre la oferta y la demanda (*New Encyclopaedia Britannica*, vol. II, 1974, p. 511).

Según esta cita, el mercado todavía puede describirse en sentido espacial, como el local o área geográfica donde se lleva a cabo la actividad económica. No obstante, el mercado no puede entenderse únicamente en sentido espacial. Debe concebirse como un recurso con doble sentido, incluyendo recursos naturales –bienes– y «recursos humanos». Ambos participan, aunque con diferencias relativas a la dignidad y el respeto otorgados a cada uno, en la actividad económica de compra y venta según las reglas de la oferta y la demanda. Esta participación presupone el principio de intercambio, que el dinero sostiene y facilita. En el contexto del sistema capitalista, orientado a la producción de beneficios, el dinero, como sustancia de mayor valor en términos económicos, se encuentra entre la preservación y la destrucción de la vida humana y del resto de los organismos. La ley del dinero coloniza todos los ámbitos de la vida. La soberanía del dinero es la realidad de la economía dominante de nuestro tiempo.

«Empleo» y «desempleo» son conceptos analíticos cruciales para entender el funcionamiento del sistema capitalista. La economía de servicios contemporánea está dominada por el capital financiero (De Benoist, 1996, p. 121). «El valor del ser humano se basa principalmente en sus

características como *productor*, tanto para sí mismo como para fines económicos y sociales más amplios» (Giarini y Stahel, 1993, p. 4).

Como «productor», el ser humano tiene potencial para ofrecer un servicio específico. Este potencial se hace efectivo cuando el mercado laboral lo compra. Comprar el servicio significa establecer un precio que el vendedor acepta. El efecto de este intercambio entre el comprador y el vendedor es que, como «productor», el ser humano se convierte en un empleado. El mercado de trabajo compra «productores» humanos sólo cuando –y en tanto– los necesita. Partiendo de esta base, los seres humanos son un «recurso» para el mercado laboral, a los que recurre en busca de ayuda o apoyo –servicio– para lograr su objetivo (Kelsey, 1995, p. 259). El mercado laboral no puede absorber –y en la práctica no absorbe– toda la mano de obra disponible en un determinado momento. El desempleo, a pesar de los esfuerzos por reducirlo a niveles considerados «aceptables»⁴⁰, es una necesidad estructural para la supervivencia del mercado en el sistema capitalista. Para contener y controlar los efectos potencialmente perturbadores del desempleo en el ámbito social, «una tesis universalmente aceptada sostiene que las políticas públicas económicas y sociales deben ir de la mano» (Auleytner, 1998, p. 25). La validez de esta tesis reside en el hecho de que implícitamente acepta el derecho

igualitario de acceso de todo ser humano a los recursos naturales esenciales para sobrevivir. El mercado de trabajo protege o infringe este derecho mediante el uso de los conceptos de empleo y desempleo.

Esto ocurre a partir de una sutil distinción filosófica entre trabajo y empleo. Desde el punto de vista filosófico, el trabajo –como postulado teleológico (Lukács, 1980, pp. 3-4)– puede ser reconocido como el fundamento del derecho de propiedad⁴¹. Como es obvio, el ejercicio del derecho al trabajo es anterior y jerárquicamente superior al hecho de ser empleado. También es indiferente a la participación en cualquier tipo de sistema económico. Es anterior a la posesión o disponibilidad de dinero. Y es igualmente independiente de la herencia o la donación de dinero procedente de cualquier fuente:

Trabajar es ocuparse en hacer algo con el objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida y, sobre todo, para la propia conservación. [...] Luego el trabajo implica por naturaleza estas dos a modo de notas: que sea personal, en cuanto la energía que opera es inherente a la persona y propia en absoluto del que la ejerce y para cuya utilidad le ha sido dada, y que sea necesario, por cuanto el fruto de su trabajo le es necesario al ser humano para la defensa de su vida, defensa a que le obliga la

naturaleza misma de las cosas, a la que hay que plegarse por encima de todo (papa León XIII, 2004, p. 31).

No obstante, al subordinar el trabajo al privilegio de estar empleado, la lógica de la empleabilidad en el sistema capitalista invierte el orden ontológico. Esto significa que el derecho a la subsistencia pasa a ocupar una posición secundaria respecto al privilegio de estar empleado. La tesis básica de la lógica de la empleabilidad es que el privilegio precede al derecho. Según esta perspectiva, únicamente quienes están empleados, siempre que se moderen en el uso de sus ingresos, tienen una garantía de supervivencia relativamente mayor. El resto de la especie humana —excepto la minoría protegida por los hoy frágiles sistemas de seguridad (Kelsey, 1995, p. 212, y De Benoist, 1996, p. 131) que garantizan una renta mínima de subsistencia— está desempleada, está formalmente impedida para ejercer su derecho a la subsistencia. La lógica mortífera de la soberanía del dinero admite y acepta esta sutil derogación del derecho inalienable a la subsistencia. Sobre esta base, para los defensores de la soberanía económica resulta relativamente fácil ocultar o ignorar la transformación de un derecho en un privilegio. También es fácil para ellos etiquetar el privilegio como un «derecho» no impositivo por ley. En realidad, lo que no es aplicable es el privilegio, puesto que el derecho al trabajo no es reconocido por ley. Lo que hoy está

ofreciéndose es el empleo como un privilegio y no como un derecho. Pero el trabajo, como postulado teleológico, es un derecho a garantizar sin que la disponibilidad u oferta de empleo entre en consideración. Si un derecho representa, en cierto modo, un triunfo, debería ser reconocido, respetado y protegido por ley. No obstante, un privilegio disfrazado de derecho es algo que la ley puede eliminar en cualquier momento. Los defensores de la perspectiva según la cual el «derecho» al trabajo o al empleo no es aplicable por ley, están negando la afirmación del derecho inalienable al trabajo. Es lo que hoy en día hace la globalización neoliberal a gran escala.

Globalización: ¿una cuestión de gobernanza o de justicia?

Las secciones anteriores han puesto de manifiesto que la globalización neoliberal, como forma de razonamiento circunscrito, plantea cuestiones en relación con el reconocimiento, el respeto y la protección de los derechos humanos que exigen una respuesta a las demandas de justicia fundamental derivadas de ellas. Se han ofrecido varias respuestas al respecto. Una es que la Unión Europea, como bloque comercial compacto, podría utilizar su moneda, el euro, para desafiar el poder abrumador del dólar estadounidense. El problema de este argumento es que deja intactas la lógica y la metafísica de la globalización capitalista y, por tanto, también sus

consecuencias. Esto significa que el euro sólo será un sustituto del dólar como poder globalizador. Cambiar los jugadores dentro del mismo juego no es lo mismo que establecer otro juego con sus propias reglas. Más que una prolija argumentación, ésta es la base de mi crítica a la siguiente tesis: «La cuestión no es si la economía mundial es gobernable para alcanzar metas ambiciosas, como la promoción de la justicia social, la igualdad entre países y un mayor control democrático para la mayoría de la población mundial, sino si es gobernable *en sí misma*» (Hirst y Thompson, 1999, p. 189).

En primer lugar, resulta difícil encontrar un ejemplo de gobernanza carente de base –social– empírica y totalmente desprovista de cualquier objetivo. Defender lo contrario entraría en contradicción con la definición de gobernanza de Hirst y Thompson (1999, p. 184): «El control de una actividad por algunos medios para lograr una serie de resultados deseados». Además, los autores reconocen que la gobernanza está fundada y orientada socialmente hacia un objetivo determinado; se trata, en el fondo, de «arreglos y estrategias institucionales» para asegurar «un nivel mínimo de gobernanza económica internacional, al menos en beneficio de las naciones industrializadas». Luego la cuestión no es la gobernabilidad «en sí», sino la gobernanza en beneficio de los que ya son ricos. Se trata, sin duda,

de un problema de justicia fundamental, a pesar del deseo de los autores de postular lo contrario. En segundo lugar, los autores deslegitiman, e incluso contradicen, su propia tesis con la siguiente y pertinente observación:

La ideología de la revolución socialista puede tener pocos partidarios, pero no hay que imaginar que los pobres del mundo permanecerán intimidados o que aceptarán pasivamente su pobreza. [...] Un mundo de riqueza y pobreza, con diferencias abismales y crecientes entre los patrones de vida de las naciones más ricas y las más pobres, difícilmente será un lugar seguro o estable (Hirst y Thompson, 1999, p. 182).

En mi opinión, Hirst y Thompson no desean esta injusticia en nombre de la gobernabilidad «en sí». Pero, si insisten en defender la validez de su tesis, me parece oportuno presentar la filosofía de *ubuntu* de los derechos humanos, que difiere radicalmente de su tesis y las implicaciones que conlleva en términos de justicia social.

La metafísica de la competitividad

El dogma de la globalización capitalista es la competencia o competitividad. Según este dogma, incluso el derecho humano a la vida –la

dignidad humana— debe someterse y reducirse al impulso totalizador de producir beneficios ilimitados. La producción de beneficios se vuelve irracional y contraria a la ética porque pierde su carácter como medio para alcanzar fines racionales y éticos. La lógica y el dinamismo de la globalización económica actual son, de hecho, contrarios al significado original de competencia. Etimológicamente, «competencia» significa la búsqueda en común de un objetivo compartido (Arnsperger, 1996): significa *cum petere*, «buscar juntos la solución más adecuada para responder del modo más idóneo a los problemas que van surgiendo en un lugar y momento dados. También denota que la selección de la mejor solución no significa que sea la única» (Group of Lisbon, 1995, p. 90). Visto desde la perspectiva del significado original de «competición», el dogma de la actual globalización económica está orientado a la exclusión del «otro», en particular del otro ser humano. Esta orientación a la exclusión del otro constituye, fundamental y prácticamente, una negación de la exterioridad. Negar la exterioridad del otro equivale ontológicamente a negar su existencia: es como matarlo⁴². Basándose en este razonamiento, la lógica del dogma contemporáneo de la competencia está fundada en la premisa metafísica según la cual «debes matar a otro ser humano para sobrevivir». El problema de esta premisa metafísica es que acepta una comprensión limitada de la

supervivencia. La limitación reside en el hecho de que la premisa apoya la tesis de que la supervivencia individual es lo primero. El resto, incluyendo matar a otro ser humano, está permitido, siempre que se haga en nombre de la supervivencia individual. El problema aquí es el siguiente.

El imperativo de la supervivencia individual no significa nada, a menos que acepte una premisa anterior, a saber, que cualquiera que busque su propia supervivencia primero debe existir. La aceptación de esta premisa es incompleta si no se reconoce que, sea lo que sea lo existente, existe sin la posibilidad o el derecho de dar el consentimiento previo a su existencia. En otras palabras, la existencia es contingente. Pensada en sentido estricto, la contingencia de la existencia impone al ser humano —y a todo lo que existe— la obligación de abstenerse de matar a nadie, dado que nadie goza del derecho previo, superior o exclusivo a existir. Nadie tiene el privilegio exclusivo de la vida. Por tanto, desde una perspectiva metafísica, la obligación de abstenerse de matar al «otro» conduce a un *impasse* existencial: una situación en la que las relaciones no se pueden volver dinámicas, puesto que deben permanecer completamente estancadas. En el ámbito de las relaciones humanas, la transición del estancamiento al dinamismo impone la obligación de justificar la muerte de otro ser humano. Al mismo tiempo, permite la muerte de entidades no humanas en la búsqueda de la

supervivencia del individuo o el colectivo. Pero este permiso está condicionado por el respeto y la protección de estas entidades para, en primer término, su propio bien y, en segundo lugar, para garantizar su uso por las generaciones futuras. Este último postulado significa que la supervivencia, debidamente interpretada, implica, antes que nada, la supervivencia de la vida en su totalidad. La supervivencia individual, en última instancia, está en función de la supervivencia de la vida como totalidad. Si no fuera así, el patriotismo, la existencia de soldados o mártires, sería irracional y sin sentido. Estos últimos ejemplos son racionales y comprensibles precisamente porque se basan en la premisa de que, si fuera necesario, una persona debe ceder su propia vida para dar vida. La interpretación restrictiva de la supervivencia contradice esta premisa. Es, de hecho, esta contradicción la que sirve de base al dogma de la competencia.

La globalización económica actual pone en práctica el cuestionable dogma metafísico de «debes matar en la búsqueda de la supervivencia individual». Es una metafísica que modifica la condición de estancamiento sin relación por otra de relaciones dinámicas, construida sobre un frágil fundamento ético. Dicho de otro modo, autoriza las relaciones intersubjetivas, basándose en la idea de que la supervivencia individual es crucial, aunque ello suponga prescindir de la necesidad de justificar la muerte de otro ser

humano. Esta metafísica contradice la tesis ética de que: «Para poder sostener la noción de relación, en cada persona hay –o debería haber– una singularidad que ninguna forma de pensamiento sistemático o totalizador puede suprimir» (Arnsperger, 1996, p. 12). Al sostener esta contradicción, el dogma de la competitividad termina siendo, en la práctica, un acto de asesinato, tanto en sentido literal como metafórico:

En sentido metafórico, las empresas pueden «matarse» unas a otras en el mercado; los clientes pueden «matar» una empresa al alterar su adquisición a favor de otra empresa; las personas pueden «matarse» entre sí en la competencia por empleos o cargos. En un sentido más literal, una empresa puede matar a una persona si decide deslocalizarse y trasladarse de un país a otro prácticamente de la noche a la mañana, dejando a todos sus empleados la opción de elegir entre quedarse sin empleo o abandonar su estilo de vida actual para mudarse (Arnsperger, 1996, p. 13).

Como metafísica del asesinato, el dogma de la competitividad es social y moralmente problemático.

A pesar de su popularidad, la competitividad está lejos de ser una

respuesta efectiva a los actuales problemas y oportunidades de los nuevos mundos y sociedades globales. La competencia excesiva acarrea, incluso, consecuencias adversas. El resultado más evidente es que la ideología de la competitividad ha generado distorsiones estructurales en el manejo de la propia economía y efectos sociales devastadores. Aumentar el número de desempleados no es la manera de enriquecer un país. Y empobrecer a los trabajadores con la reducción de salarios y beneficios no puede considerarse una forma aceptable de aumentar la productividad (Group of Lisbon, 1995, p. 97).

Como veremos a continuación, la metafísica de la filosofía *ubuntu* discrepa radicalmente del actual dogma de la competitividad, ya que en el ámbito de las relaciones económicas se inspira en la máxima ética *feta kgomo* o *tshware motho*.

La filosofía *ubuntu* de los derechos humanos

Botho, *hunhu*, *ubuntu* es el concepto central de la organización social y política en la filosofía africana, en particular entre las poblaciones que hablan lenguas bantúes. Consiste en los principios de atención, intercambio y

cuidado recíproco. Resulta fundamental tener en cuenta que en la mayoría de lenguas africanas *ubuntu* es un gerundivo, un sustantivo verbal que denota al mismo tiempo un estado particular de ser y devenir. *Ubuntu* indica, por tanto, una acción concreta realizada, una acción duradera o estado de ser, así como la posibilidad de otra acción o estado de ser. Incluso sin la repetición de una acción específica en el futuro, la idea básica que denota el *ubuntu* es la suspensión del ser⁴³, teniendo la posibilidad de asumir un carácter específico y concreto en un momento dado del tiempo. Debido a la suspensión del ser, ninguna especificidad única tiene garantizada la permanencia. En virtud de ello, resulta inadecuado, y en cierto modo engañoso, traducir *botho* por *hunhuismo* o *ubuntismo*⁴⁴. El sufijo -ismo da la impresión equivocada de que estamos adhiriéndonos a ideas y prácticas absolutas o inmutables, lo que deja espacio para el dogmatismo. Este tipo de comprensión del *ubuntu* es contrario a la idea central de que, debido a que el movimiento es el principio del ser, las fuerzas vitales están aquí para ser intercambiadas entre los humanos. El proceso de intercambio constante, el movimiento incesante de flujos invisibles (Griaule, 1965, p.137), sólo tiene sentido si reconocemos que las fuerzas de la vida no pertenecen a nadie. En segundo lugar, también debemos reconocer que las fuerzas de la vida se manifiestan a través de una variedad infinita de formas y contenidos. De

acuerdo con este razonamiento, me parece más correcto hablar de *humanidad*⁴⁵ africana que de humanismo africano⁴⁶.

Me gustaría reflexionar sobre dos máximas presentes en la mayoría de lenguas africanas nativas. La primera es *Motho ke motho ka batho* y la segunda *Feta kgomo o tshware motho*. Una traducción literal de estos aforismos filosóficos en lengua sepedi –sotho del norte– no consigue transmitir fielmente su importancia y significado preciso en la lengua original, por lo que me limitaré a explicar su significado esencial. El primer aforismo afirma que ser humano consiste en afirmar la propia humanidad mediante el reconocimiento de la humanidad de los otros y, a partir de ahí, establecer relaciones humanas fundadas en el respeto mutuo. Así, el *ubuntu* es el significado primordial que encierra el aforismo *Motho ke motho ka batho* (Zvogbo, 1979, pp. 93-94). Este aforismo se apoya en dos principios filosóficos conceptualmente relacionados entre sí. Uno es que el ser humano individual es un sujeto –y no un objeto– portador de valor intrínseco. De no ser así, no tendría sentido afirmar que la humanidad de una persona se realiza a través del reconocimiento de la humanidad de los demás. En efecto, si se reconoce y acepta el principio de que el ser humano es un sujeto merecedor de dignidad y respeto, despreciar y faltar al respeto a otro ser humano significa despreciarse y faltarse al respeto a uno mismo. La

reivindicación que alguien hace de sí mismo es exactamente la misma que deberá conceder al otro. De este modo, el concepto de «dignidad humana» no es ajeno en modo alguno a la filosofía tradicional africana. No podría haber mejor base para el desarrollo de una filosofía indígena de los derechos humanos. Otro principio, estrechamente relacionado con el primero, es que *motho* es humano única y verdaderamente en el contexto de unas relaciones reales con otros seres humanos. Esto no quiere decir que las relaciones humanas con la llamada naturaleza física o el medio ambiente no sean relevantes. Tampoco significa afirmar la primacía, y, por tanto, la superioridad, del grupo frente al individuo. Lo crucial es que *motho* nunca es una entidad acabada, en el sentido de que el contexto relacional revela y oculta las potencialidades de la persona. Las potencialidades que moran en nuestro interior afloran cuando se realizan en la esfera práctica de las relaciones humanas. Fuera de este ámbito, *motho* es un fósil congelado. Apoyándose en este argumento, la filosofía africana indígena de los derechos humanos se articula en torno a la dignidad –*seriti*, en sepedi– del ser humano y a la negación del absolutismo y el dogmatismo.

El segundo aforismo, *Feta kgomo o tshware motho*, significa que siempre que una persona afronta una elección decisiva entre la riqueza y la preservación de la vida de otro ser humano, debe optar por la preservación de la

vida. Concuerta, en este sentido, con los proverbios kikuyu⁴⁷ *Kiunuhu gi-truagwo* –la avaricia no alimenta– y *Utaana muingi uninagira murokeruo ng'ombe* –el exceso de generosidad agota las vacas de quien recibió una visita por la mañana⁴⁸–. Esto quiere decir que el cuidado mutuo y el compartir recíproco preceden a la preocupación por la acumulación y preservación de riquezas. Según esta filosofía, el ser humano individual no debe considerarse únicamente un proveedor de valores, sino que sobresale como valor de valores. Una organización social y política basada en principios contrarios a este principio fundamental contiene en sí misma fuentes de inestabilidad, conflicto y guerra. El deseo y la inclinación hacia la posesión y el consumo en detrimento de los demás invita a la resistencia, que puede, en última instancia, conducir a la guerra. En sociedades donde la adoración del dólar rige la devoción tanto de ricos como de pobres, y en una era de fundamentalismo económico en la que la soberanía del dinero (Vandeveld, 1996, pp. 481-483) ha reemplazado al ser humano como valor fundamental, el imperativo de preservación de la vida está expuesto a un peligro inminente. Éste es el camino de la actual globalización neoliberal, que condena a gran parte de la humanidad a la trampa de la pobreza estructural (Kelsey, 1995, p. 279). Los principios de solidaridad, cuidado e intercambio mutuo han sido los principales blancos del ataque de la

globalización capitalista. En estas circunstancias, el discurso de los derechos humanos, en especial del derecho a la vida, difícilmente puede ser creíble o ganar legitimidad. La filosofía occidental de los derechos humanos también parte del principio de que el ser humano es el principal criterio de valor. La diferencia la marca el énfasis conceptual. La filosofía occidental de los derechos humanos acentúa la idea del ser humano como una entidad fragmentada a la que pueden agregarse derechos sobre la base de la contingencia, mientras que la concepción africana destaca la idea del ser humano como totalidad, teniendo asegurados sus derechos como tal. Las implicaciones prácticas de estos enfoques son evidentes en la globalización capitalista actual, cuyos efectos negativos contradicen la máxima *Feta kgmo o tshware motho*. Lejos de ser una expresión de nostalgia por una tradición obsoleta, la filosofía *ubuntu* de los derechos humanos es un desafío legítimo a la lógica letal del afán de lucro en detrimento de la preservación de la vida humana.

Referencias bibliográficas

Arnsperger, C. (1996), *Competition, Consumerism and the «Other»: a Philosophical Investigation into the Ethics of Economic Competition*, Discussion Papers 9614, Institut de Recherches Economiques et Sociales (IRES),

- Université catholique de Louvain [<http://sites.uclouvain.be/econ/DP/IRES/9614.-pdf>].
- Arora, R. (1987), *Distributive Justice and Development: Thoughts of Gandhi, Nehru & J.P.*, Nueva Delhi, CGS Publications.
- Auleytnner, J. (1998), «Social Policy in Poland and the European Union», *Dialogue and Universalism* 5-6, pp. 25-35.
- Ayer, A. J. (1974), *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Bohm, D. (1980), *Wholeness and the Implicate Order*, Londres, Routledge & Keagan Paul.
- y Hiley, B. J. (1993), *The Undivided Universe: an Ontological Interpretation of Quantum Theory*, Londres, Routledge & Keagan Paul.
- Brundage, J. A. (1987), *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- Camilleri, J. A. y Falk, J. (1992), *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Aldershot, Edward Elgar Publishing.
- Chattopadhyaya, D. P. (1980), «Human Rights, Justice and Social Context», en A. Rosenbaum (org.), *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives*, Londres, Aldwych Press, pp. 169-193.
- De Benoist, A. (1996), «Confronting Globalization», *Telos* 108, pp. 117-137.
- Dickanson, A. (1976), «Anatomy and Destiny: the Role of Biology in Plato's View of Women», en C. C. Gould y M. W. Wartofsky (orgs.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, Nueva York, Putnam, pp. 45-53.
- Donnelly, J. (1985), *The Concept of Human Rights*, Londres, Croom Helm.
- Dowell, S. (1995), «Challenging Monogamy», *Theology and Sexuality* 2, pp. 84-103.
- Duby, G. (1994), *Love and Marriage in Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2000].
- Dussel, E. (1998a), «Globalization and the Victims of Exclusion, from a Liberation Ethics Perspective», *The Modern Schoolman* 75, 2, pp. 119-155.
- (1998b), «Arquitectura de la ética de la liberación», *Laval Théologique et Philosophique* 54, 3, pp. 455-471.
- Eide, A. et al. (orgs.) (1984), *Food as a Human Right*, Tokio, The United Nations University.
- Eisenstein, Z. R. (org.) (1979), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press.
- (1981), *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman.
- Eze, E. C. (1998), «Out of Africa: Communication Theory and Cultural Hegemony», *Telos* 111, pp. 139-161.

- Flew, A. y MacIntyre, A. (orgs.) (1993), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, SCM.
- Foucault, M. (1986), *The History of Sexuality*, vol. 3, Nueva York, Pantheon Books [ed. cast.: *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 2005].
- Garner, B. A. (1979), *Black's Law Dictionary*, St. Paul, West Publishing Co.
- Giarini, O. y Stahel, W. R. (1993), *The Limits of Certainty*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher.
- Green, A. (1997), *Education, Globalization and the Nation State*, Londres, MacMillan Press.
- Griaule, M. (1965), *Conversations with Ogotommeli: an Introduction to Dogon Religious Ideas*, Oxford, Oxford University Press.
- Group of Lisbon (1995), *Limits to Competition*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Hanke, L. (1937), «Pope Paul III and the American Indians», *Harvard Theological Review* 30, pp. 65-102.
- (1959), *Aristotle and the American Indians*, Chicago, Henry Regnery Co.
- Hirst, P. y Thompson, G. (1999), *Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press.
- Irigaray, L. (1996), *I love to you*, Londres, Routledge & Keagan Paul.
- Jungk, R. (1956), *Brighter than a Thousand Suns. A Personal History of the Atomic Scientists*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Kelsey, J. (1995), *Economic Fundamentalism*, Londres, Pluto Press.
- Kevelson, R. (1998), *Law as a System of Signs*, Nueva York, Plenum Press.
- Korman, S. (1996), *The Right of Conquest. The Acquisition of Territory by Force in International Law and Practice*, Oxford, Clarendon Press.
- Kosnik, A. (1977), *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought (a Study Commissioned by the Catholic Theological Society of America)*, Nueva York, Paulist Press.
- Kramer, M. H. (1997), *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Laçon, P. (1996), «L'économie, comme théologie de la contrition», *Libération*, 3 de junio.
- Lange, L. (1983), «Woman is not a Rational Animal: on Aristotle's Biology of Reproduction», en S. Harding y M. B. Hintikka (orgs.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 1-16.
- Lukács, G. (1980), *The Ontology of Social Being*, Londres, Merlin Press [ed. cast.: *Marx, ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007].

- MacDonald, M. (1984), «Natural Right», en J. Waldron (org.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, pp. 35-55.
- Makonnen, Y. (1983), *International Law and New States of Africa* (UNESCO), Addis Abeba, Regional Participation Programme for Africa.
- Mancini, G. F. (1998), «Europe: the Case for Statehood», *European Law Journal* 4, 1, pp. 29-42.
- Markovic, M. (1976), «Women's Liberation and Human Emancipation», en C. C. Gould y M. W. Wartofsky (orgs.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, Nueva York, Putnam, pp. 145-167.
- Maxwell, S. (1968), *Rationality and Deterrence*, Adelphi Papers, 50, Londres, International Institute for Strategic Studies.
- McMillan, C. (1982), *Women, Reason and Nature: Some Philosophical Problems with Feminism*, Oxford, Blackwell.
- Mudimbe, V. I. (1988), *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Needham, J. (1975 [1954]), *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Neumann, F. (1986), *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society*, Dover (New Hampshire), Berg.
- Olsen, F. (1991), «Legal Responses to Gender Discrimination in Europe and the USA», en F. Emmert (org.), *Collected Courses of the Academy of European Law*, vol. 2, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 199-268.
- Parkinson, F. (1977), *The Philosophy of International Relations*, Londres, Sage.
- Passmore, J. A. (1968), *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Papa Juan xxiii (1992a), *Mater et Magistra*, en D. J. O'Brien y T. A. Shannon (orgs.), *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*, Garden City (Nueva York), Image Books, pp. 44-116.
- (1992b), *Pacem in Terris*, en D. J. O'Brien y T. A. Shannon (orgs.), *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*, Garden City (Nueva York), Image Books, pp. 117-170.
- Papa León xiii (2004 [1891]), «Encyclical Letter *Rerum Novarum*», en D. J. O'Brien y T. A. Shannon (orgs.), *Catholic Social Thought. The Documentary Heritage*, Maryknoll (Nueva York), Orbis Books, pp. 12-39.
- Ramcharan, B. G. (1983), «The Right to Life», *Netherlands International Law Review* 30, pp. 297-329.
- Ramose, M. B. (1998), «Human Freedom and the Law of Marriage», *Current Legal Theory* 16, 1, pp. 23-33.

- (1999), *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers.
- (en prensa), *Relations between Judaism, Christianity and Islam in the Quest for a Metaphilosophy of Universalism: a Jacobsenian Perspective*.
- Ray, P. O. (1919), «The World-Wide Woman Suffrage Movement», *Journal of Comparative Legislation and International Law* 1, 3, pp. 220-238.
- Rescher, N. (1966), *Distributive Justice*, Nueva York, The Bobbs-Merrill Co.
- Ryle, G. (1971), *Collected papers*, vol. 2, Londres, Hutchinson and Co.
- Samkange, S. y Samkange, T. M. (1980), *Hunhuism or Ubuntuism: a Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, Harare, Graham Publishing.
- Simmel, G. (1990), *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge & Keagan Paul.
- Simmons, A. J. (1992), *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press.
- Singer, I. (1984), *The Nature of Love*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
- Spelman, E. (1983), «Aristotle and the Politicization of the Soul», en S. Harding y M. B. Hintikka (orgs.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 17-30.
- Tawney, R. H. (1977), *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Thompson, J. (1990), «Land Rights and Aboriginal Sovereignty», *Australian Journal of Philosophy* 68, 3, pp. 313-329.
- Tully, J. (1980), *A Discourse on Property*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ullman, W. (1955), *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, Methuen and Company.
- (1963), «The Bible and Principles of Government in the Middle Ages», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo* 10, pp. 187-227.
- (1969), «Juristic Obstacles to the Emergence of the Concept of the State in the Middle Ages», *Annali di Storia del Diritto* 13, pp. 43-64.
- (1975), *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Van Houtum, H. (1998), *The Development of Cross-Border Economic Relations*, Tilburg, Tilburg University Press.
- Van Parijs, P. (1992), «Commentary: Citizenship Exploitation, Unequal Exchange and the Breakdown of Popular Sovereignty», en B. Barry y R. E. Goodin (orgs.), *Free Movement, Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Londres, Harvester/Wheatsheaf.

- Viladrich, P. J. (1990), *The Agony of Legal Marriage*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Waldron, J. (1988), *The Right to Private Property*, Oxford, Clarendon Press.
- Wanjohi, G. J. (1997), *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu Proverbs*, Nairobi, Paulines Publications Africa.
- Weiler, J. H. H. (1998), «Europe: the Case against the Case for Statehood», *European Law Journal* 4, 1, pp. 43-62.
- Westermack, E. (1891), *The History of Human Marriage*, Londres, Macmillan and Co.
- Whitbeck, C. (1976), «Theories of Sex Difference», en C. C. Gould y M. W. Wartofsky (orgs.), *Women and Philosophy: Toward a Theory of Liberation*, Nueva York, Putnam, pp. 54-80.
- Wicksell, K. (1935), *Lectures on Political Economy*, vol. 2, Londres, Routledge & Keagan Paul.
- Wilkinson, D. (1992), «1942 in Comparative-Civilizational Perspective», *Dialogue and Humanism* 1.
- Wilks, M. (1964), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, R. A. (1990), *The American Indian in Western Legal Thought: the Discourses of Conquest*, Oxford, Oxford University Press.
- Zaner, R. M. (1971), *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Phaenomenologica, 17, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Zea, L. (1992), «The Discovery of America: from Conquest to Reconciliation», *Dialogue and Humanism* 1.
- Zvogbo, E. J. M. (1979), «A Third World View», en D. P. Kommers y G. D. Loescher (orgs.), *Human Rights and American Foreign Policy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 90-107.

1 Morfológicamente, *ubuntu* se compone de dos palabras: el prefijo *ubu-* y la raíz *-ntu*. *Ubu-* hace referencia a la idea del ser en general, al ser antes de su manifestación concreta, mientras que *-ntu* significa el punto nodal donde el ser asume forma concreta, el modo de ser de una entidad en particular en el proceso continuo de desarrollo. Ambas se apoyan mutuamente, ya que son dos aspectos constitutivos del ser como unidad y totalidad indivisible. El concepto ético de *ubuntu* pone de relieve los vínculos y relaciones entre las personas. Como ser genérico que está siendo continuamente, *ubu-* está marcado por la incertidumbre, pues sus raíces son el profundo anhelo y esfuerzo por comprender el universo mediante la búsqueda permanente de la armonía o comunión cósmica. Esta comprensión es importante porque el concepto de «armonía cósmica» impregna la

política, la religión y el derecho. El concepto de *ubuntu* apunta, en esencia, a una ética de la reciprocidad, la interdependencia y la fraternidad, fundada en la idea de que una persona sólo se realiza a través de las otras. Véase Ramose, 1999. [N. del T.]

² En sepedi, una de las lenguas del grupo lingüístico sudafricano sotho del norte, este aforismo expresa una de las máximas éticas del *ubuntu*: «Siempre que una persona se encuentra ante una elección decisiva entre proteger la riqueza o preservar la vida de otro ser humano, debe optar por la preservación de la vida».

³ La cosmogonía del Apocalipsis (7, 1-2) concibe la idea de una Tierra plana con cuatro esquinas o extremos. [N. del T.]

⁴ Colección de poemas religiosos, también conocida como *Meditaciones divinas* o *Poemas divinos*. [N. del T.]

⁵ Para una crítica del principio de verificación, véase, por ejemplo, Ryle, 1971, p. 127. Para una exposición del principio de falsación, en parte orientada a refutar el principio de verificación, véanse Flew y MacIntyre (orgs.), 1993, pp. 98-99 y p. 106.

⁶ Sobre la crítica de la «verdad» a partir de la teoría de la correspondencia, véase Bohm y Hiley, 1993, pp. 16-17, cuyo argumento defiende que la verdad es una construcción compleja que no está dada de antemano.

⁷ En la filosofía clásica occidental, Heráclito es uno de los grandes exponentes de la teoría de que el movimiento es el principio del ser. El debate entre los defensores y los opositores de esta perspectiva no ha concluido. Peirce y Bohm son dos de los principales representantes actuales de la perspectiva —en la que me inscribo— según la cual el movimiento es el principio del ser. Según Peirce: «Comienzo en, desde, con y como el Movimiento. Para mí, tanto en el mundo “espiritual” como en el físico, no hay reposo como meta última o como antítesis del Movimiento. Lo inmutable es menos que la muerte, es inexistente. [...] A menudo he afirmado que estoy determinado a estar libre de ser determinado. ¿Por qué? Debido al innominado Tercero que reside en el útero del Movimiento, con el que tanto lo determinado como lo indeterminado tienen referencia. [...] Para mí, la idea de lo nuevo, lo joven, lo fresco, lo Posible, es más profunda que cualquier importación de tiempo, y está indeterminada sólo en un sentido especial. [...] Lo mejor que puedo hacer es decir “¡deseo el futuro, podríamos empezar a hablar de lo Inalcanzable como lo todavía distantes!”». Véase Kevelson, 1998, p. v. Que esto es, en muchos sentidos, un eco de la posición de Hobbes en el *De Motu*, no necesita ninguna defensa especial.

⁸ En el original inglés «-ness». [N. del T.]

⁹ En el original inglés «-ism». [N. del T.]

¹⁰ Sobre este tema véase Needham, 1975, vol. 1, pp. 170-190.

¹¹ Véanse, al respecto, los capítulos de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel, así como Dussel, 1998a, 1998b.

¹² Véanse Hanke, 1937, pp. 71-72, y 1959; Parkinson, 1977, pp. 24-25, y Williams, 1990.

¹³ Véanse Dussel, 1998a, 1998b, y su capítulo en este libro, así como los capítulos de Boaventura de Sousa Santos.

¹⁴ La globalización también puede tener una lectura metafórica. Parte del principio de que nuestro planeta es como un globo que recibe luz de una fuente principal, el sol. Pero la recibe de manera intermitente y desigual. Así, los humanos experimentan la luz solar de modos diferentes y su brillo ejerce distintas influencias sobre ellos. Esto no sólo implica la existencia de concepciones diferentes, sino también, en algunos casos, rivales sobre el sol. Sin embargo, hay una paradoja inherente a esta condición: la luz del sol sigue dominando sobre nuestro planeta. No obstante, los seres humanos parecen dispuestos a resistir esta influencia exponiendo teorías rivales sobre la naturaleza y, por tanto, sobre la luz del sol. Si puede extraerse alguna lección de esta metáfora —a pesar del brillo mortal de una guerra nuclear total (Jungk, 1956)—, es que la luz procedente de una sola fuente puede resultar agradable, pero no es menos resistible. En concordancia,

puede que la globalización tenga pocas probabilidades de éxito, ya que apaga varias luces existentes en otros espacios con el argumento de que sólo hay una fuente apropiada de luz para iluminar todas las áreas de la vida económica.

¹⁵ El «descubrimiento» fue un dispositivo legal para reivindicar el derecho al territorio extranjero por parte del poder occidental europeo, el llamado descubridor. Resulta pertinente señalar que este último realizó los viajes con el propósito de «descubrir», incluidas las consecuencias legales relacionadas. Parece que los viajeros, y aquellos en cuyo beneficio se hicieron estos viajes, no consideraron la posibilidad de que ellos también serían descubiertos en el acto de descubrimiento. Confiaban en la universalización de su cultura y religión mediante la asimilación e integración, en el mejor de los casos, y, en el peor, a través del asesinato, el saqueo, la expulsión y la destrucción. Para una discusión sobre la manera en que esta universalización condujo gradualmente a un «mundo monocivilizacional —aunque policultural—», y el modo en que se aplica la «reconciliación» para entender los contrastes y oposiciones, véanse Wilkinson, 1992, pp. 7-8, y Zea, 1992, pp. 11-22.

¹⁶ En nombre de la globalización, los emperadores financieros contemporáneos han asumido el papel de Mefistófeles y obligado a la humanidad

a aceptar el papel del doctor Fausto. Cuando se acaba el tiempo y llega el momento de cumplir el pacto firmado con sangre, el doctor Fausto murmura desesperado: «¡O *lente, lente currite, noctis equi!*» —«¡Oh, despacio, corre despacio, caballos de la noche!»—, pero también reconoce con resignación que el dinero es la raíz de todos los males —*pecunia est malorum radix*—. El siguiente proverbio persa complementa esta visión: «Las mujeres, el oro y la tierra (*zan, azr, zamin*) son las raíces de todos los males».

¹⁷ Sobre la cuestión religiosa véase Lançon, 1996, p. 5; sobre el fundamentalismo económico véase Kelsey, 1995.

¹⁸ Sobre este tema véanse Garner, 1979, p. 543, así como C. H., Beck'sche, *Rechtswörterbuch*, 12.^a ed., Munich, Verlagsbuchhandlung, 1994, pp. 409-410.

¹⁹ Véase el *Longman Concise English Dictionary*, Londres, Longman, 1985, p. 997

²⁰ Véanse Singer, 1984; Brundage, 1987, p. 13 y p. 27, y Duby, 1994.

²¹ Véase el *Vocabulaire Juridique*, París, Presses Universitaires de France, 1996, p. 518. El *Oxford Companion to Law*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 809, y la sexta edición del *Black's Dictionary* (1972), dan una definición del término «matrimonio» que se decanta claramente por la monogamia. En su definición de «matrimonio plural», el *Black's Dictionary* afirma, en relación

con la bigamia y la poligamia, que «este tipo de matrimonios están prohibidos» (*op. cit.*, p. 973). Mis objeciones al respecto serán concisas. La idea de que la relación heterosexual es la base «natural» y, por tanto, la única válida sobre la que fundar una familia, es cuestionable. Si bien la sexualidad se orienta, en general, hacia una persona de sexo diferente, esto no quiere decir que las relaciones heterosexuales sean las únicas naturales. Teniendo en cuenta el hecho de que la antigua Grecia era abierta y libremente homosexual (Singer, 1984, p. 49), la declaración de que sólo las relaciones heterosexuales son naturales difícilmente puede sostenerse (Kosnik, 1977, pp. 70-74). Las relaciones homosexuales no son, por definición, asexuales, carentes de amor y contrarias a la naturaleza. Por otra parte, el matrimonio monógamo también es filosóficamente cuestionable. Parte de la proposición metafísica de que la pareja matrimonial forma una unidad. Se trata, en cualquier caso, de una unidad abstracta. Un sinfín de declaraciones sobre la unidad de la pareja matrimonial no pueden anular el hecho de que cada miembro de la pareja sigue siendo un organismo ontológico-biológico independiente. El «aguijón» del deseo, o la ley biológica de las relaciones sexuales, no impone la obligación de recurrir siempre a la misma pareja en la búsqueda constante y permanente de satisfacción sexual. La sabiduría del principio demiúrgico, que incorporó el «aguijón» del deseo en los seres

humanos, no decretó ni programó que el deseo sexual fuera fiel, unidireccional y que estuviera dirigido exclusivamente a una sola pareja. A la inversa, es la normativización del «aguijón» del deseo lo que impone, por imperativo legal, la obligación de ser monógamo.

²² Véanse Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 1977a, p. 193, y *Pacem in Terris*, 1977b, p. 115 y p. 133, y Dowell, 1995, p. 86.

²³ Sobre este tema véanse Dickanson, 1976; Whitbeck, 1976; Lange, 1983, y Spelman, 1983. Véase también el capítulo de João Arriscado Nunes en el presente volumen.

²⁴ Véase, por ejemplo, la crítica de Eisenstein, 1981, pp. 220-244.

²⁵ La conexión entre la familia y la ciudadanía es un tema común. Lo inusual es la problematización de la ciudadanía con relación a la cuestión de la libertad de movimiento tanto de bienes como de dinero —capital— para determinar si las relaciones entre la familia, la ciudadanía y la nacionalidad son de explotación. Aunque estoy de acuerdo con esta problematización, no concuerdo necesariamente con algunas de las conclusiones de Van Parijs, 1992, pp. 157-162.

²⁶ Sobre todo para los países del Tercer Mundo.

²⁷ Según la *Nueva Enciclopedia Británica*, a Pitágoras se le atribuye generalmente la afirmación de que «la Tierra es esférica». Véase *Macropaedia*

Encyclopaedia Britannica, Chicago, vol. 17, 1987, p. 534.

²⁸ Ampliar su ámbito de aplicación a la Luna, por ejemplo, exigiría un término como «lunización».

²⁹ Siglas inglesas de *Strategic Arms Limitation Talks*, «Conversaciones sobre Limitación de Armas Estratégicas».

³⁰ Para una discusión extensa y fructífera del argumento de la «racionalidad de la irracionalidad», con especiales referencias a las armas nucleares, véase el todavía actual artículo de Stephen Maxwell, 1968, sobre todo las páginas 3 y 4.

³¹ Sobre este tema véanse Ullman, 1955, 1963, 1969 y 1975, así como Wilks, 1964.

³² Expresión latina que significa que la religión del gobernante es la religión del Estado. [*N. del T.*]

³³ Locución proveniente del derecho romano cuyo significado es «como poseáis [de acuerdo al derecho], seguiréis poseyendo». [*N. del T.*]

³⁴ El debate entre los autores que figuran a continuación sobre la cuestión del interés o no de un Estado europeo es instructivo en este punto. Véanse Mancini, 1998, pp. 29-42, y Weiler, 1998, pp. 43-62.

³⁵ El «derecho a la vida» no se utiliza aquí con relación a los argumentos en contra del aborto o la pena de muerte. Lo que me interesa es subrayar la

comprensión de este derecho humano como un atributo cuya afirmación y ejercicio no necesitan el permiso o la autorización previa de otro ser humano. Para una discusión más amplia y detallada de esta cuestión véase Ramcharan, 1983, pp. 297-329.

³⁶ Sobre este tema véanse Rescher, 1966, p. 75, y Arora, 1987.

³⁷ Véase Eide *et al.*, 1984.

³⁸ Véanse también las referidas encíclicas del papa Juan XXIII, 1992.

³⁹ Para establecer las similitudes y diferencias de la comprensión del dinero como sustancia y función, véase Simmel, 1990, pp. 131-203.

⁴⁰ Véase el *Financial Times*, edición del 24 de septiembre de 1998, p. 5.

⁴¹ Sobre este tema véanse Tully, 1980; Simmons, 1992, y Kramer, 1997.

⁴² La exclusión del otro, que incluye la destrucción de la persona física y del «yo» ontológico, son temas abordados en varios capítulos del presente volumen. Véanse los capítulos de Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel y Nelson Maldonado-Torres.

⁴³ *Be-ing*, en el original inglés. [N. del T.]

⁴⁴ Sobre este tema véase Samkange y Samkange, 1980, pp. 34-40.

⁴⁵ *Human-ness*, en el original inglés. [N. del T.]

⁴⁶ Para otra dimensión de este debate véanse los capítulos de Paulin Hountondji y Dismas A. Masolo.

⁴⁷ Lengua hablada en Kenia. [N. del T.]

⁴⁸ Véase Wanjohi, 1997, pp. 164-165.