

**FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA Y JURÍDICA DEL DERECHO AL ACCESO
A LA BELLEZA COMO DERECHO HUMANO**

AUTOR

EDIMAR JHOSSÉD ORTIZ DÍAZ

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Derecho

DIRECTOR

PEDRO MARÍA OSMA GÓMEZ
Magíster en Derecho

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
FACULTAD DE DERECHO
MAESTRÍA EN DERECHO
FLORIDABLANCA

2019

Contenido

INTRODUCCIÓN.....	8
DISEÑO METODOLÓGICO.....	13
1. Tipo de investigación.....	13
2. Alcance de la investigación.....	15
Conclusiones.....	18
CAPÍTULO 1. EL CONCEPTO DE BELLEZA.....	19
1.1. La belleza platónica.....	21
Loco de belleza.....	21
Dolorosamente bello.....	22
La iniciación dolorosa en la idea.....	24
Lo bello erótico.....	24
1.2. Kant: lo bello natural y lo bello artístico.....	25
El juicio como mediador.....	26
El juicio estético.....	27
Ni bueno ni agradable; desinteresado y universal.....	28
Dos clases de belleza.....	30
Lo bello como fin en sí mismo.....	31
1.3. Hegel y la belleza como objetivación del Espíritu.....	32
El arte es superior a la naturaleza.....	33
Objetividad y verdad en la obra de arte.....	35
Finalidad del arte.....	36
Tesis-Antítesis: Concepto.....	37
1.4. Adorno y la estética moderna.....	38
Naturaleza/Arte.....	39
Objetivo/Subjetivo.....	41
El desaburguesamiento del arte.....	42
1.5. Chul-Han: la belleza como negatividad.....	45
Sé positivo.....	46
La necesidad de autoafirmarse: <i>¡selfie!</i>	47
Belleza digital.....	48
Sé negativo.....	49
Encubrir, vulnerar, de morarse.....	51

1.6. Una belleza ajena y poco iluminada.....	53
El encuentro con la belleza.....	53
La belleza enmascarada	54
La belleza revelada.....	56
CAPÍTULO 2. LOS DERECHOS HUMANOS.....	59
2.1. El cuento de los derechos humanos.....	60
El Génesis, un cuento de ciencia ficción.....	60
Los siguientes derechos son producto de la ficción.....	62
2.2. Los derechos humanos y su defensa desde el iusnaturalismo	65
Dos concepciones del iusnaturalismo.....	67
Críticas al iusnaturalismo.....	70
El iusnaturalismo de John Finnis y los derechos humanos	76
2.3. Un concepto de derecho humano	79
Un juego de palabras.....	79
Metáfora de la utopía.....	81
La promesa de los derechos humanos.....	86
Características de los derechos humanos.....	90
2.4. Pero, ¿qué son?	92
CAPÍTULO 3. EL DERECHO AL ACCESO A LA BELLEZA COMO DERECHO HUMANO	94
3.1. Un derecho a la belleza.....	94
Un mundo injusto y feo	95
El sistema musical, un paradigma	104
La experiencia estética	110
El derecho a la belleza.....	115
3.2. Capacidades para crear y disfrutar la belleza	120
Desperdiciar capacidades	121
¿Qué es el enfoque de las capacidades?	127
Capacitar para la belleza.....	134
3.3. Capacitar para la acción.....	141
Labor, trabajo, ¡acción!.....	142
El espectáculo de la labor	149
Una utopía: la liberación de la labor y el trabajo.....	156

3.4. To be continued... ad infinitum	162
ALGUNAS CONCLUSIONES	166
BIBLIOGRAFÍA	167

RESUMEN GENERAL DE TRABAJO DE GRADO

TITULO:	Fundamentación filosófica y jurídica del derecho al acceso a la belleza como derecho humano
AUTOR(ES):	Edimar Jhossed Ortiz Diaz
PROGRAMA:	Maestría En Derecho
DIRECTOR(A):	Pedro María Osma Gómez

RESUMEN

El director de orquesta Gustavo Dudamel afirma que existe un derecho a la belleza el cual ha sido realizado por iniciativas como la de El Sistema Nacional de Orquestas Juveniles e Infantiles de Venezuela, en este sentido, se hizo necesario fundamentar filosófica y jurídicamente el acceso a la belleza como un derecho para que los estados lo reconozcan y garanticen su protección jurídica. De esta forma, se inicia con la caracterización de los conceptos de belleza y derechos humanos. El primero es abordado desde las teorías estéticas y se entiende como una experiencia trascendental en la que se manifiesta la otredad, mientras que el segundo, es estudiado desde el iusnaturalismo, donde se plantea que su función es la realización plena de la naturaleza humana y se reconocen porque son inherentes a las personas, universales y absolutos. Así las cosas, el acceso a la belleza como un derecho se fundamenta en el iusnaturalismo de John Finnis y su teoría de los bienes básicos entre los cuales se encuentra la experiencia estética, la cual requiere necesariamente, del desarrollo de unas capacidades para garantizar un verdadero acceso, en este sentido, se acude al enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum que busca establecer un mínimo de dignidad humana en cuanto a lo que las personas pueden ser y hacer. Este derecho significa capacitar para la contemplación y la creación de la belleza, como lo evidencia El Sistema mediante la música, lo que también significa capacitar para la libertad, es decir, capacitar para la acción, que Hannah Arendt considera la única forma de actividad exclusiva del ser humano, constituyendo una salida de ese mundo injusto y feo.

PALABRAS CLAVE:

Belleza, derechos humanos, iusnaturalismo, bienes básicos, capacidades, acción, utopía

V° B° DIRECTOR DE TRABAJO DE GRADO

GENERAL SUMMARY OF WORK OF GRADE

TITLE: Philosophical and legal basis of the right to access to beauty as a human right

AUTHOR(S): Edimar Jhossed Ortiz Diaz

FACULTY: Maestría En Derecho

DIRECTOR: Pedro María Osma Gómez

ABSTRACT

The orchestra conductor Gustavo Dudamel affirms that there is a right to beauty which has been realized by initiatives such as the National System of Youth and Children's Orchestras of Venezuela. In this regard, it became necessary, philosophically and legally, substantiate the access to beauty as a right for the states to recognize and guarantee its legal protection. In this way, it begins with the characterization of the concepts of beauty and human rights. The first is approached from aesthetic theories and is understood as a transcendental experience in which otherness is manifested; while the second, is studied from iusnaturalism, and its function is the full realization of human nature and it is recognized because it is inherent to people, as something universal and absolute. Thus, access to beauty as a right is based on John Finnis' iusnaturalism and his theory of the basic goods among which lies the aesthetic experience which necessarily requires the development of capabilities to ensure a real access. In this sense, the approach of Martha Nussbaum's about capabilities seeks to establish a minimum of human dignity in terms of what people can be and do. This right means training for the contemplation and creation of beauty, as evidenced The System through music, which also means training for freedom, as training for action. This idea is supported by Hannah Arendt which considers beauty as the only exclusive activity of the human being as a way to get out of this unfair and ugly world.

KEYWORDS:

Beauty, human rights, iusnaturalism, basic goods, capabilities, action, utopia

V° B° DIRECTOR OF GRADUATE WORK

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en el mar.*

Jorge Manrique

INTRODUCCIÓN

La experiencia del Sistema Nacional de Orquestas y Coros Juveniles e Infantiles de Venezuela (en adelante *El Sistema*)¹, ha llevado la posibilidad de disfrutar y crear la belleza de la música clásica a jóvenes y niños de los barrios más pobres de toda Venezuela. Al respecto el director de orquesta Gustavo Dudamel -formado por El Sistema- formula el derecho al acceso a la belleza como un derecho humano que consiste en tener acceso a la mejor educación y a las mejores condiciones, al pleno disfrute del arte:

El Sistema no es una fábrica de músicos. No es un conservatorio más. Lo que se hace y lo más importante de todo eso es producir mejores ciudadanos, porque en cierto modo la sensibilidad, la armonía a la cual tú estás sujeto, a la disciplina que siempre es bastante fuerte, todos esos elementos sin tú darte cuenta, tú los pones en práctica en tu vida cotidiana. (...) No hay nada más importante que tener acceso a la belleza y eso es un derecho que debemos tener todos, sobre todo las nuevas generaciones. El acceso a la belleza es el acceso a tener, evidentemente, la mejor educación, las mejores condiciones. Pero también tener acceso a la inspiración, tener acceso al arte como tal, al disfrute pleno del arte. (...) Qué maravilla tener un mundo donde todos los niños tengan acceso a lo más puro, a lo más creativo, el derecho a crear es algo muy importante, y eso es lo que estamos tratando de desarrollar con El Sistema: que los niños tengan ese acceso como un derecho humano. (Dudamel, 2013)

Al igual que El Sistema existen otros ejemplos en los cuales se aplica el derecho al acceso a la belleza como lo es el Festival Coral Navideño realizado por la Caja de Compensación del Magdalena (en adelante Cajamag) en Santa Marta, que durante 30 años ha llevado la música coral a las iglesias de los barrios más pobres que de otra forma no podrían acceder a dichos eventos, mediante conciertos de difusión donde los coros invitados acompañan las misas con

¹ El Sistema Nacional de Orquestas y Coros Juveniles e Infantiles de Venezuela es definido en la página oficial de la Institución así:

Es una obra social y cultural del Estado venezolano. También conocido como El Sistema, fue concebido y fundado en 1975 por el maestro y músico venezolano José Antonio Abreu para sistematizar la instrucción y la práctica colectiva e individual de la música a través de orquestas sinfónicas y coros, como instrumentos de organización social y de desarrollo humanístico. (Fundación Musical Simón Bolívar, s.f.)

música sacra y al final de la misa ofrecen un recital de villancicos (Agenda Samaria, 2017). Sin embargo, no basta con que existan iniciativas aisladas para garantizar el disfrute de este derecho, es necesario fundamentar filosóficamente y jurídicamente el derecho al acceso a la belleza como un derecho humano el cual constituye el objetivo general del presente trabajo.

La fundamentación filosófica y jurídica es importante para brindar elementos que permitan su reconocimiento y positivización mediante instrumentos internacionales y estatales, garantizar su realización y disfrute mediante acciones políticas, para hacerlo exigible y protegerlo mediante mecanismos jurídicos ante los estados y los particulares. De esta forma se dará cumplimiento a los fines esenciales del Estado que contemplan la promoción de la participación de los ciudadanos en la vida cultural, así como el desarrollo de un Estado social de derecho realmente democrático e incluyente donde los individuos puedan florecer y desarrollarse en todas sus dimensiones y capacidades.

Este trabajo consta de tres capítulos que responden a los tres objetivos particulares que son: 1) Caracterizar el concepto de belleza a partir de teorías estéticas, y el concepto de derechos humanos a partir del iusnaturalismo. 2) Señalar las razones por las que el derecho al acceso a la belleza es un derecho humano. 3) Por último, evaluar la importancia de que este derecho se reconozca como derecho humano. El objetivo 1 se desarrolla en los capítulos 1 y 2, mientras que los objetivos 2 y 3 se desarrollan en el capítulo 3, los cuales presentan, cada uno, su propia conclusión. Finalmente se esbozan brevemente unas conclusiones finales que resumen lo dicho en los tres capítulos. A continuación, se expone de qué trata cada uno de los capítulos.

El Capítulo 1 caracteriza el concepto de belleza. Para realizar esta caracterización se acude a las teorías estéticas de Platón, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Theodor Adorno y Byung Chul Han. La elección de esos autores no es aleatoria. Platón es el filósofo más antiguo que trató el tema de la belleza en su diálogo *Fedro*, en dicho diálogo la belleza se entiende como el reconocimiento de la idea de la belleza que arrebató en un ataque de locura a quien la percibe, en este caso el objeto bello es sólo un interruptor que enciende el recuerdo o la reminiscencia de la belleza ideal. Por su parte Kant es el primero o por lo menos uno de los

pioneros que sistematiza el pensamiento estético en su *Crítica del juicio*, en ella expone Kant que la belleza, que puede ser natural o artística, es un sentimiento de placer desinteresado producido por la relación entre la representación del objeto y el sujeto, y que la belleza se percibe a través del gusto, de tal forma que ésta siempre depende del sujeto. La figura de Hegel surge en oposición al subjetivismo kantiano a través de sus *Lecciones de estética*, donde propone que sólo en el arte hay belleza ya que sólo en el arte como creación humana se puede manifestar objetivamente el espíritu y su verdad. La importancia de Adorno se debe a que fue uno de los pensadores que más reflexionó con posterioridad a las dos guerras mundiales y en un contexto donde el arte se vio masificado debido a los medios de producción, siguiendo la estela de la dialéctica hegeliana no puede evitar una actitud crítica frente al espíritu totalizador del espíritu hegeliano y se revela reivindicando la otredad de los marginados y de la naturaleza. Justamente esa reivindicación de la otredad la retoma Han, pensador del siglo XXI, de la belleza en la época de lo digital; para Han, frente a una sociedad dominada por la positividad de lo igual opone la negatividad de lo diferente, lo *otro*, sólo de esa forma es posible sobrevivir al infierno de lo igual.

Como resultado del Capítulo 1 se concluye que la belleza siempre es una experiencia trascendental que surge de un encuentro con la otredad, ya sea que el *otro* se llame Dios, prójimo o naturaleza, pero como toda experiencia necesita del sujeto para ser percibida pero esa percepción no puede darse sin la mediación de los sentidos, por tanto, la belleza siempre remite a lo trascendental y metafísico a través de lo físico en el mismo sujeto.

El Capítulo 2 está dedicado a caracterizar el concepto de derechos humanos. En primer lugar, se plantea en qué contexto y en qué circunstancias surgen los derechos humanos, de esta forma se da cuenta que estos nacen en el proceso de la Ilustración con la complicidad de la literatura en un momento donde el iusnaturalismo racionalista con altas dosis de protestantismo lo dominaba todo, pero tienen sus antecedentes especialmente en Santo Tomás de Aquino y la Escuela de Sevilla, en un contexto eminentemente católico. Sin embargo, se puede establecer que los derechos humanos son una especie endémica del iusnaturalismo y sólo en ese hábitat adquiere todo su esplendor. Una vez establecido que la mejor fundamentación de los derechos humanos corresponde al iusnaturalismo, se da lugar

a rebatir algunas de las principales críticas que se le hace a esta fundamentación. Finalmente se analiza propiamente el concepto de derecho humano, descartando otras expresiones como derecho natural, derecho moral o derecho fundamental que sólo mueven a confusión, ya que la expresión derecho humano es más universal, más dicente y da cuenta de la doble naturaleza de los derechos humanos: al mismo tiempo pre-jurídicos y jurídicos. Esto conlleva a determinar la naturaleza performativa del enunciado derecho humano, es decir: un tipo de enunciado que al mismo tiempo que dice, hace realidad lo dicho, ya que la expresión derecho humano lleva implícita una promesa que busca ser cumplida pero que siempre remite a algo que está más allá de esa promesa, por eso se termina afirmando que los derechos humanos son una metáfora de la utopía, es decir: una forma de nombrar los anhelos que el hombre no puede expresar a través del lenguaje.

El último capítulo está dedicado a proclamar la existencia de un derecho humano al acceso a la belleza, su necesidad e importancia en un mundo injusto y feo como el de hoy. Y es justamente esa visión apocalíptica de un mundo injusto y feo como una caricatura grotesca de la realidad del siglo XXI donde todas las relaciones se han mercantilizado y donde el ser humano es llevado a una condición casi de animalidad, arrebatándole toda posibilidad de trascendencia, la que lleva a proclamar la necesidad de un derecho que reconozca y proteja esa dimensión trascendente del ser humano. Este tiene su fundamento en el iusnaturalismo de John Finnis y su teoría de los bienes básicos entre los cuales se encuentra la experiencia estética, por tanto, la belleza es un bien básico para una vida buena. Se acude a El Sistema como paradigma de la realización del derecho al acceso a la belleza, en él se evidencia cómo se capacita a niños y jóvenes para jugar² música, de esta forma en oposición el mundo injusto y feo que todos los días desperdicia vidas humanas y sus infinitas capacidades, se hace importante el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum que busca promover las capacidades que establecen un mínimo de dignidad humana a través de lo que todos los seres humanos pueden ser y hacer. De esta forma el derecho al acceso a la belleza significa capacitar para la contemplación y la creación de la belleza, ya sea natural o artística. Pero

² Si bien el verbo utilizado para expresar que un instrumento es ejecutado es tocar, o incluso ejecutar, en inglés se utiliza el verbo *play* que también significa jugar, y si se está hablando del derecho al acceso a la belleza, es mucho más bonito y divertido decir jugar la música que tocarla, aunque se quiera palpar, o ejecutar la música lo que equivale a aplicarle la pena capital.

capacitar para la belleza también significa capacitar para la libertad, es decir, capacitar para la acción, que para Hannah Arendt constituye la única forma de actividad exclusiva del ser humano, y en un mundo donde el ser humano es animalizado a través de la labor y el consumo, capacitar para la acción constituye una salida a ese mundo injusto y feo.

Así, el derecho al acceso a la belleza adquiere una dimensión utópica, una promesa que debe cumplirse, aunque tal vez nunca se cumpla del todo. Capacitar para la belleza y para la acción responde al eterno anhelo del ser humano de sustraerse las necesidades impuestas por la naturaleza para poder elevarse a las alturas de la creación y para perderse contemplando lo sublime y terrible de la naturaleza. La búsqueda del reconocimiento del derecho al acceso a la belleza es un ejercicio político que busca ampliar los límites de lo posible hasta los horizontes imposibles de la utopía.

Finalmente, el lector no debe esperar simplemente un documento académico, ya que la materia de la que está hecha este trabajo no se deja atrapar por la frialdad académica, por el contrario, el autor espera que el lector encuentre y sienta por lo menos un poco de la emoción que él sintió durante la escritura de este trabajo.

DISEÑO METODOLÓGICO

Dentro del marco del proyecto de investigación se tiene por objetivo dar sustento a iniciativas que pretenden llevar la belleza a las personas que de alguna forma se han visto privadas de este derecho, quitándoles, a su vez, la oportunidad de enriquecerse espiritualmente y fortalecer su dignidad como seres humanos, pero al mismo tiempo busca ofrecer fundamentos que permitan hacer exigible este derecho. Sin embargo, es necesario determinar qué tipo de fundamentos servirán al derecho al acceso a la belleza. Debido a la naturaleza inmaterial y metafísica de este derecho, es pertinente fundamentarlo filosóficamente y jurídicamente, circunstancia de la que se desprende la pregunta: ¿cuál es la fundamentación filosófica y jurídica para afirmar que el derecho al acceso a la belleza es un derecho humano?

Para obtener tales fundamentos y responder debidamente la pregunta formulada, se han trazado como objetivos específicos, 1) la caracterización del concepto de belleza a partir de teorías estéticas, y del concepto de derecho humano a partir del iusnaturalismo. 2) A partir de la caracterización de los anteriores conceptos se hace necesario señalar las razones por las que el derecho al acceso a la belleza es un derecho humano. 3) Por último, se debe evaluar la importancia de que este derecho se reconozca como derecho humano.

Para desarrollar debidamente los objetivos propuestos y responder a la pregunta formulada, se procederá a establecer el paradigma en el cual se enmarcará la investigación, el enfoque, los métodos que se utilizarán, las técnicas y diversas herramientas que a su vez conlleva dicha metodología, con el ánimo de establecer procedimientos que aseguren que los resultados obtenidos derivan de una investigación rigurosa y científica.

1. Tipo de investigación

La investigación parte de la comprensión del derecho como un fenómeno que trasciende su sentido positivo: la norma escrita, dando una comprensión más amplia que se relaciona con un sentido de la justicia y su importancia dentro de un estado democrático. Por tanto, la investigación se enmarca en el paradigma hermenéutico-iusnaturalista, entendiendo el

derecho como algo más que un conjunto de reglas y la posibilidad de ir conociendo lo que es derecho a través del uso de la razón como lo plantea Finnis (2011). Siendo así, la comprensión del fenómeno jurídico no se circunscribe solamente a los textos jurídicos sino a todo texto. Al respecto Sterling (2018), quien retoma la Teoría comunicacional del derecho de Gregorio Robles, afirma que el texto “no tiene que poseer necesariamente una naturaleza lingüística” (p.237) ya que “es una construcción que implica una conciencia de nuestra presencia en el mundo” (p. 239) y que se encuentra en “constante crecimiento y construcción” (p. 241).

Sin embargo, para fundamentar filosófica y jurídicamente iniciativas como la de *El Sistema*, comprendida como texto en un sentido amplio, es necesario acudir a otra clase de textos formando, así, un hipertexto, ya que:

Para la comprensión de este gran texto se plantea la necesidad de “*presupuestos comunicacionales o marco hermenéutico de referencia*” que implica la existencia de un bagaje cultural de cierta profundidad a la hora de realizar ejercicios de comprensión, algo similar a lo que sería el punto de vista hermenéutico (Sterling, 2018, p. 239).

Por tal motivo, la metodología documental se presenta como la ideal para desarrollar los objetivos específicos planteados dentro de la investigación a través de la revisión documental que en palabras de Botero Bernal (2003) busca “posibilitar una investigación reflexiva-analítica, dejando de lado o en segundo plano acepciones matemáticas, demostraciones empíricas y demás” (p. 111), lo cual otorga a la investigación un enfoque cualitativo ya que no produce hallazgos “mediante procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación” (Strauss & Corbin, 2002, p. 12). Además, la importancia de la metodología documental radica en “la comprensión del fenómeno a través de lo simbólico y su interpretación, con el fin de generar nuevas teorías que permitan explicar la realidad” (Botero Bernal, 2003, p-p. 113-114).

La recolección de los datos se realizará, a través de la revisión bibliográfica, por tanto, se utilizarán como fuentes instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, libros, capítulos de libro y artículos de revistas producto de investigación, mediante la revisión de bases de

datos. En segundo lugar, los datos serán sistematizados mediante fichas bibliográficas y fichas normativas para poder categorizar y codificar la información.

2. Alcance de la investigación

Teniendo en cuenta que con la fundamentación filosófica y jurídica del derecho al acceso a la belleza se pretende el reconocimiento de un derecho humano que ya ha venido desarrollándose a través de diversas prácticas e iniciativas como la de *El Sistema* en Venezuela o la realizada por Cajamag a través del Festival Coral de Música Navideña, es notorio que el alcance de la investigación es del tipo *lege ferenda*.

La investigación *lege ferenda* es aquella cuya orientación es *crítico-prescriptiva*, la cual asume que “la solución que propone la regulación o decisión de un caso no puede ser derivada del derecho positivo, y en este sentido postula que la mejor solución implica *no la interpretación, sino la modificación* del derecho positivo vigente” (Courtis, 2006, p. 115). Por tanto, este alcance excede lo dogmático del derecho ya que una investigación *lege ferenda* pretende “des-sacralizar el punto de partida (el derecho puesto), ponerlo en cuestión y proponer su modificación (...) y que tal vez serían clasificadas más adecuadamente bajo el tipo de estudio que Theodor Viehweg llama *celetica o libre investigación jurídica*” (Courtis, 2006, p. 115), sin rechazar “la totalidad del orden jurídico” (Courtis, 2006, p. 116). Como refiere Martha Nussbaum (2012) la búsqueda no debe ser rígida “sino abierta a nuevos aprendizajes” (p. 34). Para ello es necesario el análisis de los conceptos de derecho humano y de belleza, para así lograr sintetizar tales conceptos y prescribir la necesidad de reconocer e incluir el derecho al acceso a la belleza dentro del catálogo de los derechos humanos.

Para poder llevar a cabo lo expresado arriba, es necesario analizar los conceptos de derechos humanos y de belleza. En primer lugar, se hace necesario descomponer los conceptos en sus partes y, posteriormente, formular una conclusión general que sintetice y demuestre que el elemento derecho al acceso a la belleza pertenece al conjunto de derechos humanos. Dicho procedimiento se ajusta a la técnica de investigación documental, que a su vez “comparte tanto los métodos inductivos, como los deductivos, nutriéndolo con su principal fuente: la

hermenéutica” (Botero Bernal, 2003), a través de un ejercicio reflexivo y crítico que obliga al investigador a “hacer un esfuerzo propio mediante el acercamiento a diversas fuentes de información, siendo un proceso más reflexivo que aquel otro que se limita a la descripción de variables cuantitativas encontradas en un trabajo empírico” (Botero Bernal, 2003, p. 114). El método que se utilizará durante la investigación es el inductivo-hermenéutico.

Es así como la investigación se puede entender como del tipo jurídico en su sentido más amplio, ya que no se limita a ordenar los textos jurídicos existentes ni ofrecer soluciones dentro del marco de esos mismos textos -tarea que corresponde a la dogmática jurídica- (Peczenik & Hage, 1999), sino que propone la fundamentación de un nuevo dato en la realidad reconocido por parte de la sociedad y que afecta al mundo jurídico a pesar de no ser reconocido aún de manera oficial por los estados y diversos organismos de derechos humanos, es decir: se propone crear y fundamentar una “teoría”. Esto, de alguna forma permite crear conocimiento, el cual no consiste siempre “en descubrir una realidad sino una nueva forma de mirarla” (Rivaya, 2015).

Para poder dar lugar a esta nueva “teoría”, se acudirá a la Teoría fundamentada desde el enfoque propuesto por Strauss & Corbin (2002), quienes la definen como “una teoría derivada de datos recopilados de manera sistemática y analizados por medio de un proceso de investigación” (p. 13). La teoría fundamentada es adecuada “si el propósito de los investigadores es crear maneras nuevas de comprender el mundo y expresarlas teóricamente” (Strauss & Corbin, 2002, p. 9).

Para dar lugar a una teoría fundamentada se han de seguir tres pasos: descripción, ordenamiento conceptual y teorización (Strauss & Corbin, 2002), teniendo en cuenta fuentes y datos de diversa índole, ya que esta metodología permite una gran libertad al momento de utilizar las fuentes, por tal razón, dentro de la presente investigación, además de fuentes bibliográficas que encajan dentro de la literatura técnica, también se puede utilizar literatura no técnica (Strauss & Corbin, 2002) y fuentes documentales como vídeos, documentales, entre otros, los cuales son textos en un sentido amplio.

Los pasos enunciados se entenderán de la siguiente forma: 1) la descripción consiste en expresar lo que ocurre y es un paso necesario para el desarrollo de la teoría (Strauss & Corbin, 2002). 2) El ordenamiento conceptual será comprendido como la organización de los datos a través de la definición de los conceptos según sus propiedades y dimensiones específicas (Strauss & Corbin, 2002). Por último, 3) teorizar será concebir ideas y formularlas a través de esquemas lógicos, sistemáticos y explicativos (Strauss & Corbin, 2002, p. 24), lo cual da como resultado una teoría entendida como “un conjunto de categorías bien construidas (...), interrelacionadas de manera sistemática (...) para formar un marco teórico que explica algún fenómeno” (Strauss & Corbin, 2002, p. 25).

La descripción se realizará a través de los conceptos existentes de belleza y derechos humanos que han planteado diversos autores. Para llevar a cabo el segundo paso, consistente en el ordenamiento conceptual, se trabajará con las categorías de Belleza, Derecho humano, Bien básico y Capacidades, las cuales permitirán establecer las relaciones existentes entre dichas categorías mediante un ejercicio argumentativo.

Por otra parte, la Teoría fundamentada enfatiza la necesidad de equilibrio entre sensibilidad y objetividad, tornando dicha metodología acorde a una investigación como la presente que pretende resaltar la dignidad humana a través del acceso a la belleza. Lo anterior se manifiesta en la posibilidad que tiene el investigador de interactuar con el objeto de estudio, dejando de lado cualquier pretensión de objetividad absoluta ya que “al final de la investigación el investigador está moldeado por los datos, al igual que los datos están moldeados por el investigador” (Strauss & Corbin, 2002, p. 47), pues se comprende que el investigador puede “penetrar y dar significado a los acontecimientos y sucesos que muestran los datos. Significa ver más allá de lo obvio para ver lo nuevo” (Strauss & Corbin, 2002, p. 52).

Ante lo dicho se hace necesario plantear dos momentos de la investigación. El primero consistirá en un análisis de los conceptos de derechos humanos y belleza para sintetizar un concepto propio, y de esta manera determinar si es posible ajustar entre sí tales conceptos y hallar la relación que permita afirmar que el derecho al acceso a la belleza es un derecho

humano. El segundo momento consiste en fundamentar la necesidad de por qué el derecho al acceso a la belleza debe ser un derecho humano desde lo filosófico y jurídico.

El resultado de la investigación se materializará en un libro dividido en una introducción y tres capítulos destinados a satisfacer cada uno de los objetivos específicos que se plantearán, que a su vez den cuenta de lo que se descubre al investigar es “la complejidad del mundo” (Strauss & Corbin, 2002, p. 62).

Conclusiones

Finalmente, el proyecto de investigación Fundamentación filosófica y jurídica del derecho de acceso a la belleza como derecho humano, se realizará en el marco del paradigma iusnaturalista-hermenéutico, desde un enfoque cualitativo, a través de los métodos hermenéutico-jurídico y la teoría fundamentada mediante la técnica de revisión documental, los cuales ofrecen herramientas como la revisión en base de datos, la construcción de fichas bibliográficas y normativas, y el establecimiento de categorías y códigos para sistematizar la información y hallar relaciones entre los datos que permitan la formulación de la teoría de que el derecho al acceso a la belleza es un derecho humano. Como resalta Nussbaum (2012): lo que importa es que la búsqueda no sea rígida, sino abierta a nuevos aprendizajes” (p. 34).

CAPÍTULO 1. EL CONCEPTO DE BELLEZA

Al lector se le llenaron de pronto los ojos de lágrimas

y una voz cariñosa le susurró al oído:

*-¿Por qué lloras, si todo
en ese libro es de mentira?*

Y él respondió:

-Lo sé;

pero lo que yo siento es de verdad.

Ángel González

El concepto de belleza a través de la historia (al igual que otros conceptos trascendentales y abstractos) ha sido un concepto problemático y esquivo. En este punto es necesario citar a Hegel (1989) que en sus *Lecciones de estética* manifiesta que:

La completitud científica exige (...) la cita y la crítica de las diversas definiciones de lo bello. Nosotros no haremos esto (...) en su *integridad* histórica, sino que sólo presentaremos, a modo de ejemplo, unos cuantos de los más (...) interesantes modos de consideración que más se aproximan a lo que de hecho implica la idea de lo bello (p-p. 17-18).

El recorrido histórico de este bien, al menos en el mundo occidental, se inicia en Grecia con Platón, pero no será hasta el siglo XVIII, con la publicación de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, que se dé inicio a la teoría estética como estudio sistematizado de lo bello. Kant (2010) propone en su obra que la belleza es un sentimiento de placer desinteresado producido por la relación entre la representación del objeto y el sujeto, y que la belleza se percibe a través del gusto, dividiéndola a su vez en belleza natural y en belleza artística. Hegel en sus *Lecciones de estética* continúa con el proceso de sistematización sobre la ciencia de la belleza, aunque desechando lo bello natural y centrando su atención en la belleza artística, entendida como naturaleza historizada, y definiendo la belleza como “aparición sensible de la idea”, es decir: objetivación del Espíritu. Para Theodor Adorno (2013), sólo

tendrán validez los estudios realizados por Kant y por Hegel señalando, de esta forma, los hitos más importantes en la historia de la teoría estética desde Platón.

Pero para llegar a un concepto de belleza que satisfaga las necesidades de la presente investigación también se hace necesario revisar teorías más cercanas en el tiempo como la del mismo Theodor Adorno, expuesta en su *Estética* y su *Teoría estética*, donde plantea, en palabras de Schwarzböck (2013, p. 31), el desaburguesamiento de la estética, partiendo del “sentimiento de placer desinteresado” burgués de Kant mediante la dialéctica negativa que heredó de Hegel, de tal forma que la belleza será una manifestación de la otredad. En la misma línea de Adorno se encuentra Byung Chul-Han, filósofo coreano quien en su breve libro *La salvación de lo bello*, con base en los autores citados y en la estética festiva de Gadamer, propone la belleza como negatividad que libera del “infierno de lo igual” (Han).

De esta forma se irá construyendo un concepto de belleza con pretensiones de validez universal objetiva y producto de una experiencia trascendental en el ser humano, a pesar de la negativa de Kant ante la posibilidad de establecer criterios objetivos que permitan determinar si un objeto, natural o artístico, es bello o no. Sin embargo, es necesario tener en cuenta la apreciación que realiza Pintore (2005) sobre la verdad:

Quien considera plausible y filosóficamente fecundo indagar sobre el concepto mayúsculo de Verdad incurre, por lo tanto, en el siguiente error sin solución: anula, o preferiblemente deja de lado, la distinción entre aspectos diferentes del llamado problema de la verdad, ignora que el Problema Filosófico de la Verdad puede ser provechoso afrontando sólo si se disecciona, identificando en su seno algunos aspectos principales (p-p. 16-17).

Extrapolando lo anterior al concepto de belleza, si bien se busca emitir un concepto de belleza, dicho concepto no obedece a una Belleza en mayúscula a pesar de las pretensiones de objetividad y universalidad, pretensiones que pueden ser satisfechas identificando aspectos principales de la belleza, resultando, así, un concepto siempre sujeto a ajustes.

1.1. La belleza platónica

Refiere Adorno (2013) que el *Fedro* de Platón es “uno de los primeros grandes textos en que aparece algo así como una teoría de lo bello” (p. 253), ya que en él se encuentran todos los elementos que serán desarrollados posteriormente en “la teoría filosófica de lo bello” (Adorno, 2013, p. 254) a partir de Kant y su *Crítica del juicio*, a pesar de que la belleza no es el único tema del *Fedro*. En palabras de Adorno (2013) en el *Fedro* se encuentran “los motivos que dominan la exégesis del concepto de lo bello” (p. 254), y el mismo Adorno (2013) resume el concepto platónico de belleza como el reconocimiento del sujeto de la Idea en el objeto bello. Al ser la teoría estética platónica es el primer gran hito dentro de la cultura occidental en cuanto al concepto de belleza se procederá a su descripción.

Loco de belleza

Antes de abordar el concepto de belleza platónico, es necesario advertir junto a Adorno (2013) que dicho concepto viene dado por los efectos que el objeto bello produce en el sujeto, de tal forma que es un concepto subjetivo. Lo anterior se ejemplifica en el momento en que Sócrates habla a Fedro sobre la cuarta forma de la locura, afirmando que esta:

se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo, y acordándose de la verdadera, adquiere alas, y de nuevo con ellas anhela remontar el vuelo hacia lo alto; y al no poder, mirando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando con ello lugar a que lo tachen de loco (Platón, 1983, p. 320).

De esta forma, y de acuerdo al idealismo platónico, los objetos bellos sólo son bellos en cuanto remiten a la Idea de la belleza al ser buenas imitaciones de tal Idea (Platón, 1983), por tanto, “toda belleza individual (...) es una mimesis, es una imitación de la Idea de belleza en sí misma” (Adorno, 2013, p. 279). Sin embargo, el reconocimiento de dicha idea sólo puede darse a través de los sentidos en el mundo sensible, “a duras penas, por medio de órganos confusos” (Platón, 1983, p. 321), especialmente a través de la vista que para Platón (1983) es el “más claro de nuestros sentidos” (p. 322).

Sin embargo, no todos logran percibir la Idea de la belleza en los objetos a través del recuerdo que se tiene en el mundo sensible del mundo de las ideas porque “acordarse por las cosas de este mundo de aquellas otras no es algo fácil para la totalidad de las almas” (Platón, 1983, p-p. 320-321). Tal experiencia sólo está destinada para los iniciados que ceden ante esta clase de locura que describe Platón como efecto del reconocimiento de la belleza, aquel que no es iniciado porque está corrompido, “no se deja transportar prontamente de aquí a allá, junto a la Belleza en sí” (Platón, 1983, p. 322). Así, la belleza es entendida como una locura producida por objeto bello en el sujeto, lo cual permite suspender, como lo afirma Adorno (2013) “el principio de realidad” (p. 265).

Es justamente el olvido de la realidad que produce el encuentro con la belleza lo que hace que las almas queden “fuera de sí” (Platón, 1983, p. 321) y ya no sean “dueñas de sí mismas” (Platón, 1983, p. 321) y adquieran alas y sientan el impulso de elevarse por encima de las cosas del mundo sensible (Platón, 1983). Como lo expresa la poeta Ana Blandiana (2014): “sólo me conmueve/ lo que reconozco, lo sabido de antemano”. El sujeto se olvida de la realidad y de sí mismo entregándose a un ser en sí (Adorno, 2013), y en dicho olvido se prefigura “la *satisfacción desinteresada*, es decir, (...) la satisfacción que no se dirige precisamente a fines, a momentos prácticos dentro del contexto de la autoconservación y el dominio de la naturaleza, sino que excede todo eso” (Adorno, 2013, p. 266), situación que desarrollará posteriormente Kant.

Dolorosamente bello

Adicional a la locura como un estar fuera de sí y un abandono de la realidad, para Platón el encuentro con la belleza es una circunstancia que también produce dolor en el sujeto, así lo expresa en varias ocasiones a través de su maestro Sócrates. Al reconocer la idea de la belleza en un objeto sensible, el sujeto recuerda cuando su alma era iniciada en el mundo de las ideas y presenciaba visiones simples, serenas y felices, aún “sin la señal de ese sepulcro que ahora llevamos a nuestro alrededor y llamamos cuerpo, estando en él encarcelados” (Platón, 1983, 321). El alma se revela contra su cuerpo anhelando volver al mundo de las ideas en el cual

era feliz y esta experiencia se torna dolorosa ya que el sujeto “se percata de su propio condicionamiento, de su propia falibilidad” (Adorno, 2013, p. 267).

Adorno (2013) continúa desarrollando el efecto doloroso de la belleza en Platón, al señalar que “en vista de lo bello en general, el dolor, el sufrimiento, es de algún modo la única forma en que podemos pensar, sentir y experimentar la utopía como seres condicionados” (p. 267), de tal forma que el dolor “pertenece a lo bello como algo esencial, y no como un mero accidente” (Adorno, 2013, p. 267).

Un segundo ejemplo del dolor ante la belleza se halla cuando Sócrates afirma que después de contemplar el objeto bello “como ocurre a continuación del escalofrío, se opera en él un cambio que le produce un sudor y un acaloramiento inusitado” (Platón, 1983, p. 323), y a partir de ese momento comienzan a crecerle alas al alma en un proceso similar al de los niños cuando les están naciendo los dientes, sintiendo la misma irritación, entonces el alma “bulle, está inquieta y siente cosquilleos en el momento en que le salen las plumas” (Platón, 1983, p. 323). Sin embargo, en presencia de la belleza el alma “se alivia de sus penas y se alegra” (Platón, 1983, p. 323) pero esta alegría se trastoca nuevamente en dolor cuando el alma cesa en su contemplación de la belleza y se separa del objeto bello “secándose con ella los agujeros de salida por donde surge el plumaje, se cierran e impiden el paso a los brotes de las alas” (Platón, 1983, p. 323).

De esta forma, la contemplación de la belleza es doblemente dolorosa, ya que, en un primer momento, el proceso de nacimiento de las alas en el sujeto como metáfora del impulso de querer elevarse por encima de lo sensible y remontarse al mundo de las ideas, es un proceso doloroso pero que nunca llega a completarse porque el alma del sujeto es traída nuevamente a su cuerpo y se hace consciente de su limitación y de su encierro en la cárcel del cuerpo, circunstancia que constituye un segundo momento doloroso frente a la belleza.

La iniciación dolorosa en la idea

Ya se ha hablado que al reconocimiento de la Idea de la belleza sólo es posible acceder si se es un iniciado, conservando algo de la pureza que trae consigo el alma desde el mundo de las ideas, ya que si se está corrompido entregándose al placer corporal y engendrando hijos como un cuadrúpedo (Platón, 1983), no podrá acceder a la contemplación de la belleza. Dicha iniciación en la belleza sólo se puede dar mediante la separación “del contexto de eficacia de la vida cotidiana” (Adorno, 2013, p. 269).

Quien desea encontrarse con la Idea de la belleza debe ser capaz de dejar de lado las necesidades cotidianas, despreciando las cosas de abajo (Platón, 1983). Si bien ante el reconocimiento y recuerdo de la presencia de la belleza, el sujeto experimenta un olvido de sí mismo y de la realidad, este no se da si no existe una predisposición en el sujeto a vivir dicha experiencia. Esta circunstancia lleva a Adorno (2013) a afirmar con respecto a la estética platónica que:

Quien se acerca a una obra de arte de manera no mediada, con las categorías de la vida cotidiana (...), sin realizar una cierta clase de reducción (...) sin entrar a este círculo dejando afuera su vestuario (...), se defraudará por sí mismo, de antemano, con la experiencia del arte en general (p. 269).

Es decir, si bien sólo a través de los sentidos es posible reconocer la idea de belleza en un objeto bello, dicho reconocimiento y contemplación de la belleza sólo se puede dar si se deja de lado toda pretensión de finalidad y de obtener un beneficio del objeto. Los ojos pueden reconocer la belleza en un objeto, pero sólo el alma del sujeto puede acceder a la Idea de la belleza, permitiendo al sujeto sentir nuevamente aquello que sentía en el mundo feliz de las ideas.

Lo bello erótico

En Platón, a pesar de prefigurar la satisfacción desinteresada de Kant, la belleza sí es deseable, transformándose a través del eros en un objeto de deseo, ya que quien “acaba de

ser iniciado, cuando divisa un rostro divino que es una buena imitación de la Belleza, o bien la hermosura de un cuerpo, siente en primer lugar un escalofrío, y es invadido por uno de sus espantos de antaño” (Platón, 1983, p. 322). Así la experiencia de lo bello impulsa al sujeto “a correr a donde cree que ha de ver a quien posee la belleza” (Platón, 1983, p. 324). Esta circunstancia deriva en el amor hacia la persona o el objeto deseado en tanto bello.

Lo anterior es una consecuencia de lo que Adorno (2013), con relación a la estética platónica, llama “la paradoja de lo bello” (p. 280). Dicha paradoja consiste en que al ser la belleza la única Idea contemplable a través de los sentidos, especialmente a través de la vista (Platón, 1983), lo bello es “portador de algo espiritual, de la Idea, y al mismo tiempo, algo presente a los sentidos” (Adorno, 2013, p. 282), es decir: la belleza es una Idea en sí misma contemplable (Adorno, 2013) y por, tal razón, deseable.

Es justamente el deseo de poseer la belleza a través de la persona o el objeto bello y no poder hacerlo lo que provoca dolor en el sujeto, como ya se ha dicho. Adorno (2013) sintetiza esta circunstancia de la estética platónica al afirmar que la belleza corporiza “para nosotros, al mismo tiempo, la utopía y la distancia de la utopía” (p. 286), incorpora “en sí misma todo el sufrimiento y toda la contrariedad de la existencia” (p. 286). Justamente esto último prefigura la estética como negatividad que desarrollarán Han y el mismo Adorno.

1.2. Kant: lo bello natural y lo bello artístico

Immanuel Kant ayudó a forjar la Ilustración mediante sus tres críticas: la Crítica de la razón pura, la Crítica de la razón práctica y, finalmente, la Crítica del juicio. Con la Crítica del juicio Kant da por terminada su obra Crítica. En la Crítica de la razón pura refiere Kant cómo el sujeto puede conocer el objeto, en la Crítica de la razón práctica habla sobre la libertad humana, por último, la Crítica del juicio, donde trata de la facultad del sujeto de juzgar la realidad, no mediante juicios lógicos, sino empíricos, será el puente entre las otras dos obras, como se verá a continuación.

El juicio como mediador

En la obra de Kant existe una distinción importante en la filosofía: filosofía teórica y filosofía práctica (Kant, 2010). Esta distinción implica a su vez una distinción entre dos tipos de conceptos: de naturaleza y de libertad. Kant (2010) entiende por conceptos de naturaleza como aquellos que posibilitan el conocimiento teórico de las cosas (Crítica de la razón pura), por su parte, los conceptos de libertad (filosofía moral) son los que determinan la voluntad mediante principios prácticos (Crítica de la razón práctica). Es posible afirmar que estos conceptos obedecen a su vez, respectivamente, a las ciencias del ser y a las ciencias del deber ser.

Estos dos ámbitos de la filosofía que corresponden a dos planos distintos de la realidad, en palabras de Kant no tienen relación entre ellas y son legisladas de manera distinta. “La legislación por medio de conceptos la realiza el entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de libertad la realiza la razón, y es práctica” (Kant, 2010, p. 308). Este hecho determina la imposibilidad de establecer leyes del deber ser a partir del ser.

El juicio será entendido como la aplicación de los conceptos que pertenecen al entendimiento, esto es a la razón pura (Kant, 2010). Lo anterior implica que el juicio puede entenderse como la facultad de subsumir lo particular dentro de lo universal. Si lo universal es dado, el juicio es determinante, si sólo lo particular es dado, entonces es reflexionante (Kant, 2010, p-p. 312-313).

Ahora, cuando el juicio se aplica a determinar si un objeto es bello o no, el juicio será estético. Es así como los juicios estéticos se refieren a lo bello y lo sublime de la naturaleza o del arte, y que tales juicios de ninguna manera contribuyen al conocimiento de las cosas, ya que sólo se relacionan de manera inmediata con el sentimiento de placer o de dolor (Kant, 2010). Por tal razón, los juicios estéticos no se pueden incluir dentro de los juicios lógicos que permiten un conocimiento de los objetos, juicios que se estudian en la Crítica de la razón pura.

Si bien no existe ninguna relación entre la filosofía natural a la que corresponde el ámbito del entendimiento y entre la filosofía práctica a la que corresponde el ámbito de la razón, el

juicio actúa como un instrumento mediador entre estos distintos ámbitos (Kant, 2010). Mientras el entendimiento remite a la facultad de conocer y la razón remite a la facultad de desear, el Juicio remite al sentimiento de placer y dolor (Kant, 2010).

Igualmente, Kant (2010) manifiesta que el juicio, en su función de mediador, al momento de juzgar la belleza natural acude a la finalidad formal del objeto o meramente subjetiva, la cual se puede entender como el gusto. Por el contrario, cuando el juicio apela a “la finalidad de la naturaleza como exposición del concepto de finalidad real (objetiva)” (Kant, 2010, p.326), el objeto es juzgado mediante el entendimiento y la razón.

El juicio estético

Cuando el juicio busca determinar si un objeto cualquiera es bello o no, se puede denominar juicio estético, es decir: a través de él se busca la cualidad estética de un objeto. Kant (2010) define esta cualidad estética de un objeto como su parte subjetiva, es decir: aquella parte que se encuentra en relación con el sujeto, de igual forma lo subjetivo al ser sólo una representación no puede convertirse en elemento de conocimiento, sólo puedo sentir dolor o placer (Kant, 2010), ya que el conocimiento de un objeto sólo puedo obtenerlo mediante un juicio lógico de orden natural o práctico.

El juicio estético sobre el objeto no pretende extraer ningún conocimiento lo cual puede brindar placer, en este caso el objeto puede ser entendido como bello y la facultad para emitir juicios con base en el placer que proporciona la dimensión subjetiva del objeto (sensación) es el gusto (Kant, 2010). Los juicios estéticos al provenir de una experiencia subjetiva, esto es: el placer o dolor causado por la relación entre la representación del objeto y el sujeto, se pueden entender como juicios empíricos, estos, tal como los que se emiten con respecto a un objeto tienen una pretensión de universalidad (Kant, 2010). Para Kant (2010) esta universalidad no se fundamenta en un concepto sino en una regla ya que se encuentra determinado por el sentimiento de placer o dolor y no aporta nada al conocimiento del objeto.

Por tal razón, al momento de decir que un objeto es bello entra en juego, no el entendimiento del objeto, sino la imaginación que permite experimentar placer o dolor. Es así como el juicio del gusto es un juicio estético al asentarse en la subjetividad (Kant, 2010).

Los juicios estéticos se pueden clasificar en empíricos: aquellos que declaran agrado o desagrado y se pueden llamar también juicios sensibles; del otro lado se encuentran los juicios estéticos puros y declaran si un objeto o su representación son bellos, también pueden llamarse juicios formales (Kant, 2010).

Ni bueno ni agradable; desinteresado y universal

“Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación” (Kant, 2010, p. 335). La afirmación de Kant implica una percepción sensorial por parte del sujeto que percibe al objeto la cual procura placer, es decir: un objeto será agradable en cuanto proporcione placer mediante los sentidos. Por otra parte, Kant (2010) define lo bueno como aquello que “por medio de la razón y por el simple concepto place” (p. 337), sin embargo, frente a lo bueno existe una distinción: lo que es bueno para algo (útil) y que place como medio, y lo que es bueno en sí (fin) y place por sí mismo (Kant, 2010, p. 337).

La belleza, a diferencia de lo agradable y lo bueno, no puede ser entendida como un medio ni como un fin y es por este motivo por el cual no hay necesidad de saber para qué ni sirve ni por qué (Kant, 2010).

Lo agradable y lo bueno se relacionan con la facultad de desear, la cual a su vez se relaciona con el ámbito de la libertad, por tanto, los juicios sobre lo agradable y lo bueno se enmarcan en el ámbito de la filosofía práctica dentro de la cual los conceptos son conceptos de libertad y se regulan mediante la razón. Lo anterior implica que los objetos agradables o buenos poseen un *telos*, ya que son el medio para algo o un fin en sí mismos. Por el contrario “el juicio de gusto es meramente contemplativo” (Kant, 2010, p. 339) ya que sólo se relaciona con el objeto de acuerdo al dolor o al placer y no pretende extraer conceptos del objeto, por

tanto, no busca extraer un conocimiento sobre el mismo. Si bien lo bueno, lo agradable y lo bello satisfacen el ser, solamente lo bello es desinteresado y libre (Kant, 2010, p. 340).

Al determinar que al momento en que el sujeto emite un juicio estético del gusto sobre la belleza de un objeto, no existe ningún interés por parte aquél en el objeto, Kant (2010) realiza la siguiente distinción: agradable es aquello que deleita, bello aquello que place y bueno lo que es apreciado. La belleza es un concepto que vale sólo para los hombres al ser animales razonables. La belleza es sin motivo.

En un primer momento Kant (2010) define lo bello con relación al gusto. “Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámase bello” (p. 340). Mediante tal definición es posible afirmar que un objeto será bello para el sujeto en el momento en que éste perciba lo bello de un objeto sin atender a ningún interés de extraer un conocimiento o de utilizarlo. De esta forma la experiencia estética deberá darse sin buscarla, manifestarse por sí misma, y el sujeto declarará bello al objeto en el momento en que este le satisfaga sin ningún motivo.

Para Kant (2010) el desinterés en la experiencia estética es tan importante que le lleva a decir que: “Todo interés estropea el juicio del gusto y le quita su imparcialidad, sobre todo si no pone, como el interés de la razón, la finalidad delante del sentimiento de placer” (p. 352). Por tal motivo no se debe buscar verdad ni conocimiento en lo bello, ya que la búsqueda del conocimiento, ya sea teórico o práctico, sólo pueden estar guiados por el entendimiento y la razón, respectivamente, y no por el placer.

En el momento que una persona emite un juicio estético al afirmar que un objeto o una representación son bellos tiene una pretensión de universalidad. Esto implica que el sujeto exige que los otros tengan la misma satisfacción desinteresada derivada del objeto bello, como si la belleza fuera una propiedad del objeto (Kant, 2010).

Sin embargo, tal pretensión de universalidad presente en el juicio estético sólo puede ser subjetiva, ya que lo bello no implica una cualidad del objeto, por tanto, no implica conocimiento ni un juicio lógico, sino que implica una relación de la representación del objeto con el sujeto lo cual da lugar a un juicio estético (Kant, 2010, p. 341). Esto es comprensible si se recuerda que los juicios estéticos no se asientan en conceptos sino en reglas, ya que si se buscara juzgar un objeto como bello con base en un concepto se perdería “toda representación de belleza” (Kant, 2010, p. 345).

De esta forma es posible seguir a Kant hasta su segundo momento de definición de lo bello. “Bello es lo que, sin concepto, place universalmente” (Kant, 2010, p. 349). Desde la estética kantiana lo bello no es posible subsumirlo en ningún concepto, por tal razón, el juicio estético a pesar de no ser un juicio universalmente absoluto, es decir, determinante, sí es un juicio universal relativo, pero es justo esta circunstancia la que le hace decir a Kant (2010) que “no puede haber tampoco regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de conocer algo como bello” (p. 345).

Dos clases de belleza

Para Kant (2010) existen dos clases de belleza: una libre, que no tiene ningún concepto de lo que el objeto debe ser, y otra adherente, la cual presupone la existencia de un objeto al cual debe ajustarse el objeto para alcanzar su perfección (entre más ajustado al concepto, más perfecto). Sin embargo, ni la belleza gana por la perfección ni la perfección por la belleza (Kant, 2010).

Desde la estética kantiana:

No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos, lo que sea bello. (...) Buscar un principio del gusto que ofrezca el criterio universal de lo bello, por medio de determinados conceptos, es una tarea infructuosa, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí (Kant, 2010, p. 360).

Por tal razón los productos del gusto sólo pueden ser ejemplares (Kant, 2010). De acuerdo a esto se puede decir que los criterios del gusto son variables y subjetivos. Atendiendo a lo anterior, Kant (2010) manifiesta que puede haber una idea normal de lo bello, pero no un ideal de lo bello, esta idea normal no place en cuanto bella sino sólo en cuanto no contradice ninguna de las condiciones que permiten que llamemos bello a un objeto de la misma especie.

Lo anterior guarda concordancia con lo expresado por Kant con respecto al desinterés, ya que la belleza tampoco puede encontrarse en función de la perfección. “Mediante la belleza como finalidad formal subjetiva, no es pensada en modo alguno una perfección del objeto como finalidad su puesta formal, pero, sin embargo, objetiva” (Kant, 2010, p. 357).

De esta forma define Kant (2010) la belleza en un tercer momento como “lo que, sin concepto, es conocido, como objeto de una necesaria satisfacción” (p. 369).

Lo bello como fin en sí mismo

El placer experimentado ante lo bello hace que dilatemos la contemplación de lo bello, “porque esa contemplación se refuerza y se reproduce a sí misma” (Kant, 2010, p. 352), pero también porque la experiencia estética saca al hombre de su mera subjetividad y lo pone en relación con el objeto de una manera totalmente distinta a la del conocimiento teórico o práctico. Es así como la experiencia estética puede presentarse como un fin en sí mismo a pesar de no existir ningún interés en el sujeto para experimentarla. Al respecto Kant (2010) afirma que la belleza “es forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él, sin la representación de un fin” (p. 365).

Sin embargo, cuando la experiencia estética es perseguida como un medio para obtener la satisfacción esperada en palabras de Kant (2010): el juicio estético se estropea. El interés en acceder a la experiencia de lo bello es una suerte de violencia sobre el objeto, por tal razón afirma Kant (2010):

Todo lo rígido regular (lo que se acerca a la regularidad matemática lleva consigo algo contrario al gusto, y es que no proporciona un entretenimiento

largo con su contemplación, sino que, en cuanto no se endereza decididamente hacia el conocimiento o a un fin práctico determinado, produce fastidio. En cambio, aquello donde la imaginación puede jugar sin violencia y conforme a su fin es para nosotros siempre nuevo, y no nos cansamos de mirarlo” (p. 371).

En parte, Kant propone, con más de veinte de años de antelación, lo que el poeta romántico Samuel Taylor Coleridge llamaría la voluntaria suspensión de la credulidad, la cual puede resumirse como una disposición voluntaria al asombro y la maravilla.

Para Kant, la belleza será aquello que el sujeto, mediante el juicio estético del gusto, expresa con pretensión de universalidad como producto de una relación entre la representación del objeto -es decir, la parte subjetiva y sus sentidos, que produce satisfacción sin necesidad de remitir a una cualidad del objeto, a una finalidad ni a un concepto.

1.3. Hegel y la belleza como objetivación del Espíritu

Según Adorno (2013), la teoría estética de Hegel constituye el segundo gran hito en la sistematización del concepto de belleza. Hegel trabaja sus nociones sobre la belleza en su obra *Lecciones sobre estética*, la cual en su primera parte desarrolla un concepto general de belleza y en su segunda parte trata sobre la aplicación de este concepto a las distintas manifestaciones artísticas a través de las cuales se manifiesta la belleza como objetivación del espíritu.

Sin embargo, Hegel no es un continuador de Kant, sino que se erige como su antítesis. Por eso es necesario, antes de entrar a analizar el concepto de belleza propuesto por Hegel, tener presente dos características diferenciadoras con respecto a Kant. En primer lugar, para Hegel (1989) lo bello sólo se da en el arte y no en la naturaleza, como bien lo expresa en la introducción a su obra: “Estas lecciones se ocupan de la *estética*; su objeto es el vasto *reino de lo bello*, y, más precisamente, su campo es el *arte*, vale decir, el *arte bello*” (1989, p. 7), por eso también manifiesta su descontento frente a la expresión “estética” por tal razón prefiere llamar a su estudio “*filosofía del arte bello*” (p. 7).

En segundo lugar, a diferencia de la estética subjetiva propuesta por Kant, la estética hegeliana es una estética objetiva, por tal razón afirma Han (2016) que la lectura de Hegel en clave objetiva “depara aspectos muy interesantes”. Por tal motivo Hegel (1989) realiza una crítica al gusto defendido por Kant al señalar que el gusto no puede acceder a la profundidad del objeto, ya que esta profundidad sólo se alcanza a través de “la razón plena y el espíritu sólido, mientras que el gusto era remitido sólo a la superficie externa en la que pueden actuar los sentimientos y hacerse valer los principios unilaterales” (p. 29) porque “allí donde se patentizan las grandes pasiones y conmociones de un alma profunda, ya no se trata más de las distinciones del gusto” (p. 29).

El arte es superior a la naturaleza

Adorno (2013) señala que, entre Kant y Hegel, cuyas obras estéticas fueron publicadas casi con cincuenta años de diferencia, se da un proceso de espiritualización del arte que se inicia con el romanticismo y que critica la estética formal del clasicismo en pro del contenido de la obra de arte. Es así como este protagonismo que cobra el espíritu en esos años, permite comprender mejor por qué Hegel (1989) excluye de su estudio lo que Kant llamaba belleza natural y centra su análisis sólo en la belleza artística, la cual, por ser “*generada y regenerada por el espíritu*” (p. 8) es superior a la belleza natural, ya que el espíritu y sus producciones son superiores a la naturaleza y sus fenómenos.

Además del carácter de superioridad, el espíritu “es lo único *verdadero*, lo que en sí todo abarca, de tal modo que todo lo bello sólo es verdaderamente bello en cuanto partícipe de esto superior y producto de lo mismo” (Hegel, 1989, p. 8). Por tal motivo, la belleza natural sólo es un “modo imperfecto, incompleto” (Hegel, 1989, p. 8), ya que lo bello natural carece de determinación porque “ante la belleza natural nos sentimos demasiado inmersos en lo *indeterminado*, carentes de *criterio*” (p. 8). Hegel (1989) invierte la formulación kantiana de que la naturaleza es el modelo del arte al afirmar que “la belleza natural aparece como un reflejo de la belleza perteneciente al espíritu” (p. 8). Adorno (2013) utiliza el término *protoestético* para referirse a esa circunstancia planteada por Hegel en la que lo bello natural aún no se encuentra totalmente dominado por el espíritu.

Para Hegel (1989) existen tres aspectos que hacen que lo bello natural sea inferior a lo bello artístico, pero no sólo inferior, sino también carente de verdad porque “sólo es verdadera y real efectivamente la singularidad concreta, no la universalidad y la particularidad abstractas” (p. 119). En primer lugar, la indeterminación de lo bello natural, Hegel (1989) se vale de algunos ejemplos para explicar esta circunstancia: “la *vida* sólo existe como *viviente singular*; el bien es efectivamente realizado por los hombres *singulares*, y toda verdad es sólo como consciencia *esciente*, como espíritu *que es para sí*” (p. 119). El segundo aspecto es la contingencia, el hecho de que este tipo de belleza se encuentra sujeta a la necesidad de la naturaleza en la que esta sólo es un fin para el ser humano. Por último, la falta de libertad de lo bello natural ya que al ser dependiente se encuentra limitado (Hegel, 1989). La superioridad de lo bello artístico sobre lo bello natural se resume al expresar que “ningún ser natural representa ideales divinos como es capaz de hacerlo el arte” (p. 29).

Para Hegel (1989) la naturaleza en sí no expresa ninguna espiritualidad, el espíritu es un atributo exclusivo del ser humano: “Dios es espíritu, y sólo en el hombre tiene el medio por el que pasa lo divino, la forma del espíritu consciente” (p. 26). Esta circunstancia determina la necesidad del ser humano, como un ser pensante para sí, de producir obras de arte. Distinto ocurre en la naturaleza en la que el espíritu está mediado por “lo inconsciente, sensible y exterior, de valor muy inferior a la consciencia” (Hegel, 1989, p. 26), por tanto, lo bello natural es indeterminado, dependiente y limitado. Esta espiritualidad a través de la cual el ser humano le quita al mundo exterior su extrañeza, elimina la indeterminación, la dependencia y la limitación sólo es posible encontrarla en el terreno del arte:

Sólo entonces es lo verdadero arrancado de su entorno temporal, de su desplegamiento en la serie de las finitudes, y ha conseguido al mismo tiempo una apariencia externa que ya no trasluce la indigencia de la naturaleza y de la prosa, sino un ser-ahí digno de la verdad (Hegel, 1989, p. 126).

Ese ser-ahí al que se refiere Hegel (1989), es la obra de arte como objetividad, porque sólo lo bello artístico “pertenece al ámbito *espiritual* (...) El reino del arte bello es el reino del *espíritu absoluto*” (p. 73) donde el ser humano “reconoce su propio sí mismo” (p. 27).

Objetividad y verdad en la obra de arte

Hegel es la antítesis de Kant en cuanto a que las reflexiones en torno a la belleza de ambos tienen su fundamento en elementos distintos de la experiencia estética. Kant basa su concepto de belleza en los efectos que produce en objeto bello en el sujeto, por el contrario, Hegel, pone el acento en el objeto como manifestación de la idea y del espíritu.

Para Hegel (1989) el sujeto no es libre frente al objeto artístico, esta falta de libertad se da de dos formas, en lo teórico porque el objeto es autónomo, y en lo práctico por el deseo del sujeto y la resistencia del objeto a dicho deseo. Esta relación, al momento de la experiencia estética es una relación dialéctica que se resuelve a través del concepto y que libera al sujeto quien ya no se somete a su deseo, pero también libera al objeto que puede ser para sí mismo sin ser dominado por el sujeto. Pero para ello la actitud del sujeto ante el objeto bello debe ser una actitud de total entrega, de abandono de la subjetividad en pro del objeto, lo que indica una actitud seria porque “en el arte no tenemos que ver con ningún juguete meramente agradable o útil, sino (...) con un despliegue de la verdad” (Hegel, 1989, p. 883). Por eso, a pesar de no tener ninguna utilidad, el arte cumple su “*suprema* tarea cuando se sitúa en la esfera común a la religión y a la filosofía y es solamente un modo de hacer conscientes y expresar lo *divino*” (Hegel, 1989, p. 12).

La particularidad del arte con respecto a la religión o a la filosofía, radica en que el arte representa lo supremo de manera sensible “y con ello lo aproxima al modo de manifestación de la naturaleza, a los sentidos y al sentimiento” (Hegel, 1989, p. 12). Pero debido a que en la obra de arte se encuentra el espíritu, la obra de arte no es sólo apariencia e ilusión, sino que, por el contrario, “le da una realidad efectiva superior” (Hegel, 1989, p. 13) a los fenómenos.

El arte es un momento de la verdad que a través del concepto manifestado en lo sensible es capaz de acoger en sí al espíritu, pero también lo otro, de tal forma que la obra de arte es un momento de reconciliación entre lo subjetivo y lo objetivo, es así como para Hegel (1989) lo bello congregado en lo uno es capaz de “revocar mil particularidades desde su dispersión para concentrarlas en *una* expresión y en *una* figura” (p. 201) haciéndose universal que

manteniéndose en sus “particularizaciones, se trasciende a sí y lo otro a sí, y es de esta manera el poder y la actividad de superar asimismo de nuevo la alienación a que procede” (p. 16).

La obra de arte tiene su origen en el espíritu y es creada por éste, de tal forma que la obra de arte es penetrada por el espíritu manifestado en lo sensible y la apariencia, es decir, la obra de arte sólo es tal en tanto que “originada en el espíritu, pertenece también al terreno del espíritu, ha recibido el bautismo de lo espiritual y sólo representa aquello formado en armonía con el espíritu” (Hegel, 1989, p. 29), así “el espíritu aprehende la finitud misma como lo negativo de sí, y con ello alcanza su infinitud” (p. 79). En Hegel (1989) en la obra de arte se da la reconciliación en del sujeto y del objeto.

Finalidad del arte

A pesar de basar su concepto de belleza en la objetividad de la obra de arte, Hegel (1989) no es indiferente a los efectos que puede llegar a producir lo bello artístico en el sujeto. La obra de arte se encuentra a medio camino entre el pensamiento y la materia: “*todavía* no es pensamiento puro, pero, a pesar de su sensibilidad, *tampoco* ya mero ser-ahí material” (Hegel 1989, p. 36). A pesar de que la obra de arte sea un ser-en-sí, también es un ser-para-otro y produce efectos en el sujeto que contempla la obra de arte, ya sea a través del oído o la vista que son los únicos sentidos que perciben lo sensible del arte, mientras que el olfato, el gusto y el tacto sólo perciben lo agradable que “no es lo bello del arte” (Hegel, 1989, p. 36). Al ser verdad determinada en lo sensible, de nada sirve que la obra de arte como objeto bello no pueda ser apreciada por un sujeto quien es el receptor ideal de esa verdad del espíritu a través de los sentidos.

Al arte nada le humano le puede ser ajeno, por eso su finalidad debe consistir en:

Despertar y avivar los sentimientos, inclinaciones y pasiones latentes *de toda índole*, *colmar* el corazón y dejar que los hombres, cultos o incultos, sientan a través suyo todo lo que el ánimo humano puede albergar, experimentar y producir en lo más íntimo y secreto de sí mismo, todo lo que puede conmover y agitar el pecho humano en sus profundidades y múltiples posibilidades y

aspectos, y entregarse para su goce al sentimiento y a la intuición de lo que en su pensamiento y en la idea tiene el espíritu que alcanzar de esencial y elevado, el esplendor de lo noble, eterno y verdadero; asimismo en hacer concebibles la desgracia y la miseria, el mal y el crimen, en dar a conocer íntimamente todo lo horrible y atroz, así como todo placer y felicidad, y finalmente en permitirle a la fantasía entregarse a los ociosos juegos de la imaginación (Hegel, 1989, p. 42).

Lo bello para Hegel, manifestado en la obra de arte, acoge en sí, a través de la reconciliación del concepto, lo mejor y lo peor del ser humano con el objetivo de sensibilizarlo y adquiriera conocimiento de todo lo humano, no a través de la razón sino a través de la intuición que ofrece el arte. Esto no se traduce en que el arte deba ser moral o fomentarla (Hegel, 1989), “pero una cosa es no hacer de lo moral el fin supremo de la representación, y otra hacerlo de la inmoralidad” (p. 47). Todo esto puede entenderse mejor si se afirma que el objetivo del arte es la verdad, pero no la verdad científica-filosófica o religiosa sino una verdad que expresa todo lo humano y que se manifiesta “en forma de configuración artística sensible” (Hegel, 1989, p. 49).

En lo anterior es posible apreciar que, a pesar de todo, el arte como manifestación de lo bello despierta un interés en el sujeto. Sin embargo, este interés no es un interés por dominar o poseer el objeto a través del cual se vulnera la obra de arte, sino que consiste en un querer saber la verdad que dice la obra de arte, una verdad que a su vez es la verdad del sujeto puesta frente a él en un material sensible para que pueda conocerla y en la que se reconcilia con el objeto a través del concepto que disuelve las particularidades (Hegel, 1989).

Tesis-Antítesis: Concepto

Para finalizar, es necesario comprender que la estética hegeliana surge como antítesis de la estética de Kant, por tal motivo los conceptos de Hegel se dan en oposición a los kantianos. Es así como para Hegel, la belleza sólo se da en el arte que es objetivación del espíritu y, por tanto, una manifestación sensible de la verdad de todo lo humano y que encierra en sí todas las relaciones dialécticas a través del concepto, reconciliando así las oposiciones entre el

objeto y el sujeto liberándolos de sus limitaciones. La belleza es un instante de libertad al reconocer el sujeto en lo otro que es el objeto al espíritu y a sí mismo: esas es su verdad.

1.4. Adorno y la estética moderna

A pesar de que no lo afirme, Adorno se considera a sí mismo el cuarto hito en la historia de la estética. Además, su importancia se encuentra avalada no solamente por sus escritos y sus clases dedicados a la estética pura, por llamarla de alguna manera, sino también por sus escritos dedicados a manifestaciones artísticas concretas como la música y la literatura. Si Platón puede ser considerado el filósofo de la estética clásica greco-romana, Kant el pensador del clasicismo y Hegel el filósofo del romanticismo, la posición de Adorno es la del filósofo crítico de la cultura y del arte occidental de la modernidad, siendo así la voz filosófica de las distintas vanguardias europeas de finales del siglo XIX y del siglo XX.

Justamente en su papel de portavoz filosófico de las vanguardias artísticas, radica la importancia de la estética adorniana, ya que expresa la ruptura que se da en el arte a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX, con respecto a realismo y naturalismo decimonónicos europeos. Lo anterior debido a dos circunstancias: 1) la irrupción de la técnica en los procedimientos de creación artística y 2) un reconocimiento, aunque fuera a modo de condescendiente exotismo poscolonial, de las expresiones culturales y artísticas de los pueblos no europeos, circunstancias que desencadenaron un sinfín de corrientes estéticas que perdura hasta el día de hoy.

Para abordar la estética adorniana, es necesario comprender su método el cual se basa en la dialéctica hegeliana, pero al ser un hegeliano de izquierda “piensa hegelianamente contra Hegel” (Schwarzböck, 2013, p. 15), evitando caer en un sistema formal de lo que denomina despectivamente “deductivismo jurídico” (Adorno, 2013). De tal forma que Adorno aborda la cuestión estética por pares conceptuales como lo son bello/sublime, arte/naturaleza, bello artístico/bello natural, objetivo/subjetivo (Schwarzböck, 2013) y, tal vez su par conceptual más importante Kant/Hegel. Este último par conceptual determina en el fondo la concepción que Adorno tiene sobre la belleza, ya que opone al sujeto trascendental kantiano la

objetivación del Espíritu de Hegel, y al gusto del sujeto una definición objetiva de la belleza. A partir de la oposición Kant/Hegel, y de la dialéctica, Adorno desarrolla su estética.

Naturaleza/Arte

Se puede iniciar la caracterización de la estética de Adorno, atendiendo a la pareja conceptual naturaleza/arte, que a su vez encierra los conceptos antitéticos de belleza natural/belleza artística que ya distinguía Kant. La naturaleza puede ser bella o puede ser sublime “lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma” (Kant, 2010, p. 373). Como se ha visto antes, Hegel expresa su desacuerdo ante lo formulado por Kant y afirma que la belleza sólo se da en la obra artística como objetivación del Espíritu y de la Idea, pero sin desechar del todo a Kant, ya que lo bello natural que se refiere a la forma del objeto indica una limitación, una intervención en la naturaleza misma para hacer de ella algo bello, es decir que es naturaleza dominada por el Espíritu: es arte.

De esta forma, al igual que Hegel, Adorno se inclina por resolver la oposición entre belleza natural y belleza artística en favor de la última, es decir: sólo el arte es bello. Sin embargo, Adorno no sigue en todo a Hegel, ya que mientras Hegel desprecia la naturaleza en tanto no es dominada por el Espíritu, Adorno (2013) permite el retorno de lo natural a través del arte, lo que lo lleva a afirmar que:

Lo bello natural posee un carácter modélico, totalmente específico para lo bello artístico y que por eso no es posible abandonar, en la consideración de lo bello, la idea de lo bello natural, tal como se hizo en la filosofía moderna en su conjunto, porque la concepción de lo bello artístico en sí mismo está íntimamente unida a la de lo bello natural y (...) a la de la naturaleza misma (p. 100).

A través del objeto artístico bello, la naturaleza es dominada por el espíritu, en términos hegelianos, sin embargo, a través de la obra de arte la naturaleza también se libera, adquiere voz, ya que la obra de arte al encontrarse mediada por la naturaleza “le da a la naturaleza

reprimida su derecho” (Adorno, 2013, p. 107). Lo anterior se puede formular de la siguiente forma: el ser humano a través del arte moldea a la naturaleza historizándola, pero al mismo tiempo permite a la naturaleza introducirse en la Historia y alzar su voz hacia el ser humano, permitiéndole, a su vez, percatarse de la belleza natural. Esto es notorio de manera especial en el arte moderno, sobre todo en la música al introducir la disonancia que es “una parte del recuerdo del sufrimiento al que la dominación de la naturaleza (...) expone a la naturaleza, (...) sólo en esta forma, encuentra al fin su voz la naturaleza reprimida” (Adorno, 2013, p. 137).

Adorno (2013) señala que mientras la naturaleza no pudo ser domada fue objeto de temor, lo que dificultaba percibir en ella cualquier clase de belleza. La percepción de lo bello natural sólo se da cuando el ser humano ha logrado dominar en gran medida la naturaleza, ya que “la percepción de lo bello natural como algo inocente, como algo no deformado por los hombres, recién fue posible cuando los hombres no necesitaron más temerle a la naturaleza” (p. 111). En ese momento la naturaleza se convierte en modelo para el arte a través de la mimesis y el arte se transforma, de alguna forma en “reproducción de la naturaleza” (Adorno, 2013, p. 141), entendiendo la reproducción no como imitación de un objeto sino de un momento en que “no existía la diferencia entre sujeto y objeto” (Adorno, 2013, p. 142). Esta experiencia de la reproducción de la naturaleza, determina la forma en que para Adorno se debe abordar la obra de arte, y por esta misma razón atribuye Adorno (2013) el hecho de que algunas teorías de lo bello natural se hubieran nutridas de teorías provenientes del arte.

Ahora, frente a la naturaleza aún no dominada es cuando surge la categoría kantiana de lo sublime, sin embargo, el momento de lo sublime, que Adorno (2013) plantea como perteneciente “objetivamente a la belleza” (p. 114), hace feliz al ser humano al notar que como ser dotado de espíritu es libre y más fuerte que la totalidad de “lo meramente natural (...). Es decir, en (ese) sentimiento de resistencia contra la mera existencia, está contenida, en verdad, la utopía de que la mera existencia no tiene la última palabra” (p. 114). Por tal motivo el arte no puede comprenderse mediante los conceptos de razón o racionalidad, sino que “él es (...) racionalidad en sí misma, sólo que en la forma de su otredad” (Adorno, 2013, p. 62). De esta forma, para Adorno, la experiencia estética requiere una tensión dialéctica

entre el ser humano y la naturaleza, a través de la obra de arte, de tal forma que centrará su teoría estética en la belleza artística, pero sin olvidar el momento dialéctica de la belleza natural, ya que lo bello sólo surge a través de esa tensión.

Objetivo/Subjetivo

Una de las principales críticas de Adorno a la estética kantiana consiste en su pretensión de definir el concepto de belleza con base en los efectos que produce el objeto bello en el sujeto trascendental quien reconoce la belleza con base en el gusto y formula el juicio estético: esto es bello, con su consabida pretensión de universalidad. A esto lo llama Adorno (2013) “subjetivismo trascendental” (p. 43).

Esta estética subjetivista pretende “establecer algo sobre la esencia de la obra de arte en sí misma a partir de las reacciones del receptor, es decir, a partir de los sentimientos que supuestamente provoca una obra de arte en el receptor” (Adorno, 2013, p. 441). Esto se traduce en “convertir al gusto en juez sobre la esencia de la obra de arte” (Adorno, 2013, p. 441). Además, este subjetivismo acarrea consecuencias que entorpecen cualquier comprensión real de la obra de arte, reduciéndola a una simple causa de la pérdida de salud o alteración de los nervios como ironiza Adorno (2013), sacando la obra de su campo estético y llevándola al árido terreno de la moral.

Frente al subjetivismo trascendental de Kant, Adorno opone el concepto de belleza hegeliano de “aparición sensible de la idea” (Hegel, 1989), que se presenta como un concepto objetivo no mediado por los efectos o emociones producidas por el objeto en el sujeto, sino derivado del objeto mismo (Adorno, 2013). Adorno ironiza con respecto al gusto, máximo ejemplo de la belleza como subjetividad, al afirmar que aquellos que afirman que no se puede discutir sobre gustos, porque entre gustos no hay disgustos, son quienes más discuten sobre gustos, de tal forma que:

La persona que dice (...) de una pintura moderna arriesgada o de una obra musical moderna que no las comprende, es decir, la persona que se dispensa de la obligatoriedad del juicio, sea, en general, precisamente quien cree que

con el hecho de no comprender ya ha expresado algo destructivo sobre la cosa no comprendida (p. 57).

Sin embargo, la actitud frente a la obra de arte debe ser una actitud seria y comprometida, ya que en ella aparece la verdad (Adorno, 2013). Por esta misma razón llega Adorno a manifestar que sus reflexiones sobre la estética son de tipo estético-objetivo y “se dirigen a la cosa y no a la relación de las personas individuales respecto de esta cosa” (Adorno, 2013, p. 71).

Adorno apoya su pretensión de objetividad en el concepto de aura que desarrolla Walter Benjamin (2009) y que Adorno (2013) resume como “proximidad de lo lejano” (p. 102). A través del aura se pretende comprender la obra de arte, y esto consiste en comprender “lo que ella dice en sí misma como algo que ella me dice y no como algo que yo meramente proyecto desde adentro, como algo que fuera meramente mío” (Adorno, 2013, p-p. 103-104). La obra de arte sólo se comprende a través de una “libertad para el objeto” (Adorno, 2013, p. 105), un entregarse plenamente a la obra de arte, un olvido de sí mismo por parte del sujeto.

Esta actitud del sujeto frente a la obra de arte es uno de los elementos centrales dentro de la estética adorniana, ya que conlleva al desaburguesamiento del arte y, de paso, del concepto de belleza. Sin embargo, la dignidad de la obra de arte no depende sólo de esa actitud hacia el objeto, sino que también es necesario que la “dignidad de las obras de arte siempre depende de que en ellas mismas viva algo que sea algo más que mero arte” (Adorno, 2013, p. 129).

El desaburguesamiento del arte

La actitud del sujeto trascendente kantiano es la del burgués que espera recibir una satisfacción del objeto artístico como si de una transacción comercial se tratara, el arte no es una simple “diversión dominical” (Adorno, 2013, p. 60). Adorno se rebela contra esta forma de abordar el arte “bajo las categorías de la posesión” (Adorno, 2013, p. 446), simple acumulación de bienes culturales “que se pueden envolver en papel regalo” (Adorno, 2013, p. 446). Esta actitud coincide del burgués coincide con la del esteta quien se acerca a la obra de arte con armadura de tal forma de que la obra de arte no pueda vulnerarlo, el esteta es

inmune al shock que pueda generarle la obra de arte, negándose a la verdadera comprensión de la obra de arte que debe herir al conllevar una actitud crítica y utópica, crítica en cuanto se revela contra la alienación y utópica en cuanto expresa las posibilidades de libertad del ser humano (Adorno, 2013).

Pero en lo anterior también yace un inconveniente para el acercamiento a la obra de arte. El subjetivismo, es decir, la actitud burguesa, se aprovecha de la actitud crítica del arte, esto conlleva a que el arte sea sólo “una reserva natural en la que uno puede dejarse ir, en la que uno todavía puede permitirse sentir algo” (Adorno, 2013, p. 478), permitiendo a su vez a los individuos “experimentar realmente pasiones sin tener que reprimirlas, pero al mismo tiempo sin que estos afectos tengan por eso una consecuencia para la conducta real de los hombres” (Adorno, 2013, p. 479). El arte para el burgués esteta es un simple divertimento sentimental sobre la que puede explayarse al proyectar sus impulsos y sentimientos sobre la obra de arte, en lugar de asumir la actitud objetiva de entregarse a la obra de arte, de oír lo que ella dice por sí misma y no lo que se quiere que diga para ajustarlo a las propias emociones: la oportunidad perfecta para llorar (Adorno, 2013). Cuando el burgués se acerca a una gran obra de arte sólo consume el prestigio de esa obra, mostrando a todos y reafirmando su *buen gusto* (Adorno, 2013).

La actitud exclusivamente subjetivista frente al arte, implica una actitud pasiva, el arte se convierte en algo simplemente contemplativo que no requiere esfuerzo y que, por el contrario, sirve para recobrar fuerzas, así como un día de descanso, esto “traduce hasta cierto punto la separación entre trabajo y descanso” (Adorno, 2013, p. 484), el arte es aquel pequeño intervalo que transcurre entre los días laborables para poder seguir trabajando más y mejor (Adorno, 2013), como si en el fondo el arte no exigiera esfuerzo alguno, aunque requiera en verdad un esfuerzo tan grande como el de aprender el lenguaje de cada tipo de manifestación artística (Adorno, 2013).

Para superar la actitud del burgués esteta sentimental, es necesario abordar la obra de arte desde su objetividad, tratando de comprender a través de la razón, poniendo atención a lo que la obra por sí misma dice, “una actitud cognoscitiva” (Adorno, 2013, p. 482), en otras

palabras: “experimentar el arte significa tanto como conocerlo” (Adorno, 2013, p. 489), aunque este conocimiento no debe ir mediado por el conocimiento del artista y sus circunstancias biográficas sino por la obra de arte misma como objeto en sí (Adorno, 2013). Sin embargo, la actitud que Adorno (2013) exige con respecto a la obra de arte no implica una renuncia de la subjetividad ya que es el primer paso para el acercamiento a la obra de arte, pero no el único, de igual forma tampoco exige una renuncia del gusto como máxima expresión de la subjetividad, sino trascenderlo. Adorno (2013) fue consciente de que los artistas sólo pueden trabajar y decir algo sustancial si “dispone de los medios más progresivos del propio período” (P. 433), así como que para el sujeto moderno que observa el objeto artístico es más fácil comprender las obras de su propia época que las del pasado (Adorno, 2013).

El arte se encuentra separado de la naturaleza, entregado al proceso de ilustración o racionalización, proceso en el que el ser humano se arroja la naturaleza en sacrificio e incluso a sí mismo, por eso el arte se erige como un “intento de hacerle justicia a todo lo que fue sacrificado a este concepto progresivo del dominio de la naturaleza, (...) aunque sea por un instante y sólo de un modo simbólico” (Adorno, 2013, p. 157).

Dado lo anterior, en la obra de arte hay un momento en el que la naturaleza dominada deja salir su voz, pero este dominio de la naturaleza a través de formas distintas al arte, conlleva la alienación del ser humano, es así como frente a las formas de alienación se levanta el arte que “tiene como tarea revertir este proceso” (Adorno, 2013, p. 394) y “dispensarnos de la omnipotencia del mecanismo de una autoconservación a expensas de todo aquello que, fuera de ella, hay en el mundo” (Adorno, 2013, p. 159). Así, las disonancias que liberan a la naturaleza también liberan al individuo alienado:

Lo oscuro, lo shockeante, lo que produce extrañamiento, lo repulsivo, en gran parte, de las formas estéticas de hoy, se relaciona con la amenaza permanente de la catástrofe bajo la cual viven muchos y frente a la cual un arte armónico, un arte que a través de sus formas transfigura meramente la existencia, supondría de antemano un momento de lo impotente y de lo nulo, contra el cual tiene que rebelarse ahora, de la manera más enérgica posible,

precisamente un arte que quiera ser la aparición real de la verdad (Adorno, 2013, p. 135).

Es decir que, para Adorno, el arte, en especial el arte contemporáneo representado en las vanguardias de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX a través de esas disonancias, ha puesto en evidencia aquello que en el arte tradicional era “subcutáneo” (Adorno, 2013, p. 401). Pero el artista no puede desprenderse de la tradición y ser absolutamente libre en su creación ya que, de ser así, esa “libertad no puede participar en algo de lo que tenga que diferenciarse” (Adorno, 2013, p. 408) y en ese orden de ideas, carecería de todo sentido al cual el sujeto debería entregarse. De esta forma, la obra de arte surge como una tensión entre la tradición y su continuación y el rompimiento con la tradición, un arte que nace dentro de las categorías estéticas de la burguesía pero que a su vez las niega y las rebasa.

El arte se convierte en “la voz de la naturaleza no desvirtuada, la voz de la naturaleza aún no estropeada” (Adorno, 2013, p. 478). Por eso para Adorno (2013) todo gran arte es una toma de partido por las víctimas y esto debe ser respetado por el sujeto que se acerca a la obra de arte, en una relación totalmente libre, sin pretender dominar el objeto sino dejándolo ser en su objetividad.

1.5. Chul-Han: la belleza como negatividad

El filósofo surcoreano Byung-Chul Han, es el último hito en el breve repaso sobre la estética que se ha realizado hasta ahora. Han, un coreano que llegó a Alemania tratando de estudiar la poesía del *Sturm und Drang*³, y que frente a la dificultad de aprender el alemán terminó estudiando filosofía ya que se adecuaba a la lentitud de su proceso de aprendizaje de la nueva lengua (Arroyo, 2014). A partir de su estudio de los grandes pensadores de Occidente, ha tratado de repensar las grandes inquietudes del ser humano desde las condiciones históricas del siglo XXI, tratando de desarrollar un pensamiento que pretende ser liberador y en abierta oposición al posmodernismo imperante.

³ El *Sturm und Drang*, traducido como Tormenta y pasión, fue el movimiento que se inició en Alemania con Goethe, posterior a Kant, como rebelión contra el clasicismo y que termina con el romanticismo alemán liderado por Hölderlin, movimiento que se replicaría en toda Europa.

Las reflexiones de Han en torno a la belleza y la estética se encuentran en su libro *La salvación de lo bello*, sin embargo, toda la obra de éste pensador se encuentra minada de pensamientos con respecto a la belleza.

Sé positivo

Han (2016) abre su obra afirmando que “lo pulido, pulcro, liso e impecable es la seña de identidad de la época actual”. Esta seña de identidad también es evidente en la idea que se tiene sobre lo que es hermoso o bello, sin embargo, dicha seña sólo es un síntoma de lo que Han (2016) denomina *la sociedad positiva*, entendida como imperativo social. La sociedad positiva es producto del proceso de ilustración surgido con la modernidad que pretendía iluminar el mundo entero a través de la razón para comprenderlo y poder modificarlo en provecho del ser humano, no obstante, cuando aquello que se comprendía no podía ser modificado o corregido, sólo quedaba la opción de eliminarlo. Así, la sociedad positiva pretende allanar el camino mediante la eliminación de toda resistencia que no pueda ser asimilada, con el propósito de permitir una mayor velocidad al intercambio de capital (Han, 2016).

Todo aquello que quiera sobrevivir o permanecer dentro de la sociedad positiva, debe presentar como características principales una gran “capacidad para amoldarse y (...) falta de resistencia” (Han, 2016, p. 11) frente a dicho imperativo. Lo anterior se manifiesta con la proliferación de dispositivos electrónicos pulimentados y satinados, o a través de los “me gusta” en las distintas redes sociales, fenómenos que evidencian la eliminación de lo negativo como obstáculo para una comunicación más rápida (Han, 2016). Dentro de este contexto nace el arte del “me gusta” (Han, 2016), las obras de arte sólo gustan y ya: son bonitas o agradables, pero no bellas. Para Han (2016) un ejemplo paradigmático del arte del “me gusta” es Jeff Koons, quien realiza esculturas de texturas lisas, brillantes “un arte de las superficies pulidas e impecables y de efecto inmediato” (p. 12) que no debe conmocionar, herir ni asustar al observador y que sólo aspira a producir en el observador de la obra un simple “wow”, no un juicio estético como lo pretendía Kant.

Este arte es un arte de tacto, como simple percepción sensorial, no un arte de con-tacto, entendido como relación profunda con el otro, digno de las pantallas *touch* de los celulares *smart*. No existe una invitación a contemplar sino a la satisfacción inmediata y fetichista del deseo de acceder al objeto artístico: lo inmediato de los sentidos no exige la espera de lo mediado por la razón y la contemplación de la obra (Han, 2016). Han (2016) cita a Koons que afirma que a través de su arte pretende robustecer la confianza del observador en sí mismo, llegando a eliminar “la *alteridad* o la negatividad de lo *distinto* y de lo *extraño*” (p. 16), y, a su vez, llevando al arte el discurso de los *best-seller* del pensamiento positivo.

Incluso lo feo cuando no es eliminado, es despojado de su “negatividad de lo diabólico, de siniestro o de lo terrible, y se lo satina convirtiéndolo en una fórmula de consumo y disfrute” (Han, 2016, p. 19), baste citar el ejemplo de la saga de vampiros *Crepúsculo* donde el vampiro pierde su carga de negatividad como ser que aterroriza, para convertirse en el príncipe azul de la historia. Así, “el mundo de lo pulido es un mundo de hedonismo, un mundo de pura positividad en el que no hay ningún dolor, ninguna herida, ninguna culpa” (Han, 2016, p. 16).

La necesidad de autoafirmarse: ¡*selfie!*

Han (2016) señala que “la estética de lo bello es un fenómeno genuinamente moderno” (p. 29), ya que es en la modernidad cuando lo bello y lo sublime, que eran comprendidos en conjunto, se separan: lo bello entendiéndose como aquello positivo, y lo sublime como lo negativo, distinción cuya principal formulación se puede atribuir a Kant. Según Han (2016), a partir de Kant, lo bello necesita de las capacidades cognitivas del sujeto, pero estas sólo juegan, no trabajan, no producen conocimiento, sin embargo, ese juego sólo es una preparación para el trabajo, de tal forma que, aunque lo bello no produce conocimiento:

Entretiene y mantiene a punto el mecanismo cognoscitivo. En presencia de lo bello el sujeto se agrada a sí mismo. Lo bello es un sentimiento autoerótico. No es un sentimiento de objeto, sino de sujeto. Lo bello no es algo distinto por

lo cual el sujeto se dejara arrebatado. La complacencia por lo bello, es la complacencia del sujeto por sí mismo (Han, 2016, p. 35).

Sin embargo, lo sublime se positiviza nuevamente al reducirlo a razón, entonces “ya no es lo *externo*, ya no es lo *completamente distinto*, sino una forma de expresión *interior* del sujeto” (Han, 2016). Para Han (2016), el sujeto kantiano nunca “pierde la presencia de ánimo” (p. 37), nunca se pone fuera de sí mismo, ni ante lo bello positivo, ni ante lo sublime negativo, sólo un desastre podría sacar de sí al sujeto trascendental kantiano, pero como buen ilustrado que fue Kant, la catástrofe se encuentra por fuera de la razón por tanto no entra dentro de su estética.

El sujeto kantiano se va transformado así, a través de un proceso de adormecimiento, en el sujeto ideal de la sociedad positiva, imperturbable, refugiado en sí mismo, incapaz de abrirse al y lo otro. Este sujeto poco a poco se va vaciando, por eso el sujeto kantiano, devenido en el sujeto de la sociedad positiva, necesita afirmar su existencia, pero no puede autoafirmarse, necesita que dicha afirmación venga de los otros sujetos o de los objetos. “Hoy nada tiene consistencia. Esta inconsistencia repercute también en el yo, desestabilizándolo y volviéndolo inseguro” (Han, 2016, p. 26) y es justo esta inseguridad la que lleva al individuo al *selfie*, que sólo reproduce el vacío del individuo.

Frente a este panorama, para Han (2016) “hoy resulta imposible la *experiencia* de lo bello. Donde se impone abriéndose paso el agrado, el “me gusta”, se paraliza la *experiencia*, la cual no es posible sin negatividad”.

Belleza digital

En el siglo XXI, a la belleza natural no se contraponen la belleza artística ya que la naturaleza se erige como modelo del arte a través de la mimesis, sino la belleza digital. Lo bello digital es el producto de la estética de lo pulido que elimina “la negatividad de lo *distinto*” (Han, 2016). Para Han (2016), lo bello digital es “un espacio que no tolera ninguna extrañeza, ninguna *alteridad*” (p. 41), por esta razón, “gracias a la digitalización total del ser, se alcanza

una humanización total, una *subjetividad absoluta* en la que el sujeto humano ya sólo se topa consigo mismo” (p-p. 41-42).

Las únicas diferencias que se toleran dentro de lo bello digital son aquellas que sean consumibles o aprovechables según el mercado, “la *alteridad* deja paso a la *diversidad*” (Han, 2016, p. 43). Lo bello digital se torna así en la exacerbación del sujeto kantiano que degenera en un narcisismo absoluto y que ya sólo es capaz de mirar su propio ombligo a través de la pantalla digital: a través del *black mirror*⁴.

Al faltar la alteridad se hace imposible establecer un diálogo, lo cual torna en pornográfico cualquier posibilidad de experiencia estética, ya que a lo pornográfico “le falta lo dialógico” (Han, 2016, p. 90). Toda experiencia artística termina siendo sólo un acto masturbatorio en la que el “sujeto narcisista (...) lo percibe todo solo como sombreados de sí mismo” (Han, 2016, p. 90), a través de la cual se pierde todo erotismo. El sujeto se exhibe ante los demás sin narración alguna, sin un sentido más que la exhibición de sí mismo y de sus emociones y afectaciones sin pudor alguno, con el ánimo de ser consumido, esto le da un carácter pornográfico ya que “una identidad personal basada en resultar sexualmente deseable es un producto del capitalismo de consumo” (Han, 2016, p. 71).

Sé negativo

Sin embargo, no sirve de nada culpar al sujeto kantiano, ya que como reconoce Han (2016) este sujeto es “más ascético que hedonista” y contempla más que consume, tampoco se puede culpar al concepto de lo bello positivizado por la actual situación del arte, ya que lo bello y lo sublime tienen un origen común. Frente a esto es necesario tratar de encontrar una solución y para Han (2016) dicha solución consiste en “devolver a lo bello una sublimidad que no quepa interiorizarla, una sublimidad *desubjetivizante*: se trata de revocar la separación entre lo bello y lo sublime”. Es decir: se hace necesario devolver a lo bello su negatividad.

⁴ La serie Black Mirror es una serie de ciencia ficción en la que se muestran los efectos negativos de la tecnología en los individuos y en la sociedad, apelando a diversas circunstancias. Según Charlie Brooker, creador y productor de la serie, esta debe su nombre a que la mayoría de los aparatos electrónicos con pantallas: celulares, tablets, computadores portátiles, televisores, parecen espejos negros (El Espectador, 2018)

Es necesario comprender que el arte siempre se ha sustentado sobre la negatividad, es un elemento esencial: se necesita la herida, la escisión. En esa negatividad “hay *algo* que me conmociona, que me remueve, que me pone en cuestión, de lo que surge la apelación de *tienes que cambiar tu vida*” afirma Han (2016) teniendo presente a Gadamer, contrario al efecto anestésico que produce la positividad.

Para conciliar nuevamente lo bello y lo sublime, Han se vale de la estética de Adorno ya descrita anteriormente. Según Han (2016), para Adorno lo sublime, producido por la naturaleza, encarna la verdadera experiencia estética y deriva no en la “complacencia en la que el sujeto se reconozca a sí mismo, sino la conmoción o la toma de conciencia de su finitud”. Justamente frente a la estética de la complacencia, Han (2016) propone una estética del desastre, aunque el desastre no debe ser necesariamente una catástrofe, ya que también puede ser “polvo blanco arremolinado por una gota de lluvia, una nevada silenciosa en el crepúsculo matinal, el olor de unas rocas en el calor estival, un *acontecimiento* vacío que vacía al yo, lo desinterioriza, lo desubjetiviza, llenándolo así de dicha” (Han, 2016, p-p. 63-64). El desastre radica en que el objeto bello expropie al yo, es decir: “la muerte del sujeto autoerótico que se aferra a sí mismo” (Han, 2016, p. 64).

En este punto hace su intervención el *concepto* hegeliano que “unifica las partes en una totalidad viviente y orgánica” (Han, 2016, p. 75), permitiendo una comunión entre los individuos imbuidos en sí mismos. La belleza al manifestarse como idea y como espíritu objetivado se convierte en verdad y congrega en lo *uno* “mil particularidades” (Han, 2016, p. 75). Por eso el concepto es “congregante, transmisor y reconciliador” (Han, 2016, p. 73) y la verdad se transforma en reconciliación y libertad. Esta reconciliación, el diálogo que se establece entre las partes, conlleva a que al estar en presencia de lo bello el sujeto se retira y deja espacio al otro, lo que constituye un acto ético que deriva en un acto de justicia que Han (2016) define como un estado bello de convivencia.

Así, el sujeto se escuda frente a lo bello que esconde en sí a lo terrible. Lo bello es la manera en que se puede soportar lo insoportable, afirma Han (2016) en clara alusión a Rilke. Retomando la estética adorniana Han (2016) manifiesta que “lo bello está emplazado entre

el desastre y la depresión, entre lo terrible y lo utópico, entre la irrupción de lo distinto y el anquilosamiento en lo igual (p. 66)”. Por eso “el corazón de lo bello está roto” (Han, 2016, p. 66).

Justamente en ese emplazamiento entre opuestos, radica la negatividad que “es la fuerza vivificante de la vida. Constituye la esencia de lo bello. (...) Es a esta negatividad a lo que lo bello tiene que agradecerle su fuerza de seducción” (Han, 2016, p. 67). En el contexto de esta estética del desastre del siglo XXI, Han (2016) lanza una provocación: “*la belleza es enfermedad*” (p. 67), en clara oposición al imperativo de lo positivo, lo sano y lo pulido.

Encubrir, vulnerar, demorarse

Para llevar a cabo la experiencia estética es necesario tener presente que lo bello es ocultamiento, herida y lentitud. Lo bello para Han (2016) debe ocultar algo, no puede haber transparencia ya que “la belleza es necesariamente una *apariencia*. De ella es propia una *opacidad*” (p. 45) que impida su total desvelamiento. Así Han (2016) llega a afirmar que a la belleza “le resulta esencial el encubrimiento. Así es como la belleza no se deja desvestir. Su esencia es la indesvelabilidad” (p. 47).

El hecho de que la belleza sea indesvelable la erotiza, en oposición al exhibicionismo pornográfico. Han (2016) alude a San Agustín que afirmaba que Dios hacía oscuras las Sagradas Escrituras para convertirlas en objeto de deseo: “el *bello vestido* hecho de metáforas erotiza las Escrituras. Es decir, el *revestimiento* es esencial para (...) lo bello” (p. 48).

Sin embargo, no basta sólo con el ocultamiento, la belleza también necesita de la herida. Si nada vulnera al sujeto éste no se percata de su existencia ni de lo que está por fuera de él todo continúa igual y en la sociedad positiva, es decir, “en el *infierno de lo igual* no hay verdad” y “sin herida no hay poesía ni arte” (Han, 2016, p. 54). Han (2016) acude al concepto de *punctum*, que Barthes utiliza aplicándola a la fotografía, para ejemplificar aquello que en la belleza causa la herida en el sujeto. El *punctum* es aquel aspecto del objeto estético que lastima, es lo punzante, es aquello que no se puede nombrar (Barthes, 1998). A su vez, el

punctum no sólo consiste en traumatizar, sino en desvelar, al menos de manera parcial, aquello escondido que se ignoraba o de lo que no se tenía conciencia (Barthes, 1998), pero también es aquello innombrable porque “lo que puedo nombrar no puede realmente punzarme” (Barthes, 1998, p. 100), de tal forma que la belleza siempre remite a una realidad a la que no se puede acceder a través del logos entendido en su doble acepción de palabra y razón.

Pero el *punctum* no siempre se da de manera inmediata. Barthes (1998) refiere con respecto a la fotografía que a veces el *punctum* sólo aparece después, “cuando estando la foto lejos de mi vista, pienso en ella de nuevo” (p. 103). Han (2016) aclara que el *punctum* “se sustrae a la percepción inmediata. Va madurando lentamente en el espacio de la imaginación” (p. 59). Han (2016) equipara lo dicho al reconocimiento platónico, de tal forma que la belleza “acontece donde las cosas están vueltas unas a otras y entablan relaciones. La belleza narra” (p. 102). Y esa narración debe perdurar en el tiempo porque “lo bello no es un brillo momentáneo, sino seguir alumbrando en silencio. Su presencia consiste en este reservarse. (...) Largo y despaciosos es el paso de lo bello” (Han, 2016, p. 103).

De lo anterior se desprende una invitación a demorarse en la belleza olvidándose del deseo y de sí mismo. “Lo bello me desembaraza de mí mismo”, afirma Han (2016, p. 93) y por eso mismo “en presencia de lo bello, el ver *ha llegado a su destino*. Ya no es empujado ni arrastrado hacia adelante” (p. 94). En ese olvido de sí mismo, dándose hacia lo otro a través del objeto bello se cancela el tiempo, resistiéndose a ser simplemente consumido. El tiempo ordinario es abolido en perjuicio del tiempo laboral, pero en beneficio de la fiesta, cuyo tiempo es la eternidad, cesando la imposición capitalista de producir, ya que el descanso sólo es una interrupción del tiempo laboral para retornar al trabajo con más energías y ser más productivo (Han, 2016). Esta demora es lo opuesto a lo efímero de las modas y del consumo: el consumo y la duración son excluyentes entre sí, porque la belleza requiere demora y contemplación y no la conocida advertencia de los alimentos: consúmase una vez abierto. “Ni la necesidad ni la utilidad son categorías de lo bello” (Han, 2016). “Lo bello es lo único que enseña a *demorarse desinteresadamente en algo*” (Han, 2016, p. 79).

Así, Han (2016), invita a asumir lo bello como algo que no se puede conocer totalmente ya que siempre queda algo oculto que se sustrae a la comprensión a través de la razón, pero también como aquello que es herida y a su vez hiere, haciendo al individuo partícipe en la otredad, es decir, abriendo caminos al diálogo hacia eso oculto, porque “la belleza, completamente desacoplada del juicio ético y moral, se entrega a la *inmanencia del consumo*” (p. 88), pero para ello es necesario demorarse, ser paciente, sustraerse a la imposición de que el tiempo es oro. Sólo a través de esta consciencia se puede acceder a la belleza como una verdad vinculante para todos, lo bello es “lo normativo, lo que *da* la medida por excelencia” (Han, 2016). Por eso la belleza es una enfermedad que es verdad y por tanto es algo exclusivo, no frecuente (Han, 2016) y el individuo debe estar atento a encontrarla y reconocerla en los momentos en que se manifieste para disfrutar de ese lujo que es la belleza.

1.6. Una belleza ajena y poco iluminada

Para terminar este primer capítulo dedicado al concepto de belleza, se tratará de dar un concepto de belleza 1) más o menos propio que sintetice los conceptos de belleza estudiados, pero a través del cual se filtran también unos mínimos aportes del autor, 2) más o menos objetivo, en cuanto a que los elementos del concepto belleza no dependen exclusivamente de lo que el sujeto observador determine qué es belleza, pero ésta sí depende de aquél para ser reconocida como tal, y 3) más o menos universal, esto es que sea un concepto válido para cualquier cultura y para cualquier muestra cultural sin que esto signifique que dicho concepto se pueda ajustar a esas diferencias.

El encuentro con la belleza

“Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo” (García Márquez, 2007, p. 9). El inicio de *Cien años de soledad* es un ejemplo de lo que Byung-Chul Han entiende por belleza. La experiencia de conocer el hielo en su niñez es una experiencia tan intensa para el coronel que, a punto de ser fusilado, es lo único que recuerda. A través del conocimiento del hielo, el niño Aureliano conoce un aspecto fascinante de la naturaleza al sentir en medio del calor tropical de Macondo ese vidrio refrescante cuyo exceso también

puede quemar, mostrando así también la faceta terrible de esa atracción exhibida por los gitanos, ese prodigio de la naturaleza que es el hielo, ejemplo domesticado de los helados e inhabitables polos y de los altos nevados, en un mundo donde muchas cosas aún “carecían de nombre” (García Márquez, 2007, p. 9). La alusión al hielo domesticado guarda una estrecha relación con la naturaleza historizada a la que alude Adorno, es decir, una naturaleza tamizada a través del artificio de la cultura. La escena en la que el coronel Aureliano Buendía muchos años después, ante la casi inminencia de la muerte, de repente recuerda cuando en su niñez conoció el hielo, también sirve para ejemplificar aquello que Barthes, hablando sobre la fotografía, entiende por *studium* y por *punctum*.

Así como el coronel Aureliano recuerda su experiencia con el hielo muchos años después, de igual forma el *punctum* sólo se revela después de que se ha dejado de sentir el objeto estético, “va madurando lentamente en el espacio de la imaginación, el cual se despliega al cerrar los ojos. En él se entablan correspondencias secretas entre las cosas” (Han, 2016). Frente a la experiencia trascendental de la muerte inminente se despliega con mucha más fuerza aquella otra experiencia trascendental: el conocimiento del hielo en la niñez, la belleza de ese momento surge para el coronel con tanta fuerza que parece ser que toda su vida se resumiera en ese instante ante el hielo como si fuera su nacimiento al mundo, en oposición a ese otro momento en que se encuentra frente al pelotón de fusilamiento, tal vez por eso parece aferrarse a ese recuerdo con tanta fuerza.

La belleza enmascarada

La belleza se manifiesta domesticada a través de la forma, al igual que hielo domesticado que percibe el niño Aureliano, una experiencia trascendental oculta tras una máscara lo que hay de terrible en ella, haciendo soportable aquello que de otra forma el observador no puede soportar,

Pues lo hermoso no es otra cosa que el comienzo
de lo terrible en un grado que todavía podemos soportar
y si lo admiramos tanto es sólo porque, indiferente,
rehúsa aniquilarnos. Todo ángel es terrible (Rilke, 1999, p. 15).

Los versos de la Primera elegía de las Elegías de Duino expresan esa faceta terrible de la belleza, a la cual no se podría acceder si no tuviera la mediación de la forma. Mediante la forma la belleza se manifiesta ante los sentidos, ya que sólo a través de estos es posible percibirla como lo recuerda Hegel (1989). En un sentido similar lo expresó Baudelaire (1994) en su Himno a la belleza:

Que tú llegues del cielo o el infierno, ¿qué importa?
 Belleza, inmenso monstruo, pavoroso e ingenuo,
 si tu mirar, tu risa, tu pie, me abren las puertas
 de un Infinito que amo y nunca conocí (p. 35).

Se manifiesta, así, la naturaleza ambigua de la belleza, al mismo tiempo infernal y celestial, monstruosa e ingenua, terrible y soportable, pero siempre manifiesta como una puerta hacia lo infinito, en palabras de Baudelaire, es decir, a la trascendencia. De manera paradójica, esta experiencia de la trascendencia sólo es posible a través de los sentidos, es decir: a través de lo inmanente, y puede entenderse, además, como un puente hacia la otredad. Retomando al coronel Aureliano y su recuerdo del hielo, se puede poner en relación por lo dicho por Kafka (1907) a Oskar Pollack en una carta acerca de los libros:

Pienso que sólo debemos leer libros de los que muerden y pinchan. Si el libro que estamos leyendo no nos obliga a despertarnos como un puñetazo en la cara, ¿para qué molestarnos en leerlo? ¿Para qué nos haga felices, como dice tu carta? Cielo santo, ¡seríamos igualmente felices si no tuviéramos ningún libro! Los libros que nos hagan felices podríamos escribirlos nosotros mismos, si no nos quedara otro remedio. Lo que necesitamos son libros que nos golpeen como una desgracia dolorosa, como la muerte de alguien a quien queríamos más que a nosotros mismos, libros que nos hagan sentirnos desterrados a los bosques más remotos, lejos de toda presencia humana, algo semejante al suicidio. Un libro debe ser el hacha que rompa el mar helado dentro de nosotros. Eso es lo que creo.

La belleza se revela con el paso del tiempo, tal y como le ocurre al coronel Aureliano Buendía muchos años frente al pelotón de fusilamiento al recordar la vez que conoció el hielo. Es así como lo expresado por Kafka guarda relación con el *punctum* del que habla Barthes, ya que es el *punctum* aquello que debe romper ese mar helado de indiferencia dentro de los individuos, para abrirse al mundo y todo lo que éste implica, abrirse a la otredad que se encuentra en los otros individuos, pero también en la naturaleza dominada. Por el eso la belleza no es una búsqueda de perfección ya que, si la belleza implica perfección, después de la belleza no hay nada, desdibujando una de las funciones esenciales que cumple la belleza: guiar a los seres humanos “allende el mundo que ya es” (Bauman, 2005, p. 148). Como lo expresa Paul Celan (1999) sobre el poema en su discurso El meridiano, la belleza “quiere ir hacia algo Otro, necesita ese otro, necesita un interlocutor” (p. 506).

La belleza revelada

Dice el mayor exponente del romanticismo español, Gustavo Adolfo Bécquer (1978) en su Rima IV:

No digáis que agotado su tesoro
de asuntos falta enmudeció la lira:
podrá no haber poetas; pero siempre
habrá poesía. (p. 79)

Si se cambia la palabra poesía, por belleza se puede llegar a pensar que la belleza es algo que ha estado desde siempre y que no necesita nada más que ella misma para ser y existir, esto es, para manifestarse. Sin embargo, esto podría refutarse si se entiende “manifestar” según las acepciones que ofrece el DRAE, esto es “declarar, dar a conocer” o “descubrir, poner a la vista”, situaciones que necesariamente implican un sujeto que percibe la belleza, y ante el cual ésta se manifiesta, es decir: a quien se le da a conocer o a quien se le pone a la vista o cualquiera de los otros sentidos. De esta forma se evidencia la necesidad de un sujeto que sea capaz de percibir la belleza y reconocerla (Kant, 2013), pero, igualmente, según se aprecia en los últimos versos de la estrofa citada, se hace necesario un sujeto que revele la belleza, que la haga surgir, que señale el lugar donde esta se encuentra para que otro la pueda percibir.

Por tanto, atendiendo literalmente al poema, no es cierto que pueda haber poetas sin poesía, ya que sólo el poeta podrá hacer poesía y sólo el lector del poema podrá constatar la existencia de la poesía en el poema, de igual forma, sólo el artista puede revelar la belleza mediante la creación y sólo el observador mediante cualquiera de los sentidos puede tener la experiencia del goce estético a través de la belleza y, por tanto, reconocerla una vez es revelada por el artista.

La creación artística, surge en el ser humano de la percepción de un límite, es una forma de explorar aquello que está más allá de él mismo y de su lenguaje: no hay otra forma de asomarse al abismo, llámese *otro* o muerte, por tal razón afirma el novelista Imre Kertész (2010) que “sólo la presencia continua de nuestra muerte nos obliga a una profunda creación artística (p. 98), sólo una herida constante que recuerda la muerte mueve al ser humano a crear belleza, porque “no hay cicatriz, por brutal que parezca / que no encierre belleza” (Bonnett, 2011, p. 9) pero esto también implica que el arte tiende al enmudecimiento (Celan, 1999) y es el enmudecimiento una de las formas más comunes de reaccionar ante la belleza que excede al ser humano. Al mismo tiempo la creación artística se convierte en un esfuerzo por parecerse a Dios, pues, acaso “¿qué hace Dios aparte de crear?” (Kertész, 2010, p. 55).

Lo anterior es válido con respecto a la belleza artística, habrá que ver si es igualmente válido para la belleza natural, con ese objetivo se analizará la última parte del poema *Diálogo de dos extranjeros que toman café en un salón de Berkeley* de William Ospina (2008):

-¿Afirma usted entonces que si no hubiera humanos, el Apolo de Belvedere dejaría de ser bello?

-Sí, señor, eso digo.

-Pues yo pienso otra cosa. Aunque todos muriéramos, y el sueño de la especie se borrara, fuera de nuestras mentes persistiría el mundo, y el mármol, ya invisible, guardaría su belleza.

-Entonces, señor Einstein, usted es mucho más religioso que yo. (p. 263).

Los dos extranjeros que dialogan en el poema son el físico Albert Einstein y el poeta Rabindranath Tagore. Einstein (posible hipóstasis de Ospina) concluye que la belleza, al

igual que en el poema de Bécquer, se basta a sí misma y no necesita de nada externo a ella para existir. Por su parte Tagore, al comienzo del poema expresa que él sólo puede creer en lo que percibe, por tanto, la percepción mediante los sentidos, pero también a través de la razón y la emoción, es aquello que permite al sujeto identificar a la belleza, reconocerla, experimentarla, a su vez que le permite a ésta existir.

Es necesario poner atención a las palabras de Einstein al señalar que el mundo, entendido como planeta Tierra y tal vez como Universo, seguiría existiendo y, con él, la belleza, su belleza, aunque la raza humana desapareciera el mundo. Sin embargo, así como la belleza artística no puede existir sin un creador o revelador y un observador, de igual forma la belleza natural no puede ser percibida sin un observador a quien la naturaleza se le revela y que a su vez descubre la belleza de la naturaleza. Aunque el descubrimiento de la belleza natural no es un descubrimiento casual y espontáneo, mucho menos natural -aunque le otorgue voz a la naturaleza dominada- (Adorno, 2013), lo que se percibe como bello natural no es más que naturaleza historizada, es decir, naturaleza filtrada a través del entramado cultural, de tal forma que la percepción de esta belleza se encuentra mediada por las nociones existentes de la naturaleza como obra de Dios o como manifestación de fuerzas sobrenaturales que se logran domesticar mediante la razón.

No obstante Bécquer y Ospina tienen razón en un punto: en que la realidad objetiva, el mundo entendido como planeta Tierra, como objeto físico en el cual se encuentra la naturaleza, pero también las construcciones humanas, seguiría existiendo independiente del ser humano si éste se extinguiera totalmente de la tierra, pero ciertamente el conjunto de juicios y valores que a través de la historia ha construido el ser humano dejarían de existir, o acaso ¿quién podría al ver las ciudades desiertas y en ruinas, comprender el concepto de espacio público en la democracia o la belleza de la arquitectura? Ciertamente los animales no podrían hacerlo. Basta recordar lo afirmado por Hannah Arendt (1997): la libertad sólo es posible en sociedad y dentro de un marco legal, es decir, el hombre sólo es libre junto a otros hombres, en igual sentido la belleza sólo es belleza entre los hombres que la reconocen y buscan reproducirla.

CAPÍTULO 2. LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos se han convertido en uno de los conceptos esenciales de la modernidad y su origen y desarrollo han venido determinados por las diversas luchas por la dignidad, la libertad y la igualdad humanas. Si bien es posible encontrar antecedentes de estos derechos en los derechos naturales y la ley natural de la que hablaba la escolástica remitiéndose a Aristóteles, su origen data de las revoluciones estadounidense y francesa, con las declaraciones de derechos que se dieron respectivamente en Estados Unidos y Francia. Cuando parecían haberse consolidado, fueron olvidados y relegados durante las dos guerras mundiales en el siglo XX, fueron rescatados y revitalizados mediante la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 por la ONU. A partir de dicha declaración tienen lugar también una proliferación de instrumentos internacionales que comienzan a configurar los diversos sistemas continentales de protección de derechos humanos, además de reconocerse nuevos derechos que en las declaraciones de derechos del siglo XVIII eran inimaginables como son los derechos económicos, sociales y culturales, o el derecho a un ambiente sano.

Sin embargo, hay cuestiones en torno a los derechos humanos que han sido problemáticas, algunas de tipo teórico como ¿qué son realmente los derechos humanos?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿cuál es su fundamento?, y otras de tipo práctico como ¿cómo es posible aplicarlos?, ¿cómo y quién tiene el deber de protegerlos? ¿de qué manera se pueden hacer exigibles y ante quién?, entre otros. Sin embargo, el objetivo del presente capítulo no es dar respuesta a ninguno de esos cuestionamientos sino lograr establecer un concepto de derecho humano y determinar sus características para de esta forma lograr fundamentar el derecho al acceso a la belleza como un derecho humano y su importancia.

Para poder establecer el concepto de derecho humano, primero se revisará el origen de los derechos humanos entendidos como invención de la imaginación humana desde la obra de Lynn Hunt, posición, en apariencia, opuesta al iusnaturalismo, pero que se puede conciliar entendiendo que dicho relato ha sido funcional al desarrollo del ser humano y a la protección de su dignidad. En segundo lugar, se acudirán a la fundamentación iusnaturalista de John Finnis quien a través de su teoría de los bienes básicos reconoce una dimensión espiritual y

metafísica en el ser humano, esencial para poder comprender el derecho al acceso a la belleza. Finalmente, el concepto de derecho humano y sus características serán determinados desde Finnis, complementado por otros autores como Gregorio Peces-Barba, Antonio Pérez Luño, Martín Agudelo y Joaquín Rodríguez-Toubes.

2.1. El cuento de los derechos humanos

Los derechos humanos tienen su origen en el siglo XVIII con las declaraciones de derechos de la revolución estadounidense y francesa y desde un comienzo se les atribuyeron características como ser naturales, inherentes, universales, evidentes y absolutos. Sin embargo, en torno a esas características existen discrepancias y críticas a las cuales se suma el hecho de que los derechos humanos se asienten sobre el concepto conflictivo de naturaleza humana. Para lograr disipar esas brumas, es necesario aclarar un poco de qué forma y en qué contexto surgen los derechos humanos y el discurso que los acompaña y los legitima.

El Génesis, un cuento de ciencia ficción

En su viaje octavo, Ijon Tichy fue enviado como delegado de la Tierra ante la Organización de Planetas Unidos (OPU). Su misión consistía en presentar ante la Asamblea Planetaria los argumentos suficientes para que la Tierra y, por tanto, la humanidad, fuera admitida en la OPU. Para ello, Tichy debía informar sobre los mayores logros de la humanidad a un tarracano⁵ para que este los presentara para evaluación ante la Asamblea, sin embargo, Tichy tuvo dificultades para presentar los logros de la humanidad y sólo pudo narrar logros como la destrucción de Hiroshima o el continuo gasto del presupuesto en armamento para guerras *históricas*. Al ser interrogado sobre la espiritualidad humana, Tichy responde que el hombre es la medida de todas las cosas, finalmente, ante la imposibilidad de encontrar algún logro de la humanidad el tarracano le dice a Tichy que no se preocupe por la presentación (Lem, 2005).

⁵ Los tarracanos son los habitantes del planeta que promovió la candidatura de la Tierra ante la Organización de Planeta Unidos.

Cuando llegó su turno, el tarracano, en defensa de los terrestres, expresó que a pesar de que los humanos fueran unas aberraciones merecían ser representados. Cuando el tarracano terminó su intervención, hubo un debate sobre la correcta clasificación taxonómica de los humanos, discusión que se resolvió con la explicación de un representante erídiano quien comenzó afirmando que la Tierra es uno de los planetas donde no podía manifestarse la vida de manera espontánea y por tanto se encontraba prohibido cualquier intento de provocar vida, ya que la vida podría evolucionar en formas de vida viciosas, física y espiritualmente lisiadas aunque puedan llegar a adquirir un poco de razón, por tanto

Empiezan a buscar en su entorno el motivo de su propia existencia. Y, al no poder hallarlo allí, toman el mal camino de extraviarse en unas creencias construidas del caos y la desesperación. En particular, puesto que desconocen el curso normal de los procesos evolutivos en el Cosmos, consideran tanto su corporalidad, aunque fuera monstruosa, como su manera de infrapensar, como unos fenómenos típicos, normales para todo el Universo (Lem, 2005, p-p. 57-58).

De tal forma que el origen de la vida humana fue un incidente provocado por terceros violando una prohibición. Así lo reveló el representante erídiano al expresar que el creador de la humanidad fueron dos marineros espaciales borrachos llamados Ñor y Zioss, dos tarracanos quienes vertieron “sobre las rocas de un planeta muerto un cubo de impurezas fermentadas” (Lem, 2005, p. 60), impurezas a las que Zioss agregó varios estornudos (Lem, 2005). Así, el relato de ciencia ficción de Lem reduce la creación del ser humano a un incidente malintencionado y a la humanidad como heredera bastarda de unos extraterrestres parranderos.

El cuento de Stanislaw Lem (2005) es la antítesis del relato bíblico en el cual el ser humano es *imago dei*, esto es: hecho a imagen y semejanza de un dios infinitamente bondadoso y misericordioso, absoluto, todopoderoso y perfecto que en su infinito amor lo ha creado y lo ha elegido como su favorito en un universo infinito lleno de innumerables planetas donde podría haber otros “elegidos”. El ser humano, angustiado al encontrarse abandonado en el mundo sin un motivo aparente, al descubrirse pensante y hablante fabrica un relato a su

medida, es así como el relato bíblico ha permitido al ser humano explicar y dar sentido a su particular existencia, es el relato sobre el que se construye la civilización occidental y ha puesto al ser humano en el centro de la creación como amo y señor del mundo, representante en la Tierra de un Dios creado por el mismo hombre (*imago homine*) cuyo nombre real es Lenguaje (Agamben, 2010). El discurso de los derechos humanos es un capítulo de ese relato.

Los siguientes derechos son producto de la ficción...

La historiadora Lynn Hunt (2009) propone que el discurso de los derechos humanos es una invención humana. La proclamación de los derechos humanos como evidentes en las diversas declaraciones de derechos, llevan a Hunt (2009) a preguntarse, si son evidentes ¿por qué fue necesario proclamarlos, y por qué sólo se proclamaron en un momento histórico determinado? Estos derechos que, además de evidentes, se consideran naturales en cuanto son inherentes a la naturaleza humana, universales ya que son los mismos en todas las épocas históricas y en todos los rincones del mundo, e iguales porque son los mismos para todos los seres humanos por su condición de humanos, sólo tienen sentido para el hombre agrupado en un cuerpo social y político, no para el ser humano aislado en naturaleza, ya que son los “derechos de los seres humanos en relación con sus semejantes” (Hunt, 2009, p. 19). Por esta razón, estos derechos, a pesar de ser llamados *sagrados*, dependen de su garantía en la política secular que “requieren la participación activa de quienes los poseen” (Hunt, 2009, p. 20).

Hunt (2009) explica el proceso a través del cual los derechos humanos se hacen evidentes a través de la emocionalidad humana, ya que estos derechos poseen un “atractivo emocional” (p. 25). Justamente esa emocionalidad ha hecho que los derechos humanos sean reducidos a “una retórica de los derechos humanos” (Peces-Barba, 2014, p. 22) que como Atienza (2012) afirma “tiene (...) una fuerte carga emotiva” (p. 221) que incluso ha llevado a su abuso y a una inflación de los catálogos de derechos (Rodríguez-Toubes, 1995). Sin embargo, ese elemento emocional fue esencial en el surgimiento y desarrollo de los derechos humanos, así lo afirma Hunt (2009) citando al ilustrado Diderot para quien los derechos humanos requerían un “sentimiento interior” que debía ser compartido por todos.

“Para tener derechos humanos, las personas debían ser percibidas como individuos distintos unos de otros y capaces de formular juicios morales independientes” (Hunt, 2009, p. 26), y esta percepción se comienza a dar con la modernidad y su consabido cambio del teocentrismo medieval al antropocentrismo del renacimiento. Esto a su vez implicó el abandono del orden medieval que encontraba en Dios a su elemento unificador como un continente en el cual todo lo contenido cobraba sentido, para ser sustituido por el individuo y el sujeto como nuevo elemento unificador de toda la realidad, pero ya no como un continente sino como un nudo en el que confluyen todos los hilos de la trama de la realidad, dando lugar a un mundo a la medida del sujeto mayor de edad que era el hombre moderno. Sin embargo, esta individuación no podía llegar al extremo de poner al ser humano como un ser totalmente aislado en abstracto, ya que era necesario que el individuo entrara en una comunidad política, y esto sólo era posible estableciendo “lazos de empatía con los demás” (Hunt, 2009, p. 26) individuos.

Es así como, para que los derechos humanos comenzaran a tener un lugar en el imaginario de la modernidad, fue necesaria esa emocionalidad que se da a través de la empatía imaginada, entendida no como inventada, “sino en el (sentido) de que la empatía requiere un acto de fe, de imaginación, para asumir que otra persona es igual que tú” (Hunt, 2009, p. 31). Lo anterior se ve complementado del ser humano que al reconocerse a sí mismo con individuo diferenciado de los otros, pero que a su vez reconoce su igualdad con los otros, necesita también ser reconocido como diferente y como igual por los otros, en palabras de Papacchini (2012): “la necesidad imperiosa de la mirada de otro sujeto racional que lo reconozca” (p. 17). Para comprender la necesidad del otro en la construcción de la propia imagen del ser humano vale citar nuevamente a Papacchini (2012)

La presencia del otro resulta indispensable para que el individuo logre configurar y afianzar su propia imagen, puesto que el yo se constituye y define por medio de los procesos de identificación y diferenciación con la imagen del otro. Así como la carencia de medios para satisfacer las necesidades biológicas de supervivencia significaría la muerte física del organismo, la carencia de reconocimiento afectaría seriamente la dimensión simbólica del ser humano como sujeto de libertad (p-p. 17-18).

A la consolidación de la empatía imaginada contribuyeron las crónicas sobre torturas y las novelas que “reforzaban el concepto de comunidad basada en individuos empáticos y autónomos que podían relacionarse más allá de sus familias inmediatas, sus filiaciones religiosas o incluso sus naciones por medio de valores universales mayores” (Hunt, 2009, p. 31). De esta forma, para Hunt, estos relatos, especialmente las novelas, contribuyen a producir en el ser humano moderno unas nuevas formas de percibir su entorno ya que el conocimiento no se encuentra en Dios sino en el sujeto que conoce al mundo como objeto, de percibirse a sí mismo, al reconocerse a sí mismo, no sólo psicológicamente, sino al apropiarse también de su cuerpo⁶, y, finalmente, de percibir a los otros como iguales no sólo por ser *imago dei*, sino por compartir una igual naturaleza y un mismo estado de indigencia hermanados en el dolor (Agudelo Ramírez, 2011), lo que a su vez propicia la aparición de nuevos conceptos como lo son los derechos humanos, una nueva sensibilidad hizo que los derechos humanos fueran evidentes (Hunt, 2009).

Hunt (2009) muestra la importancia que tuvo la literatura, es decir, la ficción, en el aprendizaje de una nueva forma de sentir⁷. A través de las novelas las personas podían identificarse con “personajes corrientes que parecían dramáticamente presentes y conocidos, aunque en esencia fueran ficticios” (p. 58). Así, esos relatos de ficción que son las novelas ayudaron a crear las condiciones psicológicas necesarias para el surgimiento-descubrimiento-creación de ese relato que es el discurso de los derechos humanos que, al mejor estilo del Quijote, de ser una ficción fue asentándose en la realidad, modificándola y enriqueciéndola. Rorty (1998) hace énfasis en la importancia de “la lectura de historias tristes y sentimentales” (p. 123) más que en la razón y en el conocimiento moral para el surgimiento de los derechos humanos.

No obstante, lo anterior no explica por qué, a pesar de hacerse evidentes los derechos humanos, fue necesario declararlos. Hunt (2009) responde al cuestionamiento señalando que

⁶ Para una comprensión del cambio del papel que jugó el cuerpo en la modernidad véase Vigilar y castigar de Michel Foucault.

⁷ Cabe resaltar que Don Quijote de la Mancha, cuya primera parte se publicó en 1605, inaugura la modernidad y fue el modelo a seguir por toda la novelística posterior, especialmente en Inglaterra con autores como Laurence Sterne, Henry Fielding y Samuel Richardson.

“una manifestación pública y formal confirma los cambios que se han producido en las actitudes subyacentes” (p. 115). Cambios que se habían ido produciendo desde formulación del ser humano como medida de la realidad y asumió que tenía derechos naturales previos al cuerpo social y político, de tal forma que no pueden ser creados por ningún estado, sino que deben ser reconocidos, pero es el reconocimiento de los derechos el que permite “neutralizar su violación” (Nino, 1989, p. 24), de esta forma, los derechos humanos tienen una doble naturaleza: naturales o morales y jurídicos.

Desde esta perspectiva, los derechos humanos son “uno de los más grandes inventos de nuestra civilización” (Nino, 1989, p 1), una invención colectiva del siglo XVIII con base en las tesis sobre el derecho natural que se remontan hasta Aristóteles, pasando por la escolástica medieval hasta culminar en las declaraciones de derechos, una invención colectiva propiciada por una nueva sensibilidad producida por la ficción. El relato de los derechos humanos recobra su comprensión desde la empatía ante el dolor de los demás después de las dos guerras mundiales y la experiencia de los campos de concentración alemanes y los gulag soviéticos, llegado al punto de revitalizarlos a través de la Declaración Universal de los Derechos de la ONU en 1948 que retoma las tesis iusnaturalistas al respecto. Hoy en día la expresión derechos humanos goza de un prestigio indudable y constantemente se promueve su protección, sin embargo, “aunque las formas modernas de comunicación han ampliado los medios de sentir empatía por los demás, no han podido asegurar que los seres humanos actúen basándose en esa afinidad” (Hunt, 2009, p. 216).

2.2. Los derechos humanos y su defensa desde el iusnaturalismo

El discurso de los derechos humanos tiene sus antecedentes en Aristóteles y posteriormente en Santo Tomás de Aquino y la Escuela de Sevilla, entre quienes se encuentran Fray Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria (Beuchot, 2008) (Agudelo Ramírez, 2011), dentro del marco de una concepción iusnaturalista que Agudelo Ramírez (2011) denomina concepción clásica. Sin embargo, este discurso, tal y como se entiende hoy en día, se consolida en el marco del iusnaturalismo racional en el ámbito de lo jurídico y del liberalismo desde lo político, ideas promovidas por pensadores como John Locke y Jean Jacques Rousseau y que

tienen su primer clímax en las revoluciones americana, con la Declaración de Derechos de Virginia, y francesa, con su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, documentos que resumen todas las características de los derechos humanos desde el iusnaturalismo como se ve a continuación: “Todos los hombres son, por naturaleza, igualmente libres e independientes y poseen derechos inherentes que no les pueden ser arrebatados al entrar el estado de sociedad” (Pueblo de Virginia, 1776), además, el objetivo de estos derechos es “la búsqueda y la obtención de la felicidad y la seguridad”⁸ (Pueblo de Virginia, 1776). Por su parte la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadanos, reza considera que los hombres poseen derechos naturales, inalienables y sagrados (Representantes del Pueblo Francés, 1789). El paso de la concepción clásica a la racionalista, que para Bobbio (2009) coinciden con una teoría del derecho natural y una teoría de los derechos naturales respectivamente, se da en el marco del iusnaturalismo.

El nacimiento de los derechos humanos dentro del contexto del iusnaturalismo es un “hecho innegable” (Massini, 1994, p. 90), de tal forma que se hace necesario comprender qué es el iusnaturalismo y cómo se pueden explicar los derechos humanos desde esa forma de comprender el derecho. Por lo anterior se desechan las otras alternativas de fundamentación de los derechos humanos, ya que querer comprender estos derechos desde otras alternativas sería como querer comprender el comportamiento de un pez por fuera del agua a costa de su muerte.

En líneas generales, desde el iusnaturalismo los derechos humanos se identifican “con unas existencias previas, correspondientes a un estado de naturaleza previas al proceso de positivación” (Agudelo Ramírez, 2011, p. 63), son naturales ya que son objetivos y se pueden conocer a través de la razón (Rodríguez-Toubes, 1995), se encuentran en relación con todas las dimensiones del ser humano y tienen su fundamento en la naturaleza humana, de tal forma que los estados no crean los derechos humanos mediante instrumentos jurídicos, sino que se reconocen y se declaran (Agudelo Ramírez, 2011). A continuación, se esbozará, brevemente,

⁸ Las citas textuales de la Declaración de Derechos del Estado de Virginia son traducciones del autor del presente trabajo.

qué es el iusnaturalismo determinando algunas de sus características esenciales desde dos distintas concepciones.

Dos concepciones del iusnaturalismo

Suele hablarse de iusnaturalismo, sin embargo, se les da este nombre a distintas cosas ya que se olvidan los diversos matices que existen al interior de esta manera de entender el derecho, por eso Mauricio Beuchot (2008) se refiere al iusnaturalismo como una “noción jabonosa y ambigua” (p. 29). Pérez Luño (1993), por su parte, define el iusnaturalismo como “una teoría jurídica *dualista* (que) distingue dos sistemas normativos” (p. 183), un derecho natural entendido como conjunto de valores previos al derecho positivo que lo legitima, y un derecho positivo “puesto o impuesto con fuerza vinculante por quien ejerce el poder en la sociedad” (p. 183), así, el iusnaturalismo se opone al monismo del positivismo que reduce el derecho a la legalidad positiva (Pérez Luño, 1993) Pérez Luño (1993) distingue también entre un iusnaturalismo ontológico y dogmático basado en un orden objetivo y metafísico, y otro iusnaturalismo deontológico y crítico que establece criterios para determinar lo justo o injusto del derecho positivo sin negar su juridicidad, este último es la opción de Pérez Luño.

A pesar de la variedad existente en esta corriente jurídica, es posible establecer dos formas de comprender el iusnaturalismo: una clásica y una racionalista (Agudelo Ramírez, 2011). Pero antes de avanzar es necesario mencionar una serie de características comunes a las dos concepciones mencionadas. Según Manuel Atienza (2012) estas características son: 1) lo justo se corresponde con unos principios naturales cognoscibles, 2) esos principios son verdaderos y 3) tales principios son inmutables y universales. Tales características son compartidas por autores como Rodríguez-Toubes (1995), que considera al iusnaturalismo como una doctrina ético-jurídica y por Massini (1994) para quien todas las variantes del iusnaturalismo confluyen en sostener “*un principio suprapositivo jurídico, en el que se fundan racionalmente ciertas normas o derechos*” (p. 88).

Igualmente, es de resaltar que generalmente, las diversas teorías iusnaturalistas manejan conceptos fundamentales como ley natural, derechos naturales y naturaleza humana. Es así

como por ley natural puede entenderse como un conjunto de “principios morales universales o exigencias” (Agudelo Ramírez, 2011, p. 125), que según Maritain (1983) presenta tres elementos: 1) uno ontológico en cuanto se relaciona con la esencia humana, 2) otro gnoseológico en tanto es cognoscible mediante la razón humana a pesar de las posibles dificultades y mediante la revelación divina en el Decálogo, su conocimiento le confiere a la ley natural fuerza de ley al ser positivizado y 3). Se ve que, en la concepción clásica del iusnaturalismo, la ley natural funciona como parámetro objetivo del derecho positivo y fuente de obligaciones más que de derechos, teniendo como base la naturaleza humana - frecuentemente asociada a la imagen de Dios- que atribuye al ser humano racionalidad como elemento distintivo de las otras especies animales. En palabras de Agudelo Ramírez (2011), la ley natural permite al ser humano “vivir conforme a su naturaleza” (p. 125), sin embargo, esta ley no coincide con una ley biológica que lleve al ser humano a actuar instintivamente. Una vez establecidos lo que tienen en común las dos concepciones del iusnaturalismo, se determinará en qué se diferencian.

Desde el iusnaturalismo clásico o realista, como también le llaman algunos, “el derecho surge de un orden objetivo natural” (Agudelo Ramírez, 2011, p. 67) identificado con la ley natural y de la cual derivan los derechos humanos entendidos como “prerrogativas vinculadas a la naturaleza humana, sin que puedan asociarse a la voluntad de la persona” (Agudelo Ramírez, 2011, p. 67), pero esas prerrogativas implican también una contraprestación entendida como deberes por parte de la persona. Como lo expresa Beuchot (2008) sobre Santo Tomás, a quien le interesa “salvaguardar la prioridad del bien común sin dejar de lado el bien de los individuos. Pero tiene que evitarse el individualismo, en el que vemos que sea caído en la modernidad” (p. 55).

El iusnaturalismo clásico funda los derechos humanos en la naturaleza humana, que Santo Tomás (s.f.), citando a Damasceno define como *imago dei*: “el hombre se dice a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa “un ser intelectual con libre albedrío y potestad propia” (p. 99). El uso de la razón y el libre albedrío hacen que el ser humano tenga dominio de sus actos, de tal forma que sólo pueden llamarse humanas a “aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño” (Santo Tomás, s.f., p. 101) y que provengan de una “voluntad

deliberada” (p. 101). Se ve que de esa naturaleza humana deriva una exigencia de ajustar la conducta del ser humano a los parámetros de la ley natural para que así, haga justicia a su dignidad de ser hecho a imagen y semejanza de Dios.

Por su parte, el iusnaturalismo racionalista ha tenido una mayor influencia del protestantismo anglosajón, razón por la cual se basa en una “comprensión individualista de la libertad” (Agudelo Ramírez, 2011, p. 64) al afirmar que el individuo es anterior a la sociedad, pero atendiendo, al igual que la concepción clásica, a la naturaleza humana. A partir de esta concepción individualista, el acento es puesto en los derechos más que en los deberes del individuo frente a la sociedad y, por tanto, “los derechos humanos, en esta perspectiva, son ilimitados en su contenido” (Agudelo Ramírez, 2011, p. 66). Siendo así, los derechos estarán determinados por el simple deseo humano, al ser inherente a la naturaleza humana, de tal forma que el catálogo de derechos podría ampliarse constantemente teniendo como único fundamento la voluntad y deseo de los individuos (Agudelo Ramírez, 2011), posición compartida por autores como Massini (1994) o Maritain (1983) “Esta filosofía de los derechos acaba, por lo demás, después de Rousseau y Kant, por tratar al individuo como un dios y hacer de todos los derechos que se le atribuyen los derechos absolutos e ilimitados de un dios” (p. 100).

El paso de la concepción clásica hacia la concepción racionalista, implica una oposición de un entendimiento individualista de la sociedad y del Estado frente una concepción orgánica que entiende la sociedad como un todo por encima de las partes (Bobbio, 2009). De esta forma “el individuo tiene valor por sí mismo, y después viene el Estado y no viceversa; el Estado es creado por el individuo y no el individuo por el Estado” (Bobbio, 2009, p. 516), por tanto, el individuo debe contar con los medios y las garantías suficientes para poder satisfacer sus necesidades y alcanzar sus fines (Bobbio, 2009).

El discurso de los derechos humanos fundamentado en el iusnaturalismo, a pesar de que ha jugado un papel importante al momento de limitar el poder estatal como reconoce Bobbio (2009), ha recibido fuertes críticas, sobre todo después de que esa forma de entender los

derechos humanos no evitará la catástrofe de la segunda guerra mundial. Tales críticas han provenído, de autores como Hannah Arendt, Richard Rorty y el mismo Norberto Bobbio.

Una fundamentación de los derechos humanos desde el iusnaturalismo tiene como características el ser absoluta y, especialmente, trascendente, “en el sentido de que la dignidad que corresponde a la persona humana se vincula con su grado de participación en el ser, es decir, en una realidad trascendente a la conciencia humana” (Massini, 1994, p. 121)

Críticas al iusnaturalismo

Como se ha dicho, el iusnaturalismo ha sido blanco de críticas por parte de diversos sectores en cuanto a la fundamentación que ofrece a los derechos humanos. A continuación, se expondrán algunas de esas críticas. Vale la pena resaltar que incluso el mismo concepto de derechos humanos ha sido duramente atacado desde sus comienzos, aunque no son de recibo para efectos del presente trabajo. Las críticas contra el iusnaturalismo se dirigen, especialmente, contra tres tesis: 1) contra el concepto de naturaleza humana, 2) contra la universalidad e inmutabilidad de la ley natural como conjunto, y 3) contra la formulación de un deber ser a partir del ser (falacia naturalista).

Se puede comenzar por la crítica contra el concepto de naturaleza humana, como bien afirma Atienza (2012), este es un concepto equívoco que al parecer designa cosas distintas, además de que no existen instrumentos que permitan llegar a un conocimiento de lo que es la naturaleza humana, una posición bastante escéptica. De la equivocidad del término naturaleza humana, esta puede entenderse como 1) como creación de Dios y el derecho natural como revelación divina, 2) como *cosmos*, esto es, un orden regulado por leyes que rigen en el mundo físico de tal forma que la ley natural viene dada por los instintos y necesidades del ser humano, 3) como razón y cualidad propia del ser humano que le permite darse sus normas con base en su libertad (Pérez Luño, 1993). Esta posición escéptica es compartida por Hannah Arendt (2012), para quien asume que la cuestión de la naturaleza humana carece de respuesta, ya que el conocimiento de esta naturaleza sólo podría adquirirlo un dios, además el concepto de naturaleza humana se hace sospechoso ya que termina remitiéndose siempre a una entidad

superhumana como un dios (Arendt, 2012). Para salir de la posible aporía que es la naturaleza humana, Arendt (2012) establece una diferencia entre naturaleza humana y condición humana, renunciando a definir la naturaleza humana, en pro del concepto de condición humana, entendido como “la suma total de actividades y capacidades que corresponden” (p. 37) que, a diferencia del concepto de naturaleza humana, no pretende ni puede llegar a explicar lo que es el ser humano.

Por otra parte, el concepto de naturaleza humana establece una igualdad artificial en el ser humano y niega las diferencias racionales (MacKinnon, 1998). Esta igualación de la naturaleza humana como si fuera una *tabula rasa* la explica MacKinnon (1998) a través de la experiencia nazi, donde para sobrevivir era necesario no manifestar las diferencias propias e incompatibles con la igualdad admitida, esto es, “en lugar de criticar la concepción que te mata porque eres diferente, se trata de luchar para ser reconocido como igual y convertirse en igual porque así sobrevivirás” (p. 109), así para MacKinnon (1998) la igualdad de la Ilustración es la misma igualdad de los nazis, de tal forma que para poder tener derechos humanos siempre es necesario ser algo distinto a un ser humano (Arendt, 2004). De manera complementaria Rorty (1998), afirma como es común a los serbios, moralistas, Thomas Jefferson y musulmanes negros el considerarse a sí mismos como paradigmas de humanidad “pero quienes son muy diferentes a nosotros en su comportamiento o en sus costumbres son casos fronterizos” (p. 118) que limitan con la animalidad, de tal forma que siempre habrá un *nosotros* que limita al ser humano de *los otros*. Por lo anterior, para Bobbio (2008) esa pretensión de fundamentar de manera absoluta los derechos humanos en una naturaleza humana, no es más que una ilusión.

Para refutar esta crítica John Stuart Mill, citado por Hunt (2009) con respecto a la naturaleza femenina afirma que esta “es un producto eminentemente artificial” (p. 194). Todo discurso sobre la naturaleza es un discurso social” (MacKinnon, 1998, p. 104). Massini (1994) defiende la noción de naturaleza humana, entendiéndola como “un modo de ser común a todos los seres humanos” (p. 137). De la enumeración que realiza Massini (1994) sobre las características del ser humano se destacan la autoconciencia, los sentimientos, las emociones,

la capacidad de abstracción y razonamiento, la libertad de elección, la cultura y, sobre todo, la sensibilidad estética, relacionada “con la fascinación y atracción hacia la belleza” (p. 139). En lugar de querer saber qué y cuál es la naturaleza humana, se debería plantear qué se puede hacer del ser humano ya que “tendemos a pensar de nosotros mismos como animales flexibles, proteicos, que se dan su propia forma, más que como animales racionales o crueles” (Rorty, 1998, p. 120). La posición de Rorty, podría complementarse con lo manifestado por Chomsky (2007) quien reconoce los condicionamientos humanos sin restarle importancia, ya que permite al ser humano aspirar a ciertos imposibles para por lo menos alcanzar objetivos posibles, de tal forma que imaginar una naturaleza humana utópica que pone en el centro su dignidad, permitiría al ser humano desarrollar de la mejor forma sus capacidades porque el ser humano no posee sólo una dignidad ontológica sino también en su actividad “libremente ordenada al logro de su perfección propia y los bienes en cuya posesión o participación esa perfección consiste” (Massini, 1994, p. 108) porque la naturaleza humana no es algo estático ni definitivo sino un proceso de perfeccionamiento, “no es sólo (...) una calidad que ya se tiene, sino también (...) algo que debe ser desarrollado o actualizado” (Massini, 1994, p. 87). De esta forma, la naturaleza humana es siempre una aspiración, aunque siempre sujeta a la condición humana, aquello que el ser humano crea ser, ya que si existe alguna igualdad o semejanza natural entre los seres humanos esta se debe al “hecho de que cada ser humano lleva consigo la figura del otro” (Lyotard, 1998, p. 137).

La segunda crítica, dirigida contra la universalidad e inmutabilidad de la ley natural, consiste en afirmar que es una ley desconectada de la historia. Esta crítica centra su ataque en el hecho de que al creer que la ley natural es un orden objetivo e inmutable no podría ajustarse a las nuevas necesidades del ser humano al tiempo que va cambiando la sociedad, ya que es necesario recordar que la ley natural deriva de una naturaleza humana, aparentemente eterna e inmutable. Por otro flanco ataca Bobbio (2008), ya que afirma que si los derechos humanos fueran realmente universales no serían variables lo que se deja ver en la diversidad de catálogos de los derechos humanos, ni heterogéneos, es decir, no existirían diversas generaciones de derechos humanos.

Para responder a la segunda crítica, Papacchini (2012) propone el ejemplo de la cultura griega en la cual nunca se habría pensado en un derecho al trabajo, ya que la labor y el trabajo como lo propone Arendt (2012) eran actividades deshonrosas e indignas de un ser humano libre porque lo iguala con los animales, en oposición a la acción como actividad política, es decir: pública, que permite al ser humano el ejercicio de su mayor elemento distintivo de los animales: el *logos*, el discurso, la poesía, la política. Frente a lo dicho Papacchini (2012) plantea que en el plano de los derechos humanos sólo se podría atribuir a los griegos “la reivindicación de un derecho al ocio creativo, al goce artístico y a la actividad filosófica y política” (p. 46). Con base en el ejemplo es básico comprender que las necesidades fundamentales no son las mismas en cada época.

De esta forma, es posible ver que, si bien la ley natural se entiende como universal y objetiva, Pérez Luño (1993) se remite a los iusnaturalistas españoles para quienes el derecho natural a pesar de ser un conjunto de principios universales e inmutables, puede ser adaptado a las circunstancias históricas, de otra forma no se podría explicar el porqué de las distintas generaciones de derechos humanos, ya que como plantea Heller (1998) con respecto a Kant: “el imperativo categórico de Kant es universalista, pero sus casos de prueba son concretos” (p. 147). Por esta razón, los derechos humanos entendidos como derivados de la ley natural, son historicistas en su forma ya que el catálogo de derechos humanos nunca es cerrado ni acabado al depender de la forma en que se imagina el ser humano a sí mismo, es decir: de la naturaleza humana, porque “una sociedad libre y democrática deberá mostrarse siempre sensible y abierta a la aparición de nuevas necesidades, que fundamenten nuevos derechos” (Pérez Luño, 1993, p. 188).

Siendo así, si bien los derechos humanos como producto de la ley natural aspiran a una utopía actuando como categoría reivindicativa y legitimadora del derecho, sólo mediante su reconocimiento de los ordenamientos jurídicos adquieren rasgos humanos concretos (Pérez Luño, 1993). Por tanto, siempre existe la posibilidad de actualizar los catálogos de derechos humanos porque el reconocimiento de derechos previos a un consenso no impide la adopción de nuevos derechos (Rodríguez-Toubes, 1995) y es a ese hecho al que se refiere el iusnaturalismo al afirmar que la razón humana va descubriendo o creando los derechos de

acuerdo a las necesidades históricas, derechos que después serán reconocidos por la comunidad internacional y los diversos estados en sus ordenamientos jurídicos.

Pérez Luño (1993) también propone que la ley natural ha tenido una función histórica ya que enseñó “a los hombres a vivir en la sociedad y en el Estado según una ley que no sea el producto de la fuerza o del arbitrio sino de aquella facultad que hace del hombre un ser humano: la razón” (p. 186). Frente a esta afirmación de la racionalidad de la naturaleza humana y la ley natural, se levantan críticas como el hecho de que los nazis sabían que muchos judíos eran “talentosos e ilustrados, pero dicho conocimiento sólo aumentó el placer de apalearlos” (Rorty, 1998, p. 128). Lo dicho por Rorty deriva en afirmar que, a pesar, de que a través de la historia el conocimiento moral de la humanidad ha aumentado, este no ha sido suficiente para que sean disfrutados, promovidos, respetados y protegidos debidamente. De esta cuestión de conocimiento surge una tercera crítica: la denominada falacia naturalista, consistente en derivar de premisas del ser conclusiones del deber ser.

La crítica de la falacia naturalista establece que derivar los derechos humanos entendidos como enunciados de deber ser de una naturaleza humana, es decir, de lo que *es* el ser humano no es posible, y frente a la posibilidad de conocerlos se opone una acusación de subjetivismo disfrazado de objetividad (Rodríguez-Toubes, 1995) y una pretensión de fundamento absoluto que es imposible (Bobbio, 2008). En resumen, no es posible derivar un conocimiento moral de lo que es el ser humano. Por otra parte, afirma Rorty (1998) que si incluso tal conocimiento existiera no ha sido importante para el desarrollo de los derechos humanos ya que han sido más importantes los sentimientos

A esta tercera crítica se puede responder que la naturaleza humana es una aspiración más que una realidad del ser, de tal forma que derivar una ley natural y, por consiguiente, unos derechos naturales (humanos) de dicha naturaleza humana, no implica derivar conclusiones de deber ser de premisas del ser: en el fondo la naturaleza humana es también un concepto de deber ser. En palabras de Beuchot (2008), con base en Santo Tomás, las proposiciones normativas derivan de la razón práctica y no de las proposiciones descriptivas de la razón teórica. Por otra parte, el conocimiento de la ley natural y los derechos humanos depende

también de un consenso y que este va a depender de la existencia de “relaciones de reconocimiento mutuo, de asunción de la perspectiva del otro, de una común disposición a considerar también las propias tradiciones con los ojos de un extraño, o una disposición a *aprender* los unos a los otros” (Habermas, 2000, p-p. 165-166). Sin embargo, el simple consenso no basta para legitimar el conocimiento de los derechos humanos, ya que “un consenso fáctico por sí solo no aporta la legitimidad buscada: ha de respetar las condiciones impuestas por principios subyacentes que definen la necesidad del consenso” (Rodríguez-Toubes, 1995, p. 264), por tanto, el consenso debe partir de un lugar común, unos valores comunes. Del consenso resulta un nosotros, plantea Lyotard (1998), y resulta también el ciudadano, quien “es el individuo humano cuyo derecho a dirigirse a otros es reconocido por esos otros” (Lyotard, 1998, p. 139).

“Puesto que nada útil se consigue con insistir en una naturaleza humana ahistórica, probablemente no exista tal naturaleza o al menos nada en ella que sea relevante para nuestras decisiones morales” (Rorty, 1998, p. 123). La cita anterior sintetiza las dos primeras críticas: la inexistencia de algo llamado naturaleza humana y en caso de que exista, la imposibilidad de conocerla, y, en segundo lugar, la ahistoricidad de esa naturaleza y, por consiguiente, de una ley natural que también puede ser inexistente. Frente a estas críticas se vio que cuando se habla de naturaleza humana se habla de una imagen ideal del ser humano a la cual aspira a través del cumplimiento de una ley natural que en ningún momento es ahistórica, ya que siempre tiene en cuenta las necesidades concretas del ser humano dentro de un contexto histórico, de otra forma no existirían las diversas generaciones de derechos humanos incorporados en los diversos catálogos. Por último, frente a la crítica de la falacia naturalista es preciso reiterar que si la naturaleza humana no es lo que *es* el ser humano sino lo que *debe ser*, derivar unos derechos como mandatos deontológicos de esa naturaleza humana no incurre en la mentada falacia. Al respecto vale la pena citar al escritor Imre Kertész (2004) “el arte es la naturaleza no natural más natural del ser humano. Lo más característico de ese ser creado por la naturaleza para no conformarse con la naturaleza” (p. 67).

Resta decir junto con Pérez Luño (2003) que los derechos humanos “no pueden extrapolarse de su contexto” (p. 41), esto es: del iusnaturalismo.

El iusnaturalismo de John Finnis y los derechos humanos

En la segunda mitad del siglo XX, se planteó una de las defensas más elaboradas del iusnaturalismo por parte de John Finnis (2011) en su obra *Natural law and natural rights*, un libro en el que “casi todo es acerca de los derechos humanos” (p. 198) a partir de una definición propia de la ley natural entendida como filosofía o razonamiento práctico, es decir: aquella filosofía que permite encontrar principios prácticos que guíen la voluntad humana (Kant, 2010), es decir: una ciencia del deber ser. Justamente la ley natural servía como fundamento de autoridad del derecho, no como un legitimador metafísico del derecho positivo. La obra de Finnis a su vez se convirtió en una nueva defensa de la fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos, esta vez entendidos como medios que permiten a los seres humanos acceder a los bienes básicos, permitiendo a los seres humanos desarrollar sus proyectos de vida (Finnis, 2011).

Para proponer su listado de bienes básicos, que no son bienes morales, Finnis (2011) parte de lo que para Aristóteles y Santo Tomás era la vida buena, la cual trascendía de la simple existencia como hecho biológico y permiten “nuestro florecimiento”⁹ (p. 87). Al respecto afirma Carolina Pereira (2008): “el bien humano es (...) aquello que perfecciona al hombre, es decir, que realiza sus capacidades; porque lo que lo perfecciona es apetecible para el hombre, objeto de sus inclinaciones naturales” (p. 83). Es así como aquello que perfecciona al hombre es deseable porque es bueno y no al revés: que es bueno porque es deseable (Pereira, 2008).

Para desarrollar la vida buena, es necesario contar con unos bienes que sean razonables, deseables en sí mismos: es decir, que no sean medios para obtener otros fines, autoevidentes ya que no necesitan ninguna clase de demostración, y universales porque “son buenos en cualquier circunstancia y para cualquier persona, y nunca se agotan o realizan por completo” (Pereira, 2008, p. 86), de tal forma que alcanzar tales bienes implica el *telos* de la vida humana, ya que a través de los bienes básicos se vive una buena vida. Finnis (2011) propone siete bienes básicos: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad,

⁹ Las citas textuales de la obra de Finnis son traducciones del autor del presente trabajo.

el razonamiento práctico y la religión, cuya variedad se debe a que los distintos bienes corresponden a las diversas dimensiones de la naturaleza humana (Pereira, 2008). Así, Finnis (2011) logra eludir la falacia naturalista, con base en Santo Tomás, al afirmar que la razonabilidad práctica no deriva de hechos, sino de principios autoevidentes e indemostrables del razonamiento práctico.

Los bienes básicos en el caso de Finnis “en cuanto fines últimos, constituyen los primeros principios del razonamiento práctico; es decir: la orientación básica sobre lo que ha de hacerse y procurarse” (Pereira, 2008, p.89), sin embargo, “cada primer principio identifica un fin último de la acción, pero no dice nada sobre cómo procurarlo” (Pereira, 2008, p. 91). De esta forma, la necesidad de obtener los bienes básicos a través de un plan de vida razonable que se establece de acuerdo al bien básico denominado práctica razonable, implica que los derechos humanos entendidos como medios para alcanzar dichos medios, establecen criterios razonables de conducta para los seres humanos y los estados (Finnis, 2011). Es necesaria una breve digresión para establecer una distinción entre racional y razonable ya que, como García Restrepo (2011) lo racional “aspira a cubrir el espacio y el tiempo” (p. 23) y tiene la verdad por medida, mientras que “lo razonable se aplica a un lugar y ocasión determinados y concretos” (p. 23) y tiene por medida “la mejor y más práctica aproximación” (p. 23) a la verdad. Siendo así, el comportamiento es plenamente razonable cuando “responde no sólo a la captación del bien como fin último, sino también a la comprensión de todas sus exigencias prácticas” (Pereira, 2008, p. 92), es decir, los derechos humanos deben concretarse en el plan de vida de cada individuo y, sobre todo, en la posibilidad de llevarlo a cabo.

Debido a que lo racional se relaciona con el razonamiento teórico, y lo razonable con el razonamiento práctico, Finnis (2011) logra eludir la falacia naturalista, con base en Santo Tomás, al afirmar que la razonabilidad práctica no deriva de hechos, sino de principios autoevidentes e indemostrables del razonamiento práctico. En ese orden de ideas, para Finnis (2011), los derechos humanos son derechos morales, los cuales derivan de formas generales de moral que sirven como instrumentos “para declarar y afirmar los requisitos y otras implicaciones de una relación de justicia *desde el punto de vista de las personas que se benefician de esa relación*” (p. 205), pero también para ordenar y expresar demandas de

justicia. No obstante, no se puede determinar el contenido de los planes de vida de los individuos para obtener los bienes básicos y la forma en la que estos se alcanzan ya que esa tarea queda en manos de cada individuo la razonabilidad práctica, por esto las declaraciones de derechos son “sólo una forma de delinear *los contornos del bien común*, los varios aspectos de la vida buena del individuo en comunidad” (Finnis, 2011, p. 214). Massini (1989) interpreta la anterior cita de Finnis dando a entender que “el contenido de cada derecho no es sino la porción que corresponde a cada uno en el reparto de los bienes comunes” (p. 76).

Sin embargo, en el caso de Finnis la moral o la ley natural no es un criterio objetivo de validez del derecho justo, sino que constituye un criterio de autoridad derivado de la razonabilidad. Rodríguez-Toubes (1995), sintetiza la teoría del derecho natural de Finnis (2011) en “un conjunto de principios mediante los cuales la razón práctica dirige la vida humana y social hacia la más plena realización de ciertos valores autoevidentes que conforman un bien común objetivo” (p. 269). En ese caso, las declaraciones de derechos son “sólo una forma de delinear *los contornos del bien común*, los varios aspectos de la vida buena del individuo en comunidad” (Finnis, 2011, p. 214), frase que Massini (1989) interpreta dando a entender que “el contenido de cada derecho no es sino la porción que corresponde a cada uno en el reparto de los bienes comunes” (p. 76).

Finalmente, es necesario resaltar también, que para Finnis (2011) toda relación de derechos incluye un titular, un objeto y un obligado, de tal forma que a cada derecho corresponde un deber por parte de los otros, manifestándose así la importancia que en su teoría tienen los *otros*.

Sin embargo, para Finnis (2011)

El verdadero problema de la moral, y del fin o significado de la existencia humana, no está en discernir los aspectos básicos del bienestar humano, sino en integrar esos aspectos diversos en los compromisos, proyectos y acciones inteligentes y razonables que van a componer una u otra de las muchas formas admirables de la vida humana.

2.3. Un concepto de derecho humano

Una vez se ha logrado establecer el iusnaturalismo como la concepción del derecho más ajustada para fundamentar los derechos humanos, especialmente la teoría de John Finnis, se puede proceder a establecer un concepto de los derechos humanos y a establecer sus características esenciales, ya que todos los derechos son humanos, así que la expresión derechos humanos “si realmente significa algo, quiere decir “algo más” que su mera pertenencia a individuos o grupos humanos” (Massini, 1989, p. 86).

Un juego de palabras

Los tratados sobre fundamentación de los derechos humanos suelen iniciar con alguna precisión conceptual entre lo que se entiende por derechos humanos con respecto a conceptos similares o familiares como derechos naturales, derechos morales y derechos fundamentales. A pesar de que el objetivo del presente trabajo no es establecer una fundamentación de los derechos humanos, para no ser la excepción se hará una breve precisión conceptual con el fin de mostrar que esto se puede reducir a un simple juego de palabras.

En primer lugar, se encuentran los derechos naturales. Es necesario referir cómo en la Declaración de Virginia de 1776 se expresa que los hombres son libres por naturaleza (Pueblo de Virginia, 1776), esto ubica la expresión de derechos naturales en el siglo XVIII, dentro del marco del iusnaturalismo racionalista, la Ilustración y las diversas revoluciones que se dieron en ese siglo. Justamente el lenguaje de las declaraciones como la de Virginia de 1776 o la francesa de 1789 hace uso de esta expresión. Para Peces-Barba (2014) los derechos naturales suponen tres características esenciales: 1) son previos al derecho positivo, aunque tienen pretensión de juridicidad, 2) se descubren mediante la razón humana y 3) determinan el derecho positivo a su vez que lo limitan, estableciendo así, parámetros de conducta. Cabría agregar que los derechos naturales, derivan de la ley natural, uno de los principales conceptos del iusnaturalismo ya analizado. Igualmente, Peces-Barba (2014) critica en la expresión de derechos naturales su abstracción y desconexión de la historia. Por su parte, Pérez Luño (1993) reconoce en los derechos naturales el germen de los derechos humanos ya que “supusieron la proyección de los valores morales a las situaciones jurídicas subjetivas” (182).

En segundo lugar, se encuentran los derechos morales por el que se decantan Rodríguez-Toubes (1995) y Nino (1989). Al igual que los derechos naturales “son previos al Estado y a su Derecho” (Peces-Barba, 2014, p. 31), sin embargo, como diferencia es necesario afirmar que los derechos morales carecen de la pretensión de juridicidad que sí tienen los derechos naturales, aunque se pueden esgrimir frente al poder estatal, no obstante, para Peces-Barba (2014) no existe ninguna diferencia real entre las expresiones derechos naturales y derechos morales. Como críticas pueden argüirse dos, entre otras: 1) la desconexión entre los derechos morales y la historia (al igual que los derechos naturales) y 2) la expresión derechos morales desdibuja la frontera entre moral y derecho.

Finalmente, se encuentra el término de derechos fundamentales. Esta expresión se entiende como la expresión positiva de los derechos humanos sin perder de vista su componente moral ni jurídico, expresando así una moralidad básica y una juridicidad básica (Peces-Barba, 2014). Para Peces-Barba (2014) es un término más preciso y menos ambiguo que el de derechos humanos. En contra de lo afirmado por Peces-Barba, puede decirse que los derechos fundamentales, a pesar de ser derechos expresados sin renunciar a sus presupuestos morales, sólo cobran sentido en cuanto derecho positivo plasmado en la constitución de un estado, lo cual deja de lado aquellos derechos que aún no han sido reconocidos, aunque sin llegar a afirmar que esos mismos derechos no puedan llegar a incluirse en tales catálogos de derechos. Por otra parte, el término derechos fundamentales renuncia a la pretensión de universalidad que se encuentra en la palabra “humanos”.

Frente a toda esa “precisión conceptual” que suele generar más confusiones que aclarar, el presente trabajo suscribe lo afirmado por Pérez Luño (1993) en cuanto a que es “más fértil mantener la expresión “derechos humanos”, para hacer referencia al conjunto de valores éticos de la personalidad que deben servir de fundamento y medida del Derecho positivo” (p. 182). De igual forma, el uso preferente del término derechos humanos sobre el de derechos fundamentales implica un reconocimiento “de la limitada garantía jurídica de los derechos proclamados en la mayor parte de declaraciones internacionales” (Pérez Luño, 1993). No es casual que Rodríguez-Toubes (1995) afirme que los derechos humanos tienen una doble

naturaleza: morales y jurídicos, naturales y convencionales, e ideales y positivos, o como lo expresa Habermas (2000) acudiendo a la mitología romana: “los derechos humanos tienen un rostro jánico que está dirigido a la vez a la moral y al derecho” (p 153).

Por eso, a pesar de que “la expresión “derechos humanos” es considerablemente ambigua, puesto que designa diversos conceptos o, quizás mejor, una noción compleja con muchas dimensiones interconectadas” (Atienza, 2012, p. 227) ninguna otra expresión, como las ya expuestas, tiene la fuerza emotiva, incluye al tiempo derechos positivizados y derechos aún no reconocidos, cumple con la pretensión de moralidad ni de juridicidad con un alcance universal, ni mucho menos se encuentra tan enraizada en el imaginario y el lenguaje diario de las personas comunes como el término derechos humanos. Sin embargo, vale precisar que justamente por su abuso, los derechos humanos se han convertido en un comodín, por tanto, es necesario restituir a la expresión derechos humanos su brillo perdido que reconozca todas sus dimensiones.

Metáfora de la utopía

Como se ha visto hasta ahora, decir qué son los derechos humanos no es una tarea sencilla, no bastante, hasta ahora se puede afirmar que los derechos humanos 1) tienen su germen en el iusnaturalismo clásico y su doctrina de la ley natural de la cual derivan ciertos derechos naturales cognoscibles a través de la revelación divina y/o la razón, 2) surgen en un momento histórico determinado con las distintas declaraciones de derechos del siglo XVIII dentro del contexto de un iusnaturalismo racionalista, gracias a una nueva sensibilidad moldeada por la lectura de novelas, 3) la fundamentación más apropiada de los derechos humanos se encuentra en el iusnaturalismo, especialmente en el de John Finnis, y 4) el concepto más apropiado de los derechos humanos debe derivar de su comprensión como invención del iusnaturalismo.

Se puede comenzar ofreciendo dos conceptos bastante similares que se pueden enmarcar dentro del iusnaturalismo. El primer concepto es el de Pérez Luño (1993, 2003), quien define los derechos humanos como un “conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento

histórico, concretan la existencia de la dignidad, la libertad y la igualdad humana, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional” (Pérez Luño, 1993, p. 179). Un concepto similar ofrece Papacchini (2012) con la salvedad de que, en lugar de facultades e instituciones, habla de reivindicaciones.

En los dos conceptos presentados se dan unas características comunes: 1) se basan en unas reivindicaciones o exigencias humanas que buscan satisfacer ciertas necesidades humanas que se consideran básicas, no sólo física sino también espirituales, 2) estas exigencias tienen como fundamento el estado de indigencia o necesidad humana y la dignidad humana inherente al sujeto, 3) estas exigencias se concretan de acuerdo al contexto histórico, 4) deben ser reconocidos de manera positiva por la comunidad internacional y los diversos estados para que adquieran una dimensión jurídica que permita su promoción y su protección. En estos elementos hay una pretensión deontológica (Pérez Luño, 1993), es decir: postulados de deber ser. Así mismo lo expresa un positivista como Bobbio (2009) “que los seres humanos nazcan libres e iguales quiere decir en realidad que *deben* ser tratados como si fueran libres e iguales. La redacción no describe un hecho, trata de prescribir un deber (p. 523), esto con base en una naturaleza humana ideal.

Justamente, en esos postulados de deber ser que son los derechos humanos pero que exigen actuar como si ya fueran, Pérez Luño (1993) reconoce una dimensión utópica, la cual entraña “un proyecto emancipatorio real y concreto, que tiene a plasmarse en formas históricas de libertad” sin la cual los derechos humanos “perderían su función legitimadora del Derecho; pero fuera de la experiencia y de la historia perderían sus propios rasgos de humanidad (p. 188). Frente a esta dimensión utópica valdría la pena retomar la palabra u-topía en su etimología: *ou* que traduce no, y *tópos* que significa lugar, es decir: utopía es un no-lugar, o un lugar que no se encuentra en ninguna parte del mapa salvo en el anhelo de quien la imagina. Siendo así, la dimensión utópica de los derechos humanos implica que estos son un no-lugar que se imagina y se anhela y al que nunca se llega, pero del cual no se debe desistir, tal vez por eso es tan problemático dar un concepto de los derechos humanos y fundamentarlos, ya que como afirma Rutger Bregman (2017): “las utopías no ofrecen respuestas concretas, y mucho menos soluciones. Tan sólo plantean las preguntas correctas”

(p. 22). Por esta razón se podría lanzar una afirmación que tiene en cuenta el origen de los derechos humanos en la ficción y como invención de la imaginación colectiva del siglo XVIII (Hunt, 2009) dentro de su contexto iusnaturalista y su pretensión de un mundo en el cual el ser humano se desarrolle, un mundo que se anhela, pero al que aún no se ha llegado: los derechos humanos son una metáfora de la utopía.

Para precisar la anterior afirmación que define los derechos humanos desde la imaginación humana, es necesario comprender qué es una metáfora. El lingüista Michel Le Guern (1990) acude a la definición de DuMarsais en la cual se define como aquel tropo “por medio de la cual se transporta, por así decir, el significado propio de una palabra a otro significado que solamente le conviene en virtud de una comparación que reside en la mente” (p. 31).

Con base en la definición de DuMarsais, Le Guern desarrolla varias de las características de la metáfora y sus motivaciones. En primer lugar, la metáfora establece analogías entre los significados -realmente sólo entre los elementos compatibles con el contexto, el atributo relevante- de las palabras y no entre sus significantes, así, cuando Borges (2008) cita la *kennigar* que se refiere al mar como “camino de la ballena” la palabra “mar” y la palabra “camino” no se toman como el conjunto de letras que conforman las palabras, sino en lo que significan. El ejemplo también sirve para demostrar que no es necesario que exista una similitud entre las palabras que entran en juego en la metáfora ya que a la metáfora le basta con “impresionar a la imaginación o a la sensibilidad”, y esto lo logra destruyendo la relación entre el término metafórico y el objeto designado, llegando a imponer “una ruptura con la lógica habitual” (Le Guern, 1990, p. 49), de tal forma que “la imagen metafórica no interviene en textura lógica del enunciado” (p. 49), poniendo entre paréntesis las relaciones lógicas. Con base en lo anterior, Le Guern (1990) establece que la analogía que se presenta en la metáfora es semántica, esto es, relacionada con el significado de las palabras.

La metáfora puede desgastarse hasta convertirse en un término propio, a esto Le Guern (1990) le llama lexicalización de la metáfora, es decir: su uso generalizado en el lenguaje diario de un medio. Le Guern (1990) esquematiza la evolución histórica de una metáfora hasta su lexicalización, así: 1) la metáfora primero es una creación individual, 2) es adoptada en un

medio determinado y su uso se hace generalizado, 3) la metáfora se va atenuando, 4) finalmente, “la evolución alcanza su último grado cuando la metáfora se convierten una palabra propia” (p. 93). El mayor síntoma de lexicalización de una metáfora se da cuando al cambiar la expresión por un sinónimo se “produce una impresión de sorpresa, de extrañeza o de torpeza” (Le Guern, 1990, p. 98).

Le Guern (1990) basándose en las funciones del lenguaje planteadas por San Agustín, establece que tales funciones son: 1) informativa, 2) estética y 3) persuasiva. En el marco de la función de transmitir información, la metáfora permite “designar las realidades que no pueden tener un nombre propio. Permite romper las fronteras del lenguaje y decir lo indecible” (p. 82). En lo que respecta a la segunda función, esto es, conmover, la metáfora aspira a generar una reacción afectiva, a las metáforas utilizadas en esta función del lenguaje, A pesar de que el uso de la metáfora puede estar motivado por las dos primeras funciones del lenguaje, Le Guern (1990) encuentra en la tercera función: persuadir, la motivación más importante, ya que es más fácil persuadir mediante la emoción que mediante la razón, “la metáfora tiene casi siempre por función expresar un sentimiento que intenta sea compartido” (p. 86).

¿Qué motiva al ser humano a utilizar metáforas? Le Guern (1990) responde en primer lugar que la existencia de la metáfora es producto de una paradoja del lenguaje que, en su intento de nombrar al mundo, “recurre en numerosas circunstancias a un procedimiento consistente en designar una realidad por un nombre que no es el suyo, sino que pertenece propiamente a otra realidad completamente distinta” (p. 76). Es decir, la metáfora es el resultado de la limitación del lenguaje humano y, por contera, de la mente humana.

Para seguir con las limitaciones del lenguaje, Wittgenstein (1989) afirma que el lenguaje ético y religioso está lleno de símiles, aunque sería más acertado hablar de metáfora, ya que “la similitud se dirige a la imaginación por medio del intelecto, mientras que la metáfora afecta a la sensibilidad por medio de la imaginación” (Le Guern, p. 66). Sin embargo, toda metáfora se refiere a algo que debería poder ser nombrado sin necesidad de la metáfora, así mismo, si se tiene en cuenta el concepto de metáfora y sus notas esenciales, y la utopía como

aquel no-lugar anhelado por el ser humano, no es descabellado definir los derechos humanos como una metáfora de la utopía que se refiere siempre a ese anhelo que de otra forma no puede ser expresado, un tropo que se refiere a ese no-lugar, un intento por nombrar aquello que excede los límites del lenguaje humano, porque el motivo de la metáfora es “el deseo de existir en algún otro sitio más” (Bloom, 1991, p. 161). No es gratuito que como afirma Rodríguez-Toubes (1995), los derechos humanos fueran expresión retórica a la que se acudía para exigir justicia.

Lo anterior halla su justificación en otro pasaje de Wittgenstein (1989) que vale la pena citar en toda su extensión donde podrían remplazarse las palabras ética y religión por la expresión derechos humanos:

Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo -a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo. (...) Todo lo que he dicho al trasladar la expresión de lo milagroso de una expresión *por medio del lenguaje* a la expresión *por la existencia* del lenguaje, todo lo que he dicho con ello es, una vez más, que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que *decimos* sobre lo absolutamente milagroso sigue careciendo de sentido. (...) Es decir: veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito -y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión- es arremeter contra los límites del lenguaje. (...) Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría (p. 42-43).

En conclusión, la expresión derechos humanos es el nombre que se le da a un anhelo utópico del ser humano inventada en el siglo XVIII gracias a la lectura de novelas que abrió la imaginación de los lectores a otras formas de sentir permitiéndoles ponerse en los zapatos de otros, iguales pero diferentes –“yo” como metáfora del “otro”-. Esta metáfora se ha lexicalizado hasta el punto de ser hoy una de las más grandes preocupaciones en el mundo, usada para defender a los débiles y ofrecerles una vida digna y abusada por los que pretenden legitimar la opresión. Derechos humanos es el nombre inventado, en el sentido aristotélico¹⁰, por una imaginación colectiva y poética para la utopía: “la Declaración Universal expresó una serie de aspiraciones más que una realidad que pudiera alcanzarse. Esbozó un conjunto de obligaciones morales para la comunidad mundial” (Hunt, 2009, p. 210). Nombrar es prometer (Agamben, 2010).

La promesa de los derechos humanos

Sin embargo, como se ha visto, el anhelo utópico no se cierra ni se debe cerrar a su concreción histórica y así, a través de la metáfora que es la expresión “derechos humanos” se busca que la utopía se haga realidad, cumpliendo de esta forma con la promesa siempre incumplida que son los derechos humanos y uniendo así la escisión entre el ser y el deber ser, restituyendo, de esta forma, al lenguaje humano una verdadera performatividad en la que lo dicho concuerde con la realidad, donde el decir sea un hacer, como lo expresa Agamben (2010).

Agamben (2010) establece que el juramento -o la promesa- son el sustento de la política y el derecho occidentales, hermanados con la religión, la magia y la poesía, ya que surgen para mantener la confianza en el *lógos*. Esto puede apreciarse en textos como el Génesis donde Dios al hablar crea, razón que lleva a que “el cristianismo, en el sentido propio del término, es una religión y una divinización del *Lógos*” (Agamben, 2010, p. 102), es decir: una divinización de la palabra y de la razón. Así, la palabra de Dios es siempre una promesa cumplida, ya que la palabra hace, el ser humano a través del juramento busca acercarse a ese

¹⁰ Aristóteles en su Poética define “palabra inventada” como aquella no utilizada por nadie que es el producto de la imaginación del poeta.

lenguaje divino que al tiempo que se dice hace, esto lleva a afirmar a Agamben (2010) que Dios es el nombre que se le da al lenguaje.

El acto de creación que se da en la palabra divina busca igualarlo el ser humano. “Parafraseando una tesis de Wittgenstein podría decirse que la existencia del lenguaje es la expresión performativa de la existencia del mundo” (Agamben, 2010, p. 88), es decir: Nombrar es crear mundo y crearse a sí mismo, ya que el ser humano “*en el lenguaje ha puesto en juego su propia naturaleza*” (Agamben, 2010, p. 106), ese concepto tan conflictivo y que tantas críticas le ha costado al iusnaturalismo.

“El nombre del dios que significa y garantiza la juntura entre las palabras y las cosas, si esta se rompe, se transforma en maldición” (Agamben, 2010, p. 58), así, cuando el ser humano es capaz de mantener su promesa es bendecido, pero cuando incumple su promesa se da la separación entre lo dicho y la realidad que nombra, siendo maldecido.

En ese decir-hacer que es la promesa se da la performatividad del lenguaje. Lo performativo es aquello en lo que “la palabra inevitablemente realiza su significado” (Agamben, 2010, p. 87), “el performativo es un enunciado lingüístico que no describe un estado de cosas, sino que produce inmediatamente un hecho, realiza su significado” (p. 85). Es decir, un enunciado performativo es aquel que al decir hace, crea, y eso ocurre al nombrar lo innombrable, la utopía, a través de la metáfora de los derechos humanos, porque nombrar es prometer, nombrar “pone en juego el compromiso y la praxis de los hombres. Hablar es, ante todo, jurar, creer en el nombre” (Agamben, 2010, p. 85), esto se traduce en una implicación ética del ser humano en el lenguaje “*el hombre es aquel viviente que, para hablar, debe decir “yo”, o sea, debe “tomar la palabra”, asumirla y hacerla propia*” (Agamben, 2010, p. 110).

Por eso, cada vez que se utiliza la expresión derechos humanos implica un acto de fe en la realización de una utopía que siempre se está realizando sin realizarse de manera absoluta, haciendo equilibrios para que no caiga la maldición cuando se deja de creer en esa metáfora. Lo anterior indica que, para hablar de derechos humanos y entenderlos como universales, absolutos, inalienables e inherentes al ser humano y de su fundamentación iusnaturalista que

tiene como sustento una ley natural entendida como horizonte deontológico y una naturaleza humana caracterizada por la racionalidad, es necesario suspender el juicio y creer, una *epojé* que mediante un acto de voluntad permita la comprensión del mundo desde una perspectiva la “natural” o cotidiana, repensándolo, permitiendo “que el mundo emerja del trajín diario” (Esguerra, 2018, p. 161). En este sentido, se puede afirmar sobre los derechos humanos, así como hace Bloom (1992) sobre los poemas, que “su presencia es una promesa, parte de la sustancia que las cosas que se esperan, del testimonio de las cosas que no se ven” (p. 122).

Para Agamben (2010), el vínculo que proporciona el juramento o la promesa, lleva al ser humano como viviente a una “realidad puramente biológica y a una vida desnuda” (p. 109) y como hablante “a una experiencia de la palabra cada vez más vana, a la que no puede hacer frente y en la que algo como una experiencia política se vuelve cada vez más precario” (p. 109). Esto recuerda que, a pesar de la proliferación de medios técnicos para la comunicación, esto no ha llevado a los seres humanos a actuar con base en esa promesa y en la afinidad que produce (Hunt, 2009). Así:

Cuando el nexo ético -y no simplemente cognitivo- que une las palabras, las cosas y las acciones humanas se quiebra, se asiste en efecto a una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas por un lado y, por otro, de dispositivos legislativos que tratan obstinadamente de legislar cada aspecto de aquella vida que ya no parecen poder capturar” (Agamben, 2010, p. 109).

Tal vez esto explicaría el advenimiento de la utopía transformada en distopía, una vida totalmente administrada y absolutamente racionalizada de la que hablaba Horkheimer (2000), carente de trascendencia, donde los principios de la ley natural no bastan para establecer una convivencia pacífica y solidaria entre los seres humanos, a pesar de los conflictos, sino que se hace necesario legislar acerca de todos los aspectos de la vida humana, de una manera casi totalitaria. Es el totalitarismo el que se instala en el lenguaje que incumple la promesa de los derechos humanos, esa metáfora de la utopía, ya que “tan sólo a través de la interiorización de este discurso pueden llegar a pensar que tienen la obligación de denunciar a sus padres a la policía o confesar crímenes que no han cometido” (Heller, 1998, p. 152). Pero vale la pena aferrarse a la promesa de los derechos humanos, promesa que

“puede negarse, suprimirse o simplemente continuar sin cumplirse, pero no muere” (Hunt, 2009, p. 179).

De lo anterior se desprende la necesidad, no sólo de creer en los derechos humanos sino en sostener la promesa mediante su protección efectiva, porque “la poesía / se dice y se oye / es real. / Y apenas digo / es real / se disipa” (Paz, 1991, p. 98). La obligatoriedad de los derechos humanos surge de la promesa y por este motivo, los derechos humanos se han convertido en un criterio de legitimación de los ordenamientos jurídicos, un banco de pruebas de la justicia como diría Atienza (2012), con una triple función: ser al tiempo “compendio ético, criterio de legitimación política y límite del poder” (Rodríguez-Toubes, 1995, p. 29). Por tanto, estos derechos deberían ser parte del derecho positivo internacional mediante el consenso y de cada uno de los estados, pero siempre recordando que no son solamente derecho positivo, sino que guardan en sí una aspiración moral (Papacchini, 2012). De esta forma si bien los derechos humanos son una metáfora de la utopía y no se debe desconocer esa dimensión utópica, “entrañan un proyecto emancipatorio real y concreto, que tiende a plasmarse en formas históricas de libertad” (Pérez Luño, 1993, p. 188).

Sin embargo, no basta el consenso, sino que los derechos humanos deben ser dignos de reconocimiento, es decir, exigen creer en ellos (Habermas, 2000). La exigencia de creer en los derechos humanos implica querer realizarlos plenamente y eso es algo en lo que coinciden todos los defensores del discurso de los derechos humanos, independiente de su orientación filosófica, vayan como ejemplos Atienza (2012) para quien el problema esencial de los derechos humanos es “hacerlos verdaderamente universales” (p. 233) y Bobbio (2008) quien afirma “el argumento más fuerte aducido por los reaccionarios de todos los países contra los derechos del hombre (...) no es ya su falta de fundamento sino su irrealizabilidad” (p. 128). Pero es justamente esa irrealizabilidad lo que hay que defender porque la promesa de los derechos humanos debe cumplirse, so pena de la maldición, pero siempre se debe tener presente que esa promesa nunca se cumple totalmente, puede cumplirse para esta generación, pero el peligro de la maldición pende sobre las futuras generaciones, por eso pregunta Rorty (1998) “¿qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?” (p. 126).

Características de los derechos humanos

Se ha concluido en las secciones anteriores que los derechos humanos son una metáfora de la utopía, remitiendo siempre a una promesa que se debe cumplir pero que nunca se cumple totalmente y que esta metáfora es el resultado del reconocimiento del *otro* a través de la empatía que produjo la lectura de novelas y relatos, un proceso enmarcado por el iusnaturalismo. Ahora se deben definir cuáles son las características esenciales de los derechos humanos, siendo estas el ser derivados de la naturaleza humana y por tanto inherentes e inalienables, ser universales, aunque no ahistóricos, y absolutos, en concordancia con Atienza (2012).

Cuando se afirma que los derechos humanos derivan de la naturaleza humana significa que son unos derechos que derivan de una imagen que el ser humano tiene de sí mismo y a la cual aspira a llegar, de tal forma que los derechos que derivan de esa imagen ideal pretenden hacerla realidad potenciando las capacidades humanas al ofrecer las condiciones y los bienes necesarios para cumplir dicho objetivo “por lo que la naturaleza del hombre es aquello en que se encuentra su cumplimiento; orden en virtud del cual ciertas cosas como la vida, el trabajo y la libertad son debidas a la persona humana, ser dotado de un alma espiritual y de libre albedrío” (Maritain, 1883, p. 114). En esto coincide Pérez Luño (1993) para quien

Los derechos humanos consisten, precisamente, en facultades inherentes a la naturaleza misma del hombre y, por ello, inalienables por parte de sus titulares e imprescriptibles, cuya violación supone una agresión directa a la propia personalidad humana. De ahí su carácter inviolable erga omnes, y especialmente frente a quienes ejercen el poder. La condición axiológica de los derechos humanos no se agota en su dependencia del concepto general de justicia, se prolonga en la determinación de su contenido ligado a los valores de la dignidad, la libertad y la igualdad (p. 190).

A la par que inherentes, los derechos humanos son inalienables “porque se encuentran fundados en la naturaleza misma del hombre, que ciertamente ningún hombre puede perder” (Maritain, 1983, p. 118), y esto debe entenderse como un mandato de deber ser, ya que,

aunque unas leyes positivas como de Nürenberg, arrebató jurídicamente a los seres humanos sus derechos y humanidad, estas leyes no deberían ser reconocidas ni cumplidas

Entendidos como universales, “Mientras la afirmación de los derechos naturales era una teoría filosófica, esta tenía valor universal pero ninguna eficacia práctica; cuando las constituciones modernas incorporaron los derechos, la protección de estos se hizo eficaz, pero sólo dentro de las fronteras de aquel estado que los reconocía. Después de la *Declaración universal* la protección de los derechos naturales puede tener al mismo tiempo eficacia jurídica y valor universal. Y el sujeto tiende a pasar de sujeto de una comunidad estatal a sujeto también de la comunidad internacional, potencialmente universal” (Bobbio, 2009, p. 522).

Frente al hecho de ser absolutos, Jacques Maritain (1983) se opone a tal comprensión, ya que se encuentran, al igual que todo lo humano, “sometidos a condicionamiento y limitación, al menos como hemos visto, en lo que toca a su ejercicio” (p. 123). Esta situación se resuelve a través de la comprensión *prima facie* de los derechos humanos como absolutos, pero que pueden ser limitados bajo ciertas condiciones, como la posibilidad de limitar el derecho a la libertad cuando se comete un delito. Según Maritain (1983), los derechos humanos pueden ser limitados en cuanto a su ejercicio, de tal forma que no es lo mismo poseer los derechos que ejercerlos, ya que a nadie le pueden ser arrebatados sus derechos humanos, pero sí es posible limitar su ejercicio. En el mismo sentido pueden entenderse como inviolables, ya que a pesar de que se puedan violar de hecho, son inviolables porque existe “un cierto orden, (...) inviolablemente exigido” (Maritain, 1983, p. 114).

Lo absoluto de los derechos humanos lleva a Maritain (1983) a decir al hablar de la ley natural que, de su violación de hecho por parte de los estados o cualquier persona, no deriva la abolición de dicha ley natural, en esto coincide Pacchini (2012) quien afirma que, si un estado arbitrariamente elimina o suspende los derechos humanos, “no por esto perdería fuerza y legitimidad la apelación a estos derechos” (Papacchini, 2012, p. 50).

Vale la pena terminar con una cita de Hunt (2009) “Uno conoce el significado de los derechos humanos porque se siente afligido cuando son violados. Las verdades de los derechos humanos podrían ser paradójicas en este sentido, pero, a pesar de todo, aún son evidentes” (Hunt, 2009, p. 220).

2.4. Pero, ¿qué son?

Es necesario recordar que los derechos humanos nacen en el contexto del iusnaturalismo racional que pone el énfasis en los derechos del individuo quien transforma sus deseos y aspiraciones en derechos inherentes, aunque encuentra sus antecedentes en el iusnaturalismo clásico o teológico que pretende contrarrestar el excesivo individualismo al establecer que cada derecho acarre una contraprestación, esto es: un deber hacia los otros. De esta forma el iusnaturalismo clásico no eleva al individuo a un nivel de abstracción que lo arranca de su contexto social e histórico a un ser omnipotente, dominador absoluto de la naturaleza, sino que, por el contrario, el ser humano se encuentra condicionado en su indigencia y siempre busca su plena realización, pero a través del reconocimiento de sus limitaciones.

No obstante, no importa de cuál de los dos iusnaturalismos se hable, para estos, los derechos humanos 1) se fundamentan en una naturaleza humana que debe entenderse como una aspiración a un ideal del ser humano; 2) son universales en cuanto a que existen en todos los lugares y en todas las épocas, aunque siempre sujetos a los condicionamientos históricos y culturales, y, finalmente, 3) son absolutos *prima facie*, ya que pueden llegar a existir motivos razonables para su limitación. Adicionalmente, la naturaleza humana y los derechos humanos son cognoscibles a través del uso de la razón, aunque, podría adicionarse que también pueden llegar a ser cognoscibles mediante la emocionalidad o empatía imaginada.

Cabe señalar que el iusnaturalismo clásico suele hablar de derechos naturales y no propiamente de derechos humanos, ya que la expresión derechos humanos surge en el marco histórico del iusnaturalismo racional. Sin embargo, estos derechos no surgieron de un momento a otro, sino que son el resultado de un proceso que se dio en el siglo XVIII a través de la lectura de novelas y relatos de ficción que permitieron que las personas comenzaran a

ponerse en los zapatos de aquellos que se encontraban relegados, marginados. Así, la ficción puso ante los ojos de las clases altas a una población que había permanecido oculta o invisible por diversas circunstancias, pero, sobre todo, reveló las características comunes a todos los seres humanos.

Lo que permitió la invención del concepto de derechos humanos fue expresar una aspiración a una sociedad mejor, en la cual todos sean iguales y puedan gozar de los beneficios de los nacientes estados de derecho y ser partícipes de la promesa del progreso del incipiente capitalismo del siglo XVIII. En este sentido, la expresión derechos humanos puede entenderse como una metáfora de la utopía, ya que funciona como el nombre de algo que se encuentra más allá del lenguaje humano e, incluso, no se encuentra, ya que lo propio de la utopía es ser un no-lugar al cual se espera llegar. Esto acarrea comprender los derechos humanos como un horizonte hacia el cual se deben dirigir las sociedades, aunque nunca se llegue, incluso, aunque se llegara a ese lugar no puede perderse de vista el horizonte utópico, porque, a fin de cuentas, los derechos humanos son un criterio de justicia en los estados modernos.

Para finalizar este capítulo, se puede acudir a lo dicho por el economista griego Yannis Varoufakis (2015) con respecto a la democracia, ya que, a pesar de ser imperfecta y en ocasiones notablemente corrupta, es “nuestra única oportunidad para que no nos convirtamos en estúpidos virus sobre el planeta” (p.152). La frase de Varoufakis también es válida para los derechos humanos -uno de los indudables pilares de la democracia-, ya que el hecho de que los derechos humanos sean aspiraciones artificiales de una naturaleza humana artificial, no significa que deban quedarse sólo en su reconocimiento a través de los diversos catálogos de derechos, sino que deben realizarse y cumplirse en todo momento.

CAPÍTULO 3. EL DERECHO AL ACCESO A LA BELLEZA COMO DERECHO HUMANO

Una vez se han establecido los conceptos de belleza y derechos humanos, es necesario entrar a fundamentar por qué el derecho al acceso a la belleza es un derecho humano. En primer lugar, se describirá lo que se puede llamar un mundo injusto y feo, en el cual se echa en falta la belleza. En franca lucha contra ese mundo injusto y feo se alza El Sistema, como paradigma de la realización del derecho al acceso a la belleza, a partir del cual se esbozará en qué consiste el derecho en cuestión.

A continuación, se analizará como en ese mundo injusto y feo, se desperdician no sólo bienes debido al consumo excesivo, sino también capacidades y personas, lo cual debe mover a los estados no sólo a satisfacer las necesidades humanas, sino también a promover el desarrollo de las capacidades de todas las personas, para el caso del presente trabajo, aquellas capacidades que permitan la realización del derecho al acceso a la belleza, es decir: las que permitan contemplar o crear belleza.

Finalmente, se hace necesario hablar de la acción como la actividad humana que realmente permite al ser humano reconocerse a sí mismo y mostrarse a los demás como verdaderamente humanos. La realización del derecho al acceso a la belleza se entiende como una de las manifestaciones de la acción, esencial para la existencia real de una comunidad política, donde se puedan imaginar nuevas formas de vivir y de darle sentido a la existencia humana por utópicas que sean.

3.1. Un derecho a la belleza

¿De dónde surge la necesidad de afirmar que existe un derecho a la belleza? De la visión de un mundo que no tiene nada que envidiarle a las grandes distopías de la literatura. Un mundo injusto y feo en el que todos los seres humanos se han transformado en simples instrumentos para alcanzar objetivos, desnudos de toda dignidad ontológica, incapaces de establecer una

relación verdadera con sus congéneres y consigo mismos, tratando de destruir a los demás para sobrevivir un día más. Todos habitantes de un inmenso campo de concentración.

De la visión de ese mundo surge la necesidad de dotar de belleza y sentido a las existencias humanas, del anhelo de trascendencia, de ahí que se quiera hablar de un derecho a la belleza o mejor: un derecho al acceso a la belleza, entendido como un derecho humano que lleva en sí una pretensión reivindicativa y utópica que se ajusta perfectamente a la definición de derecho humano que se ofreció en el Capítulo 2.

Un mundo injusto y feo

Roubiček vive en Praga y es uno de los millones de judíos afectados por la expansión del nazismo, sin embargo, aún no ha sido enviado a un campo de concentración, en parte por suerte y en parte, tal vez, porque aún tiene algo que lo conecta al mundo ya que al campo de concentración envían a personas sin ninguna clase de vínculo. Roubiček pasa sus días hablando con el recuerdo de su novia Ruzena, quien logró escapar de Praga, y con Tomáš, un gato que cada tanto aparece por su casa para comer y dormir, mientras trata de cumplir con todas las leyes y decretos que le obligan a llevar la estrella amarilla en el pecho, a presentarse periódicamente ante la administración, le prohíben caminar por la acera y después del toque de queda so pena de ser asesinado, montar en el tranvía e, incluso, tener animales. Por eso Roubiček piensa que tal vez habría sido mejor ser un animal (Weil, 2017).

Pese a todo, Roubiček sigue remendando su ropa raída, reparando las goteras de su casa, buscando verduras, carne y huesos para comer y alimenta a Tomáš, resistiéndose a convertirse en un número: quiere seguir siendo un ser humano. Roubiček conoce a Materna, un trabajador de fábrica que lo invita a su casa y que además trabaja en una organización para ayudar a escapar a los judíos, ofreciéndole su ayuda en el momento que la necesite. Una noche, después de estar en casa de Materna, Roubiček vuelve a su casa y le dice al gato: “acabo de pasar un rato con gente Tomáš, y no he sido capaz de farfullar palabra. Al final sólo he podido farfullar que me hacía falta carne y que tenía hambre” (Weil, 2017, p. 84). Luego será asignado a trabajar como enterrador en el cementerio judío de Praga y uno de sus

compañeros le dice que “lo peor es tener que vivir esa vida que han ideado para nosotros. Es difícil vivir la vida que ha imaginado para ti otra persona” (Weil, 2017, p. 222). Roubiček ha iniciado el proceso de la deshumanización, la vida que otros han imaginado para él.

Pero Roubiček no es el único que padece la deshumanización. El protagonista de la novela *Flores de sombra* Aharon Appelfeld (2012) confiesa que “hay personas a las que la guerra hace revivir. Yo alzo los brazos y me rindo. No soy capaz de luchar por un pedazo de pan. Si esto es la vida, renuncio a ella” (p. 14). Y es que en esa guerra “la gente estaba ocupada en el hambre que tenía” (Appelfeld, 2012, p. 229), pensar o sentir otras cosas se hace casi imposible.

Lo que ocurrió con Roubiček y el personaje de Appelfeld son sólo ejemplos entre los millones de víctimas de los totalitarismos, son ejemplos de lo que ocurrió y no ha dejado de ocurrir, ya que como afirma Nuccio Ordine (2014), hay “millones de inocentes seres humanos desposeídos de su dignidad” (p. 10), convertidos en *homines sacri*, en seres humanos residuales, excluidos. Desde los orígenes de la modernidad, esta ha centrado sus esfuerzos en crear un orden que irremediablemente excluye, de tal forma que el desorden es producto de la visión del orden que tiene el ser humano, es su producto secundario, “el caos es el *áltre ego* del orden” (Bauman, 2005, p. 46). Ese esfuerzo de crear un orden se ha venido dando mediante un proceso de positivización del mundo que pretende eliminar cualquier rastro de negatividad, es decir: cualquier diferencia que obstaculice la aceleración de los procesos de producción y reproducción del capital (Horkheimer y Adorno, 1994). Los seres humanos son sólo cifras estadísticas que permiten administrar mucho mejor el mercado, de esta forma se ha entrado en un estadio histórico donde la política, entendida como la toma de decisiones relevantes para el bien común, ha sido sustituida por la economía y la administración, llegando a originar criterios de medición económica como el PIB que excluye los bienes que no gozan de un valor de cambio pero que son importantes para tener una vida digna. “La creencia de la mensurabilidad y cuantificabilidad de la vida domina toda la era digital” (Han, 2015, p. 91).

Max Horkheimer (2000) expresaba en una entrevista que ese mundo administrado a pesar de ser un mundo aburrido por la ausencia de sentido, tendría “una cara positiva: las necesidades materiales de los hombres podrán ser satisfechas” (p. 181). Sin embargo, esa gran utopía que prometía el capitalismo de un futuro donde todos gozarían de las mieles del progreso “bajo el slogan de más felicidad para *más* gente” (Bauman, 2005, p.28), ha degenerado en una distopía, donde el mundo es administrado con base en principios como la eficiencia y el rendimiento -el mercado, lo llaman los economistas-, donde el sistema económico se alimenta de la energía de los humanos, así como lo hacen las máquinas en la película *The Matrix*. El progreso es como el dios Jano: una cara sonriente mira hacia los incluidos, que son pocos, y que gozan del sistema, la otra cara mira, amenazante y con espadas de llamas en mano, hacia los excluidos. Sin embargo, todos son igualmente explotados.

Para Byung-Chul Han la sociedad posmoderna es una sociedad positiva, entendida como la suma de la sociedad de la transparencia y de la sociedad del cansancio, administrada a través de la violencia de la psicopolítica, un paso más allá de la biopolítica planteada y estudiada por Foucault.

La sociedad positiva se vale de la herramienta de la psicopolítica para administrarlo todo. Es por eso que la psicopolítica a través del pensamiento positivo ha quitado las prohibiciones de la sociedad disciplinarias para decirle al individuo que puede hacer todo lo que se proponga, generando “la ilusión de que cada uno, en cuanto proyecto libre de sí mismo, es capaz de una *autoproducción ilimitada*” (Han, 2015, p. 17). Sin embargo, esa libertad absoluta para actuar es mucho más violenta y su coacción es mucho más eficiente que la prohibición “el *deber* tiene un límite. El *poder hacer*, por el contrario, no tiene ninguno” (Han, 2015, p. 12). De esta forma el individuo se transforma de manera voluntaria en un esclavo de sí mismo, coaccionándose sin tener en cuenta su propia autorrealización sino con base en el rendimiento. Esto lleva al individuo a aislarse y ver en los otros a competidores a quienes debe utilizar o eliminar, por eso este empresario de sí mismo sólo puede establecer relaciones de utilidad con los demás, ya que “entre empresarios no surge una amistad sin fin alguno. Sin embargo, *ser libre* significa *estar entre amigos*” (Han, 2015, p. 13). Por tanto, el

individuo no es libre, ya que ser libre no significa otra cosa que *realizarse mutuamente*” (Han, 2015, p. 14).

Aquel que no es capaz de convertirse en un exitoso y adinerado empresario de sí mismo, fracasa y se hace “a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema” (Han, 2015, p. 18). Ese es el resultado de la ideología del pensamiento positivo y el *coaching*, esta implica optimismo, es decir, un estado cognitivo, no esperanza que es un sentimiento (Ehrenreich, 2011). El mundo está al alcance de la mano para ser tomado a voluntad, todas las posibilidades están abiertas y no existen fronteras ni límites, aunque “curiosamente, el mundo está abierto para todos menos para las personas” (Bregman, 2017, p. 198). Ehrenreich (2011) coincide con Han (2015) cuando afirma que la diferencia del pensamiento positivo de hoy, que ha dejado de ser una moda para convertirse en ideología imperante, y los totalitarismos, es que el pensamiento positivo no requiere de instituciones que coaccionen al individuo, ya que es el mismo individuo quien se coacciona, aunque eso no hace al pensamiento positivo menos totalitario, pero sí mucho más eficiente.

Esta ideología reduce el mundo a un estado mental donde la realidad entera depende de la voluntad de las personas, lo que, a su vez, implica olvidarse de los demás y de la realidad, los cuales se transforman sólo en proyecciones de la propia voluntad, por eso “el *disciplinamiento corporal* cede ante *optimización mental*” (Han, 2015, p. 42). Como consejos para alcanzar dicho disciplinamiento mental se recomienda alejarse de personas *tóxicas*, no ver noticias ya que casi todas son negativas y desear, sólo desear lo positivo, de esta forma la respuesta radica en “retirarse a un mundo interior cuidadosamente diseñado, donde todo sea aprobación y afirmación, buenas noticias y gente que sonrío” (Ehrenreich, 2011). Incluso Dios, la entidad trascendental por antonomasia, no es más que un instrumento de la propia voluntad, quien “sin misterio ni temor reverencial, ha quedado reducido a una especie de mayordomo o secretario, que me quita las multas, me consigue buena mesa en los restaurantes o me brinda contratos para escribir libros” (Ehrenreich, 2011), ya que la ley de la atracción y el pensamiento positivo hacen al ser humano omnipotente. Aunque si se sabe que el mundo tiende a mejorar y a la felicidad, ¿qué necesidad hay de pensar positivo?

Ese mundo de lo positivo y de lo igual da lugar a la sociedad de la transparencia, donde no se da una relación verdadera entre los seres humanos y donde todo es expuesto todo debe ser expuesto para que pueda *ser*, como mercancía en una vitrina, por eso cada uno es su propio anuncio publicitario como en un acto pornográfico que no da espera y se debe consumir de inmediato. Así el cuerpo deja de ser objeto de la ortopedia para ser objeto de la estética, lo fitness, donde “el yo como obra de arte es una apariencia hermosa, engañosa, que el régimen neoliberal mantiene para poder explotar totalmente” (Han, 2015, p. 46), lo cual genera un imperativo de belleza y salud que funciona como una “*coacción icónica* de convertirse en *imagen*. El imperativo de la transparencia hace sospechoso todo lo que no se somete a la visibilidad. En eso consiste su violencia” (Han, 2013, p. 31). De esta forma, “la transparencia es una figura contrapuesta a la trascendencia.” (Han, 2013, p. 27). Las personas y las cosas se hacen transparentes, visibles sólo en cuanto tienen precio “el dinero, que todo lo hace *comparable* con todo, suprime cualquier rasgo de lo incommensurable, cualquier singularidad de las cosas. La sociedad de la transparencia es un *infierno de lo igual*” (Han, 2013, p. 12). De esta forma se busca eliminar “la negatividad de lo *otro* y de lo *extraño*” (Han, 2013, p. 13).

En la sociedad transparente no existe respeto por la *alteridad*, por el secreto, todo debe hacerse público, visible a los demás, visible al poder, todos tienen algo de su intimidad para confesar en las redes sociales como Facebook o Instagram. No obstante, nadie se siente coaccionado, de tal forma que todos se exponen voluntariamente al panóptico digital o *Bannoptikun* que vigila a los individuos desde todas partes, y donde cada individuo vigila a los otros y a sí mismo (Han, 2013). Esto permite la suficiente acumulación de datos, *Big data*, que permite identificar a quienes son hostiles -personas tóxicas-, ocupándose “de la seguridad y eficiencia del sistema” (Han, 2015, p. 100). “El control total aniquila la libertad de acción y conduce, en definitiva, a una uniformidad. La confianza que produce espacios libres de acción, no puede suplantarse simplemente por el control” (Han, 2013, p. 91). La confianza sólo es posible cuando a pesar de no conocer al otro, es posible construir una relación positiva con el otro: la confianza presupone un velo de ignorancia. Por eso en la sociedad de la transparencia son imperativos la desconfianza y la sospecha, lo que indica que “el

fundamento moral de la sociedad se ha hecho frágil, que los valores morales como la honradez y la lealtad, pierden cada vez más su significación” (Han, 2013, p. 92).

Por otra parte, la necesidad de aceleración y de la inmediatez para que la sociedad sea más operacional, hace que el tiempo sea transparente ya que no hay narración. La sociedad transparente se cruza con la sociedad del cansancio, donde todo gesto que no tenga una utilidad o que permita la aceleración de los procesos de producción es desechado, de esa forma son desechados cualquier ritual o ceremonia que exigen lentitud. La sociedad del cansancio que sólo tiene en cuenta el rendimiento “elimina espacios de *juego del placer*” (Han, 2013, p. 35), arrebatando al individuo cualquier posibilidad de ocio, ya que el ocio es una manifestación de la negatividad que ralentiza el proceso de producción y consumo. Aunque el ocio es incorporado al trabajo mismo a través de su ludificación, de tal forma que la explotación se haga divertida, por eso el ser humano ya no sabe jugar y de eso dan cuenta la multiplicación vertiginosa de juegos nuevos y viejos” (Agamben, 2005, p. 101).

El imperativo de la transparencia es un imperativo económico que busca maximizar la eficiencia económica (Han, 2013). El exceso de positividad consiste en cambiar el deber por el poder para poder aumentar la multiplicación del capital. Hay un cambio de la sociedad disciplinaria hacia la sociedad de rendimiento, donde el exceso de producción es un imperativo. Todos pueden todo, si no se tiene éxito no es por culpa del sistema. El exceso de actividad lleva a las personas a la depresión o al *burnout* (Han, 2012). De esta forma la sociedad del cansancio excluye a aquellos que fracasan o que no tienen la *voluntad* suficiente para ser exitosos. Es así como el exceso de actividad se percibe como una señal de *status*, trabajar hasta la extenuación y no tener tiempo para nada más que trabajar es la mejor muestra de éxito, sin embargo, “ya no trabajamos para nuestras necesidades, sino para el capital. El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias” (Han, 2015, p. 19).

Esas necesidades del capital dejan de lado cualquier pretensión de justicia, de solidaridad o de compasión, no importa cuántos caigan en el camino del progreso, éste no puede detenerse en pos del rendimiento y de la multiplicación del capital hasta el infinito, haciéndose un

espectáculo grotesco que “la desnudez y la obscenidad del dinero, que *igual*a todo con todo, al suprimir la incommensurabilidad y la impenetrabilidad de las cosas (...). Un mundo en el que se le puede poner precio a todo y en el que todo tiene que proporcionar una ganancia es obsceno” (Han, 2016, p. 154). Para Agamben (2005), esta etapa tardía del capitalismo implica que “espectáculo y consumo son las dos caras de una única imposibilidad de usar. Lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular” (p. 107). Al mejor estilo de los coleccionistas de figuras de acción de *colección*, quienes son incapaces de sacar los juguetes de sus cajas, ya que su único objetivo es ser propietarios y poseer el objeto de deseo, aunque eso implique renunciar al placer del juego, los consumidores masificados son infelices porque son propietarios de lo que no pueden usar y se encuentran incapacitados para profanarlos (Agamben, 2005).

La positividad y la transparencia expulsan a la trascendencia del mundo, incluso la religión se transforma en negocio. Para ello los nuevos templos carecen de signos distintivos como cruces o cristos crucificados para no atemorizar a los clientes, creando así una religión *light* carente de trascendencia. Esto también incide en la construcción de los templos que adquieren la forma de edificios corporativos, en oposición a las grandes catedrales góticas o barrocas que simbolizaban lo opuesto a lo mundano y al mundo de los negocios (Ehrenreich, 2011). Al respecto, Ehrenreich (2011) cita a Bruce Bezaire, quien se cuestiona “qué entiende una iglesia por Dios si se aleja de la belleza. ¿En qué nos ayuda un edificio gris con forma de cubo y paredes lisas a sentir la reverencia, la alegría o la exaltación de la fe?”¹¹, de esta forma “la teología positiva ratifica y culmina un mundo sin belleza, sin trascendencia y sin piedad”. Sin trascendencia la fealdad se apodera del mundo.

Todo ese discurso de la utopía fallida es bien aprovechado por los políticos quienes actúan como profetas de apocalipsis inevitables, advirtiendo que todo irá a peor, y basados en el mercado invitan a los ciudadanos a buscar soluciones individuales “a problemas socialmente producidos” (Bauman, 2005, p. 119), de tal forma que dejen de buscar un refugio en el Estado. Es necesario mantener a las personas bajo un estado constante de miedo e

¹¹ Las citas textuales correspondientes a la obra de Bárbara Ehrenreich omiten las páginas, ya que la obra fue consultada en formato digital Kindle, el cual carece de paginación.

incertidumbre frente a lo que puede ocurrir: en cualquier momento puede explotar una bomba, se puede ser atracado o se puede ser despedido del trabajo, pasando así al bando de los excluidos (Bauman, 2005). Los “nuevos géneros de temor disuelven asimismo la confianza, el agente vinculante de toda convivencia humana” (Bauman, 2005, p.121). Esto hace del mundo un lugar peligroso y temible. “La confianza se ve sustituida por la sospecha universal. Se asume que todos los vínculos son indignos de confianza, inestables, al modo de las trampas y las emboscadas, mientras no se demuestre lo contrario” (Bauman, 2005, p. 121). Esto crea un mundo donde todo es transitorio, nada es hecho para perdurar, todo compromiso se puede desechar: en la modernidad líquida¹², donde se inscribe la sociedad positiva, todo se hace superfluo, ya que la modernidad líquida con su exceso de producción es “una civilización del exceso, la superfluidad, el residuo y la destrucción de residuos” (Bauman, 2005, p. 126).

Bajo la situación distópica descrita, es imposible que se dé una comunidad política que persiga el bien común, lo que existen son “*acumulaciones o pluralidades* casuales de individuos aislados para sí, de *egos* que persiguen un interés común, o se agrupan en torno a una marca (...) Se distinguen de *reuniones* que sean capaces de una acción común, política, de un *nosotros*” (Han, 2013, p. 93). Si se afirma que todo depende del individuo, la política como búsqueda del bien común no tiene sentido alguno. El economista Yannis Varoufakis (2015) refiere que en la Antigua Grecia aquellas personas que no se interesaban por el bien común y centraban sus esfuerzos en su bien particular eran llamados *idiótes* (individuos, particulares) quienes “actuaban sin medida, sin calcular el bien de los demás. (...) Desde este punto de vista la sociedad de mercado nos ha convertido en *idiotas*, en estúpidos virus que matan el planeta en el que viven.” (p. 141). Siendo así, no es descabellado afirmar que la sociedad positiva se encuentra llena de idiotas, incapaces de empatía y de establecer un vínculo real con los demás, salvo para obtener algún provecho económico, seres aislados, solitarios, superfluos, a quienes se puede enviar a un campo de concentración sin que opongan resistencia, pero también capaces de matar por una sobra de pan o un poco más de reconocimiento. Por tal motivo, “la sociedad positiva tampoco admite ningún sentimiento

¹² Modernidad líquida es el término empleado por Zygmunt Bauman para referirse a la época histórica que viene después de la modernidad, es decir, la posmodernidad. El adjetivo *líquido*, en oposición a una modernidad sólida, sirve para denotar la condición de transitoriedad y falta de cohesión que se da después de la modernidad.

negativo. Se olvida de enfrentarse al sufrimiento y al dolor, de darles *forma*” (Han, 2013, p. 18). Los excluidos que vivan como puedan, no hay motivos para preocuparse por ellos, salvo para evitar que quieran ingresar de nuevo a la fiesta del progreso. Esto no es más que una forma en la que se manifiesta la *falta de verdad* y de la *falta de ser* (Han, 2013).

Ejercer poder sobre ese individuo superfluo sin vínculos sociales fuertes y ávido de reconocimiento es fácil, ya que basta con “complacer y colmar. En lugar de hacer a los hombres *sumisos*, intenta hacerlo *dependientes*” (Han, 2015, p. 29). De esta manera fácil y refinada “el neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor” (Han, 2015, p. 23), moldea sus emociones a través de la propaganda: el *emotional design* modela las emociones y maximiza el consumo, sin embargo, dentro de las emociones que se promueven no se cuentan la compasión, la empatía ni la solidaridad, por el contrario: la competencia y el miedo al otro son las emociones preferidas y “una sociedad en la que los instintos y las emociones humanas normales, como la simpatía, la solidaridad y el apoyo mutuo son inexistentes, esa será una sociedad muy fea que ni siquiera sé quién podrá vivir en ella” (Chomsky, 2015).

Para poder combatir ese mundo feo, Varoufakis (2015) recomienda a su hija que nunca caiga “en la tentación de racionalizar las desigualdades” (p. 25) que considera inadmisibles, ya que:

Es increíble lo fácilmente que nos convencemos a nosotros mismos de que el reparto de la riqueza, sobre todo cuando nos favorece, es “lógico” “racional” y “justo”. Cuando sientas que estás a punto de sucumbir a este tipo de pensamientos, recuerda (...): que todos los bebés nacen igual de desnudos, pero algunos están predestinados a vestir ropa carísima, mientras que otros están condenados al hambre, la explotación y la pobreza. Nunca caigas en la tentación de aceptar esta realidad como “lógica”, “natural” y “justa” (Varoufakis, 2015, p. 26).

Para Ehrenreich (2011), el mayor obstáculo para que las personas alcancen la felicidad es la pobreza, entendida no como pobreza mental o cualquier otro eufemismo, sino como pobreza material: falta de dinero y de bienes, y no porque el dinero sea felicidad: sino porque ofrece mayores posibilidades al ser humano de desarrollarse plenamente como individuo y en

conjunto, posición compartida por Bregman (2017). Sin embargo, a los pobres se les culpa de ser pobres, pero no al sistema económico que ha producido pobres como si fuera su producto estrella. Ehrenreich propone como utopía personal “un sitio donde todos tenemos no sólo mejor calidad de vida y más seguridad (...) sino también más fiestas, más celebraciones y más ocasiones de ponernos a bailar en la calle” (Ehrenreich, 2011).

La utopía personal de Ehrenreich y la historia puede tener un final feliz. Roubiček es invitado a un concierto de piano que se ofrecerá en un hospital. Comienza el concierto, se toca Beethoven, y mientras Roubiček oye la música, es arrebatado por una epifanía, algo le ocurre que no puede comprender, una suerte de trascendencia lo ha desdoblado y lo ha hecho consciente del mundo a su alrededor: se ha encontrado con la belleza y la ha reconocido. Después del concierto Roubiček acepta la propuesta de Materna para escapar. Materna, junto a unos compañeros, va a ayudar al judío para que no sea deportado a un campo de concentración, Roubiček señala que no podrá nunca agradecer lo que hacen por él, a lo que Materna contesta: “como si esas cosas se hicieran por dinero o a cambio de algo” (Weil, 2017, p. 250). Nuevamente aparece la belleza.

Basta con que alguien se atreva a profanar, es decir, dejar inoperante un viejo uso de las cosas, las leyes que se creen inmutables como la prohibición de ayudar al otro por simple solidaridad, y decida oponerle “a lo probable estadísticamente (...) lo singular, lo improbable, lo repentino” (Han, 2015, p. 111). Sólo lo improbable, aquello que escapa a las predicciones del *Big Data*, determinará siempre un nuevo comienzo (Han, 2015), así como cada nuevo nacimiento abre una nueva puerta a un futuro humano (Arendt, 2012). Sólo un atrevimiento como el de Materna puede salvar la vida de Roubiček.

El sistema musical, un paradigma

En una entrevista, el director de orquesta Gustavo Dudamel (2013) formula el derecho al acceso a la belleza como un derecho humano que consiste en tener acceso a la mejor educación y a las mejores condiciones, al pleno disfrute del arte y habla de El Sistema Nacional de Orquestas Sinfónicas y Coros Infantiles y Juveniles como el programa que ha

permitido a millones de niños y jóvenes de Venezuela tener acceso a la belleza, aunque la importancia de El Sistema radica en que:

No es una fábrica de músicos. No es un conservatorio más. Lo que se hace y lo más importante de todo eso es producir mejores ciudadanos, porque en cierto modo la sensibilidad, la armonía a la cual tú estás sujeto, a la disciplina que siempre es bastante fuerte, todos esos elementos sin tú darte cuenta, tú los pones en práctica en tu vida cotidiana. (...) No hay nada más importante que tener acceso a la belleza y eso es un derecho que debemos tener todos, sobre todo las nuevas generaciones. El acceso a la belleza es el acceso a tener, evidentemente, la mejor educación, las mejores condiciones. Pero también tener acceso a la inspiración, tener acceso al arte como tal, al disfrute pleno del arte. (...) Qué maravilla tener un mundo donde todos los niños tengan acceso a lo más puro, a lo más creativo, el derecho a crear es algo muy importante, y eso es lo que estamos tratando de desarrollar con El Sistema: que los niños tengan ese acceso como un derecho humano. (Dudamel, 2013)

El Sistema nació en 1975 con el objetivo de crear una orquesta juvenil que permitiera a los estudiantes de música a realizar sus prácticas a través de la enseñanza a los niños y jóvenes. Esta primera orquesta, llamada Orquesta Sinfónica Nacional Juvenil de Venezuela Juan José Landaeta tuvo su primer concierto el 30 de abril de 1975 en la Cancillería de Venezuela. Actualmente se llama Orquesta Sinfónica Simón Bolívar de Venezuela. El Sistema fue respaldado por el Estado venezolano en 1979 cuando se crea mediante decreto la Fundación del Estado para el Sistema Nacional de Orquestas Juveniles e Infantiles de Venezuela, a partir del 2010 se adscribe a la Vicepresidencia de la República y en 2011 comienza a llamarse Fundación Musical Simón Bolívar y se adscribe al Ministerio del Poder Popular del Despacho de la Presidencia y Seguimiento de la Gestión de Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. Dentro de las cifras que ofrece la Fundación Musical Simón Bolívar en su página web oficial se encuentran 1.012.077 beneficiarios actualmente, 1.722 orquestas, 1.426 coros, 1.772 grupos de iniciación musical y 266 grupos de música popular venezolana y otros géneros musicales como jazz y rock. La tarea del Sistema le ha hecho merecedor de reconocimientos como el Premio Príncipe de Asturias de las Artes y el Premio

Internacional de Música UNESCO, presentándose como “una alternativa real y sustentable de educación, progreso y paz” (Fundación Musical Simón Bolívar, s.f.).

La misión del Sistema, como obra social del Estado Venezolano, consiste en “el rescate pedagógico, ocupacional y ético de la infancia, mediante la instrucción y la práctica colectiva de la música, dedicada a la capacitación, prevención y recuperación de los grupos más vulnerables del país, tanto por sus características etarias como por su situación socioeconómica” y a través de su visión “reconoce al movimiento orquestal como una oportunidad para el desarrollo personal en lo intelectual, en lo espiritual, en lo social y en lo profesional, rescatando al niño y al joven de una juventud vacía, desorientada y desviada” (Fundación Musical Simón Bolívar, s.f.).

La tarea que ha desarrollado El Sistema ha sido de tal envergadura y de tanta calidad que ha despertado el interés internacional de grandes músicos e instituciones que han replicado la forma de actuar de El Sistema. Para el director de orquesta Claudio Abbado (2006) lo que ocurre en Venezuela con El Sistema es el mejor ejemplo a seguir por todos los países y además es de gran importancia, no sólo desde lo musical, sino también desde lo social, humanitario, político y cultural, opinión compartida por el también director de orquesta Simon Rattle (2006), para quien El Sistema no sólo cambia vidas sino que las salva, además de representar una resurrección de la música clásica y ser el lugar donde en ese momento estaba ocurriendo realmente algo importante para el futuro de la música clásica, tanto así, que deseó que el compositor Gustav Mahler estuviera vivo para que pudiera verlo. Por su parte, el tenor español Plácido Domingo al entrar al teatro Teresa Carreño ha llorado mientras oía la orquesta y el coro conformado por niños y jóvenes, ensayar el Hallelujah del Mesías de Händel y afirmó que no esperaba haber entrado al cielo y oír tales voces celestiales, reconociendo no sólo la emotividad sino también la calidad de la música interpretada por los niños y jóvenes de El Sistema (Arvelo Mendoza, 2006).

Sin embargo, nada de eso hubiera sido posible sin la visión del maestro José Antonio Abreu¹³. Dentro de esa visión que le llevó a semejante empresa, el maestro Abreu (2006) define una

¹³ El maestro Abreu murió el 24 de marzo de 2018 durante el desarrollo de la presente investigación.

orquesta como una comunidad que tiene como característica esencial concertarse para crear belleza, lo que a su vez conlleva que al trabajar en conjunto por un mismo objetivo la práctica del equipo, permita al grupo y a sus miembros reconocerse a sí mismos como interdependientes, de tal forma que en una orquesta “cada uno es responsable por los demás y los demás son responsables por uno”. Por esa razón El Sistema “no es un plan de desarrollo artístico que se realiza para ofrecer unos conciertos” ya que la orquesta antes de transformar al público con su música, cada integrante ha tenido que transformarse a sí mismo, y ¿de qué forma se da esa transformación? La orquesta siembra en sus miembros “sentido de armonía, sentido de orden, sentido de lo estético, de lo bello, de lo universal y del lenguaje de lo invisible” (Abreu, 2006).

Para el maestro Abreu (2008) todos los problemas sociales tienen qué ver con alguna clase de exclusión, de tal forma que esos problemas deberían combatirse a través de la inclusión del mayor número de personas, siempre apuntando a incluirlos a todos, tarea que desarrolla El Sistema a través de la inclusión en el mundo de la música y el arte. Por eso el punto de partida de El Sistema es comprender que la música en particular y el arte en general es un importante elemento de sociabilización y transformación social, ya que “transmite los más altos valores sociales, los cuales son: la solidaridad, la armonía y la mutua compasión y la capacidad para unirse toda una comunidad y expresar sentimientos sublimes” (Abreu, 2006). En torno a los niños de El Sistema se encuentran las familias, quienes son las primeras aliadas para permitir a los niños y jóvenes puedan desarrollar sus capacidades, pero también se involucran los miembros del barrio quienes pueden disfrutar de los resultados de El Sistema a través de conciertos.

Como ejemplos notables de inclusión y transformación social realizados por El Sistema, se pueden ver, en primer lugar, los programas destinados a los niños y jóvenes que tienen déficit cognitivo o motriz. Para el año 2008 El Sistema contaba 1.500 niños en toda Venezuela beneficiarios de estos programas, mejorando notablemente su calidad de vida y entre cuyos resultados se encuentra el coro de manos blancas¹⁴, a través del cual niños y jóvenes

¹⁴ En la música coral existen coros de voces claras integrados por mujeres, coros de voces oscuras integrados por hombres y coros de voces blancas, integradas por niños sin importar el género. El coro de manos blancas deriva su nombre de los coros de voces blancas.

sordomudos, aparentemente incapacitados para cantar y hacer música, logran cantar, tal vez no de la forma convencional, pero cantar. El segundo ejemplo es el núcleo llamado San Vicente ya que queda en el mismo lugar donde se bota toda la basura de la ciudad de Maracay, donde algunos de los niños de San Vicente trabajan buscando entre la basura del botadero. La importancia de ese núcleo se encuentra en que es el Sistema el que va hacia los niños que viven allá, para ofrecerle al sector un edificio, una escuela y una orquesta propias junto a todo el personal docente y administrativo, quienes siempre tendrán que trasladarse hacia el barrio para trabajar con los niños y jóvenes, dignificando de esa forma su espacio y su comunidad (Stotdmeier y Smaczny, 2008).

El maestro Abreu (2007), tenía un sueño que expresó en una entrevista, su mayor prioridad era permitir a las personas pobres el acceso a la música clásica: “como músico tengo la ambición de ver a un niño pobre tocando Mozart, ¿por qué no?”, ya que “un niño materialmente pobre, se convierte en rico espiritual a través de la música” (Abreu, 2008). La música llamada culta no debería ser el privilegio exclusivo de una clase social, de esta forma el arte que en principio fue de minorías para minorías, ahora se ha convertido en una cuestión de mayorías para mayorías, sino que debe ser un bien común, parte integral en la educación de todos que no debe buscar sólo el enriquecimiento intelectual sino también la educación de la sensibilidad ya que “el potencial estético que todo niño o todo joven tiene, (...) es utilísimo para garantizar una calidad de vida mucho mayor a un muchacho” (Abreu, 2008).

Lo que el maestro Abreu llama la práctica de la concertación, coincide plenamente con el ejercicio de la política, a través de la cual los seres humanos buscan el bien común. A continuación, un pasaje de Han (2016) puede expresar en qué consiste esa dimensión política de la concertación:

La política según Aristóteles, se dirige al gobierno de la ciudad (*polis*), que “nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien (*eu zen*). Parte esencial de la política son el derecho y la justicia (*dikaion*). Funcionan como mediación y se ocupan de que la vida en común sea feliz, de la maximización del interés público. La ciudad es mucho más que una figura de poder y dominación. El punto fuerte de la política aristotélica es que no

apunta a la dominación. El objetivo de la polis es la autonomía (*autarkeia*). La gente se reúne y crea una comunidad porque, aislada, sufre una falta. Una comunidad política surge a partir de un sentimiento de falta. La política surge alrededor de la vida, de la voluntad de supervivencia, pero solo la preocupación de la “buena vida” la convierte en lo que verdaderamente es” (p-p. 90-91).

En la orquesta, cuando cada individuo echa en falta al otro y se reconoce como interdependiente, el otro se convierte en amigo y “la amistad regula la vida social en común de un modo más eficiente, y sobre todo menos violento, que el ordenamiento jurídico. De ahí que el *zoo politikon ideal* sea un amigo” (Han, 2016, p. 91). De esta forma la belleza funciona como elemento cohesionador de la comunidad política.

Frente al mundo feo descrito en la sección anterior, El Sistema se erige como un paradigma de realización del derecho a la belleza, buscando un mundo donde cada ciudad y cada pueblo, por pequeño que sea, tenga su orquesta y su coro, no es el siglo XXI ni el siglo XXII ni el siglo XIII, es la eternidad (Abreu, 2006), porque “todo lo que es bueno, laudable y noble debe poder ser multiplicado” (Abreu, 2008), por tal motivo, todos los artistas en cada uno de sus campos deberían trabajar por multiplicar la belleza y llevarla a aquellos que no tienen acceso a ella.

En sentido propio, un paradigma es un ejemplo “un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Agamben, 2009, p. 24) haciendo visible un parentesco entre fenómenos que tal vez no era visible. A diferencia de la inducción que se dirige de lo particular a lo universal y de la deducción que se dirige de lo universal a lo particular, el paradigma va de lo particular a lo particular, es decir que en el paradigma opera la analogía, de tal forma que el ejemplo es al mismo tiempo paradigma, generalización y caso singular. En el caso del paradigma no existe regla alguna de aplicación, ya sea *a priori* a los casos concretos o que derive del estudio de todos los casos particulares posibles y su posterior inducción, sino que es “la mera exhibición del caso paradigmático la que constituye una regla, que como tal, no puede ser ni aplicada ni enunciada” (Agamben, 2009, p. 29). El

Sistema es ese objeto singular que debe funcionar como ejemplo y a su vez permitir la comprensión de casos análogos, de tal forma que el derecho al acceso a la belleza no puede ser una regla rígida, sino que puede manifestarse de diversas formas que tienen en común la búsqueda del desarrollo humano a través del arte y la cultura, teniendo en cuenta la dimensión trascendente del ser humano. Para finalizar esta sección se dará la palabra nuevamente al maestro Abreu quien expresa que a través del arte la gente siente:

Una revelación. Dios revela algo que es inefable, algo que es impenetrable para la racionalidad, que sólo es penetrable por la intuición. Es, ese joven penetrado por la música, desafiado por el discurso musical y por la tarea de la orquesta, comienza a transformarse él también psicológicamente. Tenemos que dejarnos invadir por ese arte que nos une a través de la música, de la plástica, de la literatura, del cine y comenzar a reconocernos nosotros mismos en nuestra esencia, en nuestra identidad, a través del arte que es, el único mundo donde podemos encontrar la revelación auténtica de nuestro ser. El ser auténtico lo revela el arte como portador de la belleza que es ser, que es bien y que es verdad.

La experiencia estética

Ya se vio en el Capítulo 2 dedicado a los derechos humanos, que desde la fundamentación iusnaturalista de John Finnis (2011) existen unos bienes básicos para el ser humano, los cuales son universales, razonables, deseables en sí mismos y autoevidentes, y que se pueden adquirir a través de los derechos humanos con los cuales se encuentran estrechamente relacionados. Estos bienes no pueden entenderse como mercancías ya que las mercancías dependen de su valor de cambio y de exposición, mientras que los bienes dependen de su valor de uso o incluso: no tienen uso alguno (Varoufakis, 2015). La consecución de estos bienes básicos implica una guía para la acción humana, ya que “en cuanto fines últimos, constituyen los primeros principios del razonamiento práctico; es decir: la orientación básica sobre lo que ha de hacerse y procurarse” (Pereira, 2008, p.89). Sin embargo, Finnis no expresa de qué forma se pueden alcanzar los bienes básicos, misión que corresponde a la

razón práctica, la cual debe responder “no sólo a la captación del bien como fin último, sino también a la comprensión de todas sus exigencias prácticas” (Pereira, 2008, p. 92).

Uno de esos bienes básicos es la experiencia estética, al cual se puede acceder a través de la cultura y la educación, pero esos derechos no bastan, y como se expresó con respecto a El Sistema, existe un derecho humano al acceso a la belleza, sin embargo, por el momento se analizará en qué consiste la experiencia estética.

La experiencia estética es una experiencia trascendente en el ser humano que se manifiesta en la belleza, ya sea natural o artística, por tanto, se relaciona con una dimensión metafísica del ser humano y el reconocimiento de que una vida digna de ser vivida no puede reducirse a la satisfacción de condiciones materiales mediante el consumo, es decir: el ser humano necesita la trascendencia en su vida para desarrollar todos los aspectos de su vida. Massini (1994) refiere dos tipos de trascendencia: una gnoseológica que consiste en conocer “una realidad independiente de la conciencia humana” (p. 219), y una trascendencia ontológica que implica la asunción de una realidad distinta al mundo limitado y finito. Sin embargo, las dos trascendencias manifestadas por Massini se pueden reconocer en la existencia del mundo fuera del sujeto y que funciona de manera independiente, pero también en la existencia de los otros quienes son libres, pero condicionados que siempre están *más allá* del sujeto, aunque se toquen físicamente. Por último, la trascendencia también se reconoce en la existencia de algo *más allá* del mundo físico. La experiencia estética implica siempre, no sólo un reconocimiento sino también un acercamiento hacia esas trascendencias. Lamentablemente, al no poder ser cuantificada a través del valor económico -el precio-, la experiencia estética no tiene importancia para los estados que sólo operan como agentes de la economía de mercado.

Al ser partícipe de la trascendencia, la experiencia estética se relaciona con la experiencia religiosa. Estas dos experiencias son experiencias umbrales una “de lo *absolutamente otro*” (Han, 2016, p. 149). Pero la experiencia estética no es posible en la sociedad positiva de la cual se ha hablado en la sección Un mundo injusto y feo, ya que el exceso de positividad “acaba con los umbrales, con la experiencia del umbral, al convertirlo todo en *lo mismo*”

(Han, 2016, p. 149). Es decir, si el otro es igual entonces realmente no es *otro*, de esta forma se borra la frontera entre un adentro y un afuera del sujeto, se elimina la trascendencia ya que el mundo y los demás dejan de ser entidades autónomas de la voluntad de un sujeto para convertirse en simples proyecciones de ese sujeto. Pero no sólo el mundo y los otros pierden su otredad, también Dios, como lo *absolutamente otro*, máxima otredad, queda hecho proyección del sujeto. Por tanto, tampoco habría utopía entendida como horizonte inalcanzable al que se aspira y del cual, los derechos humanos son una metáfora.

Siendo así, el mundo injusto y feo es el mundo de lo inmediato, del consumo y el desperdicio, de la normalidad totalizadora, un mundo que es la proyección de un ser humano todopoderoso e ilimitado para quien no existe un afuera porque todo no es más que él mismo. En últimas, un mundo absurdo: sin sentido.

Pero la elegía por la imposibilidad de la experiencia estética y de la trascendencia en ese mundo injusto y feo no es un problema menor o exclusivamente religioso, sino que es un problema político que debe ser pensado y repensado, en últimas remite al problema de la libertad humana, porque la acción humana no se ve impulsada sólo por su condición de indigencia, sino también por la “necesidad de proporcionar a la existencia temporal entre el nacimiento y la muerte un elemento de duración, de trascendencia más allá del tiempo” (Safranski, 1997, p. 441). Incluso un pensador positivista como Wittgenstein (2009) reconoció la necesidad de la trascendencia cuando manifiesta en sus diarios que

Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida.

Creer en un Dios, quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta.

Creer en Dios quiere decir que la vida tiene sentido” (p. 101).

Pero a qué o a quién llama Dios, Wittgenstein (2009): “al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo” (p. 99). Cuando en el Capítulo 2 se habló de la promesa de los derechos humanos, se dijo que la promesa divina consiste en que al mismo tiempo que dice hace, es decir: el lenguaje divino es performativo, y al hacer lo que dice dota al mundo de sentido, por eso Agamben termina diciendo que Dios es el nombre que el ser humano dio al lenguaje, para poder sellar la correspondencia entre la palabra y el mundo, pero el lenguaje nunca alcanza

a nombrarlo todo, siempre hay algo más allá del lenguaje, algo indecible a lo que siempre se aspira.

Pero ¿de qué forma se puede, entonces, alcanzar la experiencia estética y devolver la trascendencia al mundo? El teólogo Hans Küng (2010) propone que se debe renunciar al progreso tecnológico como ideología que somete todo a la racionalidad y el rendimiento, es decir: renunciar a la ciencia como explicación de todo, pero no a una sociedad metatecnológica donde el individuo no se encuentre acosado por el progreso y donde sea posible acercarse a la naturaleza sin el deseo de dominarla y conseguir “una articulación social más equilibrada y a la satisfacción de necesidades no exclusivamente materiales, es decir, de esos valores humanos que, sin ser cuantificables en dinero, hacen la vida digna de ser vivida” (p. 532). De igual forma se debe renunciar a revolución político-social como ideología que ve en la violencia la única posibilidad de cambio y que sólo modifica las formas de la dominación del hombre por el hombre, para, en su lugar, seguir creyendo en un cambio radical de la sociedad con la esperanza de una sociedad metarrevolucionaria donde reine la libertad, igualdad, y la felicidad (Küng, 2010).

Küng (2010) se remite a la obra de Ernst Bloch, y afirma que para éste la realidad objetiva puede ser intervenida creativamente por el hombre, de tal forma que siempre es posible la salvación. Para Küng (2010) Bloch

describe y analiza el anhelo y la esperanza del hombre en todas sus posibles manifestaciones: en el mundo de los cuentos, en la fábrica de los sueños del cine, en los ejemplos del teatro, en el deseo de viajar y hasta en la danza y en las utopías médicas, sociales, técnicas, geográficas y artísticas (...) y, finalmente, en la esperanza de escapar a la más poderosa antiutopía: la muerte (p. 536).

Frente al desotramiento y la falta de trascendencia Žižek (2014) cita una expresión que dice “el único camino al bien universal es que todos nos volvamos extraños frente a nosotros mismos” (p. 142). Eso implica que cada uno se mire desde afuera como si fuese otro, ya no sólo para ponerse en los pies de otro, sino para verse a sí mismo desde el otro, esto es:

asumirse limitado, incompleto, imperfecto, sólo a través de ese reconocimiento se puede establecer una comunidad realmente política donde, al igual que en la orquesta, todos se reconocen interdependientes y se cuidan unos a otros, la asunción de elementos negativos “como la duda, la interrupción, el aburrimiento, la espera o la ira son constructivas” (Han, 2016, p. 177). Por su parte Küng (2010) afirma que la religión o el sentimiento de que la existencia de Dios “tiene una importancia decisiva para la realización de una sociedad más razonable y más justa, para una ordenación plausible de lo existente” (p. 541). Lo mismo podría afirmarse de la imaginación y la creatividad humanas como fuente de la belleza, son una herramienta ideal para restituir la experiencia estética y la trascendencia al mundo injusto y feo.

Por eso es necesario reiterar que el problema de la imposibilidad o escasez de la experiencia estética y la falta de trascendencia, no son sólo problemas estéticos o religiosos, sino políticos. En este sentido, la belleza, ya sea mediante el arte o la naturaleza, no tienen como único objetivo proporcionar placer al ser humano o un simple momento de relajación y descanso para que vuelva al trabajo con más ánimo y energía, sino que tiene una función social y política, como lo expresa Ted Gioia (2002) en su *Historia del jazz* con respecto a las tradiciones musicales africanas:

Un segundo elemento unificador dentro de las tradiciones musicales africanas: la integración de la ejecución musical en el tejido social. A estos efectos, la música africana posee un aura de funcionalidad que se resiste a todo intento de separar el arte de las necesidades sociales por medio de una estética “pura”. Sin embargo, puesto que estas funciones a menudo están vinculadas a rituales y otras experiencias liminares, la música nunca cae en una funcionalidad terrena -como la música de fondo de la consulta del dentista, la música de un anuncio de televisión, etc., que vemos proliferar en Occidente (p. 19).

Así, la experiencia estética y la belleza se salvan por igual de ser un simple divertimento sin repercusión en la vida cotidiana de las personas, pero tampoco se ven absolutamente instrumentalizados para fines prácticos. Esto lleva a Finnis (2011) a formular que el verdadero problema moral no yace tanto en determinar los elementos esenciales del bienestar

humano, lo que podría llegar a uniformar las formas de vida humanas, sino en su realización, la forma en que los esfuerzos giran en torno a esos bienes constituyendo una variedad de formas de vida que enriquecen a la sociedad.

El derecho a la belleza

La belleza es un lujo, no porque sea muy cara como un Ferrari de oro o un I-Phone con diamantes incrustados, que sólo son productos de consumo, sino porque es inútil: no hará más ricas a las personas, no les calmará el hambre, no les evitará sufrimiento, ni servirá para incrementar la productividad ni aumentar el capital: es inútil porque no tiene un *¿para qué?* y a ese *¿para qué?* sólo se podría responder con un *porque sí*. Pero visto de otra forma sí tiene una utilidad, si se entiende útil “todo aquello que nos ayuda a hacernos mejores” (Ordine, 2014, p. 9), por eso “la vida de un museo o una excavación arqueológica, como la de un archivo o una biblioteca, es un tesoro que la colectividad debe preservar con celo a toda costa” (Ordine, 2014, p. 10). Al respecto Han (2015) plantea lo siguiente:

“El hombre es un ser lujoso. El lujo, en su sentido primario, no es una praxis consumista. Es, por el contrario, una forma de vida que está libre de la necesidad. La libertad se basa en desviarse y *hacer lujos* respecto de la necesidad. El lujo trasciende la intencionalidad de darle la vuelta a la necesidad. Hoy el consumo acapara el lujo. El consumo excesivo es una falta de libertad, una coacción que es propia de la falta de libertad del trabajo. De la misma forma que el juego, el lujo, en cuanto libertad, sólo es pensable más allá del trabajo y del consumo” (p. 80).

Uno de esos lujos es la belleza, que trasciende la necesidad y el consumo haciendo al ser humano un poco más libre. La belleza que se manifiesta a través de la experiencia estética hace mejores a los seres humanos cuando son capaces de percibir al *otro* y, de una u otra forma, replicar la belleza en el mundo, como lo expresa Agudelo Ramírez (2015) del cine, el “embellecimiento provocado por el séptimo arte permite cultivar nuestra dimensión “espiritual” (p. 38). Sin embargo, la belleza puede entenderse como un lujo en la medida en que se sustrae a la utilidad de la razón instrumental, pero también en cuanto a que no todos

pueden acceder a ella o no tienen los medios para poder percibirla y/o crearla porque se puede convertir en un bien muy caro cuyo precio lo determina el mercado: en un mundo injusto y feo la belleza y la experiencia estética son un privilegio que no todos pueden costear. Recuérdese que la experiencia estética es un bien básico, de acuerdo a Finnis, y que, como se expresó en el Capítulo 1, la belleza puede ser natural y contemplarse o ser artística, en cuyo caso se puede crear y/o contemplarse, por tanto, la belleza de la naturaleza así como la infinidad de creaciones artísticas desde el origen del ser humano y la posibilidad de crear belleza son un bien del cual todos deberían gozar sin exclusión alguna, esto implica “el derecho a tener parte gratuitamente, según las posibilidades del cuerpo social, en los bienes elementales -materiales y espirituales- de la civilización” (Maritain, 1983, 122). Por eso Patrick McCormick (2010) afirma que existe un derecho a la belleza a pesar de no encontrarse en ninguno de los instrumentos internacionales que funcionan como catálogos de derechos humanos.

La formulación de la belleza como un derecho tiene un fundamento religioso, asentándose especialmente en la encíclica papal *Pacem in terris* y en el pensamiento social católico. De lo anterior, desprende McCormick (2010) tres argumentos: 1) todos los seres humanos tienen derecho a vivir y trabajar en condiciones dignas; 2) todos los seres humanos tienen derecho a desarrollar sus capacidades y sus talentos y a contribuir a la vida política, económica y cultural de la sociedad¹⁵; y 3) todos los seres humanos tienen derecho a participar de los bienes de la creación, incluyendo la belleza.

A su vez, el derecho a la belleza puede manifestarse de tres formas: 1) el encuentro con la belleza permite la apertura del individuo hacia lo trascendente, es decir: hacia los otros; 2) todos los seres humanos son llamados a ser co-creadores de la belleza del mundo, es así como el derecho a la belleza “es el derecho a actualizar y completar nuestra propia creación a través del desarrollo de nuestros talentos y dejar nuestra huella como co-creadores”¹⁶ (McCormick, 2010); por último, 3) la belleza implica armonía, justicia, proporción, oponiéndose así a la

¹⁵ Nótese las semejanzas entre esta formulación y el artículo 2 de la Constitución Política de Colombia que establece como fines esenciales del estado “facilitar (...) la participación de todos en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación” (Pueblo de Colombia, 1991).

¹⁶ Las citas textuales del artículo de McCormick son traducciones del autor del presente artículo.

injusticia y a la inequidad que afean y deforman el planeta y las comunidades, de tal forma que el derecho a la belleza también implica “el derecho a vivir en una comunidad justa y el derecho a disfrutar de la generosidad de la creación” (McCormick, 2010). La importancia de reconocer este derecho radica en la necesidad que tiene el ser humano de contemplación y trascendencia.

Con respecto a la trascendencia, McCormick (2010) apela al mito bíblico de la creación donde Dios al séptimo día descansa, hecho que origina la tradición del Shabbath o día del Señor. Sin embargo, el descanso de Dios no es un descanso pasivo, sino que Dios contempla su creación y se regocija en ella dando su aprobación al universo creado, es decir: la creación está completa sino hasta que es contemplada por Dios, así mismo, todos los seres humanos tienen derecho a esa posibilidad de contemplar la belleza de la creación divina y de su propia creación porque al ser *imago dei* “no son completamente humanos, sino hasta que sean introducidos en el descanso del Shabbath, compartido con ellos por su creador” (McCormick, 2010). El Shabbath recuerda al ser humano lo que diría Dante (1977): “para vida animal no habéis nacido, / sino para adquirir virtud y conciencia” (p. 185).

Pero este derecho no implica sólo contemplar la belleza manifestada en la naturaleza o en las obras de arte, sino que también es necesaria la creación artística, la cual no es un simple lujo, sino que es una necesidad humana (McCormick, 2010). Ya sea a través de la contemplación o de la creación se accede a la experiencia estética, lo que a su vez contribuye a la realización de una buena vida, la cual se logra “acumulando, en el curso de toda una vida, todo lo que es realmente bueno, y de no desear nada que impida o frustre este esfuerzo” (Adler, 1986, p. 98) y la belleza es algo *realmente bueno* que contribuye al desarrollo de una vida buena y es una de las seis grandes ideas que según Mortimer Adler deben guiar al ser humano ya que “contribuye a la felicidad” (Adler, 1986, p. 135). De esta forma, “las personas libres no sólo tienen derecho al descanso contemplativo, sino también a utilizar su creatividad y su imaginación en lo que hacen, sea o no una tarea artística, ya que de esta forma se desarrollan sus capacidades y se enriquecen los corazones, manos y cabezas de todos.

Pero la belleza no siempre es un signo de justicia: muchas veces las más bellas obras de la historia se han levantado sobre el sufrimiento de muchos, generalmente de los pobres, en ese caso la belleza se hace fea en cuanto sustentada en la injusticia. Esa fealdad e injusticia se aprecian en las condiciones de vida de la mayoría de los pobres en el mundo, pero también en la creciente brecha entre aquellos que tienen y los que no, impidiendo cualquier armonía en la sociedad, lo que significa que, en un mundo injusto y feo, a miles de millones se les ha robado su porción de belleza de la creación a la cual tienen derecho. El disfrute del derecho a la belleza y su apertura a la trascendencia, permite al ser humano desensimismarse y descentrarse, es decir: superar su narcisismo y abrirse a los otros, haciéndose más compasivo, más justo y más humano, esto debe traducirse en que todos aquellos excluidos de su porción de belleza, deben ser reparados y deberían ser los primeros llamados a disfrutar de ese bien espiritual que es la belleza.

Sin embargo, para lograr la reivindicación deseada no se puede actuar como Micky Vainilla¹⁷, quien dice al respecto de lo feo de la pobreza: “a mí que haya pobreza me molesta, sobre todo estéticamente, porque a un pobre no le molesta tanto. (...) Bueno, el pobre está muy acostumbrado a la miseria, yo diría: entrenado, pero uno que la tiene qué ver: ¿cómo hace?” A esta pregunta Micky Vainilla responde proponiendo pintar las casas de los pobres para hacerlas más bonitas mediante una campaña: Haciendo más digerible la pobreza de los otros. “Mirá qué diferencia, sigue con goteras, sin luz y sin cloacas, pero ahora es más colorida y menos dañina a la vista de los que no viven allí. (...) Acordate que con un poco de color la miseria se hace pintoresca” (Peter Capusotto y sus videos, 2016). Ciertamente no se trata de acudir a esta clase de soluciones superficiales que se tornan discriminatorias y que nacen más del egoísmo, porque la pobreza del otro es ofensiva, incluso su misma existencia, que de la convicción que todos los seres humanos, sin distinción alguna, son y deben ser beneficiarios de los mismos derechos. Toda una existencia de humillación y marginalidad (tener siempre los peores trabajos, criminalización de sus formas de vida, viviendo en lugares sin servicios públicos básicos donde se arroja la basura de los que tienen...) debería hacer que los pobres tuvieran prelación para visitar las grandes obras arquitectónicas y los grandes museos, para asistir a los mejores conciertos, tener el mejor espacio público y si tal vez no

¹⁷ Personaje neonazi cantante de pop de los *sketches* de Peter Capusotto y sus videos.

tienen la capacidad para comprender esos lenguajes, entonces tienen derecho a recibir la mejor educación.

Pero el derecho a la belleza no se agota en la contemplación y la creación artísticas. Es notable la reflexión final que hace McCormick (2010) al señalar que el derecho a la belleza no sólo debe desarrollarse teniendo en cuenta a los congéneres, sino que también debe desarrollarse teniendo en cuenta la sostenibilidad con respecto al medio ambiente, haciendo énfasis en la obligación de cuidar y respetar a la naturaleza entendida como *otra*.

Finalmente, el derecho a la belleza exige 1) que todas las personas se desarrollen en lugares sanos, limpios y seguros, 2) que todos puedan tomar parte en la co-creación de la belleza y a compartirla con los demás, y 3) que todos tienen derecho a participar de los bienes espirituales de la humanidad. Sin embargo, lo que se plantea en el presente trabajo no es tanto un derecho a la belleza, sino un derecho al acceso a la belleza, es decir: tener acceso a ella, a través del desarrollo de medidas por parte de los estados que permitan a las personas acceder a este bien básico: la experiencia estética. Como afirma Adler “aquí es donde las cosas buenas de una sociedad entran en juego, ofreciendo las condiciones necesarias para una buena vida” (p.98). En este punto, el derecho al acceso a la belleza tiene una estrecha relación con el derecho a la educación, razón por la cual podría catalogarse el derecho al acceso a la belleza como un derecho económico, social y cultural, es decir que es de aquellos que requieren de una amplia intervención estatal a través de medidas positivas como políticas públicas, es decir, se trata de crear y ofrecer los medios para que las personas libremente los utilicen.

A través de los fines esenciales del Estado, el derecho a la educación, el derecho a un ambiente sano, el derecho al paisaje, entre otros, se puede vislumbrar la presencia del derecho del acceso a la belleza como elemento esencial del patrimonio inmaterial de cada persona, así como lo es el derecho al amor en el caso de los derechos de los niños. Como ejemplo se puede señalar la sentencia C-671 de 1999 en la cual la Corte Constitucional afirma:

A partir de la Constitución de 1991, la cultura no es asunto secundario, ni puede constituir un privilegio del que disfruten solamente algunos

colombianos, sino que ella ha de extenderse a todos, bajo el entendido de que por constituir uno de los fundamentos de la nacionalidad, su promoción, desarrollo y difusión, es asunto que ha de gozar de la especial atención del Estado.

Esa labor estatal debe tener en cuenta siempre la dignidad del ser humano “criatura orientada a actuar, se perfecciona mediante la acción, porque sólo así, se realizan sus capacidades” (Pereira, 2008, p. 86).

3.2. Capacidades para crear y disfrutar la belleza

Si existe un derecho al acceso a la belleza que debe ser reconocido como tal por los diversos estados, de qué forma podría realizarse sin que se quede sólo como un ideal abstracto. No basta sólo con el reconocimiento de los estados, es necesario que estos tomen medidas positivas con miras a desarrollar en todos sus ciudadanos las capacidades que se requieren para poder contemplar y crear belleza. Un ejemplo puede mostrar mejor lo que se pretende: una persona en silla de ruedas debe subir a un segundo piso y se le puede decir que nadie le impide subir, pero en silla de ruedas es imposible que pueda subir por las escaleras, así que se hace necesario no sólo decirle que tiene todo el derecho a subir al segundo piso, sino ofrecerle los medios para que pueda hacerlo, ya sea mediante una rampa o un ascensor. De igual forma, no basta decirle a alguien que tiene derecho a ver una exposición del Picasso cubista si no se le ha preparado para que pueda entender el lenguaje del cubismo lo que le permitiría disfrutar a plenitud esa exposición.

El enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum, se torna un enfoque de gran ayuda para poder desarrollar esas capacidades de las personas, porque el derecho al acceso a la belleza no debe ser sólo reconocido y enunciado, sino que acarrea una ardua tarea para los estados si se quiere dejar de tener un mundo injusto y feo.

Desperdiciar capacidades

Leonia todos los días se rehace a sí misma, se estrena, como una ciudad recién desempacada y su opulencia se mide en la cantidad de cosas que se desechan para dar lugar a las nuevas cosas del día siguiente. En esta circunstancia se deja ver una duda: la pasión de los habitantes de Leonia es ¿disfrutar todos los días cosas nuevas o tirar cosas viejas: “expulsar, apartar, purgarse de una recurrente impureza” (Calvino, 2008, p. 125). Nadie sabe a dónde se llevan la basura, que cada vez se hace más resistente, pero el botadero de basura debe ampliarse año tras año al mismo ritmo que crece la ciudad, formando una muralla de basura indestructible alrededor de Leonia, por eso Leonia entre más expele más acumula y de esta forma “renovándose cada día la ciudad se conserva a sí misma en la única forma definitiva: la de los desperdicios de ayer que se amontonan sobre los desperdicios de anteayer y de todos sus días y años y lustros” (Calvino, 2008, p. 126). Incluso cabe la posibilidad de que el mundo entero esté cubierto de murallas de desperdicios que aprisiona a las ciudades, de tal forma que los límites “entre las ciudades extranjeras y enemigas son bastiones infectos donde los detritos de una y otra se apuntalan recíprocamente, se amenazan, se mezclan” (Calvino, 2008, p. 126).

El relato de Italo Calvino sobre la ciudad de Leonia, una de las ciudades invisibles, es el relato de un mundo injusto y feo y sirve a Zygmunt Bauman para desarrollar sus ideas con respecto al desperdicio, no sólo de cosas, sino también de personas dentro del capitalismo. Este hecho también lo señala el economista y ex Ministro de Finanzas de Grecia, Yanis Varoufakis (2015) en un diálogo con el filósofo Slavoj Žižek que el capitalismo como modelo económico no es malo en sí mismo y continúa:

Mi principal problema con el capitalismo es que es una forma muy ineficiente de utilizar recursos humanos y no-humanos; desperdicia las capacidades humanas; generaciones completas; genera conflictos y antagonismos, con el fin de proteger intereses creados, la injusticia y la desigualdad son efectos secundarios del fracaso en términos de eficiencia y racionalidad.

En un mundo injusto y feo, la producción de residuos, ya sean cosas o personas pareciera ser, no sólo un efecto colateral del sistema, sino un producto cuya existencia es utilizada para fines oscuros que ya se enunciarán. Sin embargo, para el caso no importa tanto la producción de basura sino de residuos humanos o, mejor dicho: seres humanos residuales, quienes son “una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inevitable de la modernidad. Es un ineludible efecto secundario de *la construcción del orden*” (Bauman, 2005, p. 16). Esta situación afecta todos los aspectos de la vida humana, produciendo “relaciones humanas malogradas” (Bauman, 2005, p. 18), donde “nadie es realmente indispensable, (...) un ser humano le sirve a otros seres humanos únicamente en la medida en que pueda ser explotado en provecho de éstos” (p. 168). La deuda, el crédito, es el único compromiso duradero, que termina convirtiéndose en uno de los catalizadores del proceso de crear residuos al permitir el incremento del consumo.

Para desarrollar sus ideas con respecto a los seres humanos residuales, Bauman (2005) se refiere al problema del desempleo: la mayoría de personas que terminan sus estudios técnicos o profesionales no encuentran un lugar en el mercado laboral, sin embargo, no se les puede considerar desempleados ya que el desempleo es una condición temporal, de tal forma que una persona esté obligada a tener un trabajo para poder desarrollarse y para que contribuya a la productividad de la sociedad, haciendo del trabajo la condición *sine qua non* para ser aceptado socialmente.¹⁸ El hecho de que un estado pudiera proveer de trabajo a todos sus ciudadanos se entendía como un criterio de buen estado, pero frente a la imposibilidad de proveer puestos de trabajo a todos, comienzan a aparecer una nueva categoría de individuos, que ya no se llamarán desempleados sino *superfluos*. Para Bauman (2005) ser superfluo significa “supernumerario, innecesario, carente de uso” (p. 24), alguien que puede llegar a carecer de autoestima y de objetivos en la vida,¹⁹ de tal forma que mientras el desempleado, quien se encuentra en una condición temporal, espera volver a reintegrarse a la vida productiva, el individuo superfluo carece de esa esperanza, porque ser superfluo no es temporal: “que te declaren superfluo significa haber sido desechado *por ser desechable*” (p. 24). El individuo superfluo recuerda al *Muselmann* de los campos de concentración nazis,

¹⁸ Recuérdese que, en Colombia, por mandato constitucional, el trabajo es un derecho y una obligación social.

superfluo entre los superfluos, ya que, si aquellos que se encontraban en un campo de concentración eran considerados superfluos, los musulmanes, quienes renunciaban a cualquier oportunidad de vivir, dejándose a su suerte e indiferentes a todo, son superfluos entre los superfluos, eran los verdaderos cimientos de los campos de concentración: “demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla” (Levi, 2016, p. 121).

Un ejemplo dicente de como esos seres superfluos se transforman en seres humanos residuales es el caso de los 300 desaparecidos durante la operación Orión en la Comuna 13 de Medellín, cuyos cadáveres descuartizados fueron arrojados en la fosa común más grande de Latinoamérica: La Escombrera, un botadero de basura y residuos de construcción (El Tiempo, 2015). Los residuos se aíslan o se eliminan: el individuo superfluo sólo tiene un destino: el basurero.

Sin embargo, ser superfluo tiene otra connotación: ser un consumidor fallido. A los consumidores se les ha preparado para un mundo “listo-para-usar y el mundo de la satisfacción instantánea” (Bauman, 2005, p. 81), el progreso prepara para lo divertido y lo agradable, no para recoger la basura y limpiar la suciedad, pero en una sociedad consumista guiada por los principios neoliberales de competencia y eficiencia que todo lo mercantiliza, aquel que no puede consumir es un consumidor fallido, quien no es más que un pasivo en la contabilidad de la sociedad y puede ser declarado en cualquier momento como un criminal, un *homo sacer*. No obstante, existe una diferencia entre el *homo sacer* y el individuo superfluo: aquel es un blanco legítimo, a éste se le considera sólo una víctima colateral del orden y del progreso. Pero con el incremento del consumo aumenta la necesidad de basureros y de personas que recojan la basura, tarea que no está destinada a los consumidores, quienes están destinados a recoger la basura y a limpiar son los consumidores fallidos (Bauman, 2005), quienes, a fin de cuentas, sólo pueden consumir los residuos de la fiesta del progreso, como ocurre en el cuento *Gallinazos sin plumas* de Julio Ramón Ribeyro (2009), donde dos niños de Lima se ven obligados a vivir de lo que recogen de un botadero de basura.

Cuando el artista talla un bloque de mármol y extrae una hermosa figura apelando a un orden, es inevitable que produzca residuos, así mismo los seres humanos residuales son el resultado de la planeación de un orden social, porque “cuando se trata de diseñar las formas de convivencia humana, los residuos son seres humanos” (Bauman, 2005, p. 46). No siendo suficiente con excluirlos, para los excluidos es difícil reintegrarse, ser reciclados, en la sociedad, ya que estructuralmente “se han tomado todas las medidas para garantizar la permanencia de su exclusión” (Bauman, 2005, p. 104), de tal forma que la exclusión se hace sistemática.

Entre los métodos sistemáticos que se han utilizado para mantener la exclusión, se encuentra la criminalización. Los estados han criminalizado los “márgenes de la población más débiles y de vida más precaria, diseñando políticas de “mano dura” cada vez más estrictas y severas, y emprendiendo espectaculares campañas contra el crimen, centradas en los residuos humanos” (Bauman, 2005, p. 111). El juicio penal se convierte en un juicio en el que una clase social que ostenta el poder, a través de la criminalización de las formas de vida, juzga a otra clase social que padece el poder, por otra parte, las cárceles que en un principio tenían por objetivo la resocialización de los delincuentes se ha transformado en una forma en la que quienes ostentan el poder controlan el hampa para su propio beneficio, ya que a través del manejo de la delincuencia se puede generar una sensación constante de inseguridad que permite vender seguridad, reduciendo las funciones del estado sólo a proveer seguridad: se desmonta el aparato estatal como proveedor de bienestar en los ciudadanos y reduce su papel de estado a proveedor de seguridad a través del monopolio de la violencia (Foucault, 2001). De alguna forma se da una *uncivil war* entre excluidos e incluidos, alimentada por quienes detentan el poder, y esta guerra cuyos límites entre amigo y enemigo son difusos, como afirma Agamben (2015), sólo pretenden “maximizar el desorden” (p. 13) para capitalizarlo y aumentar el rendimiento, a diferencia de las guerras civiles que tienen por objetivo la transformación del modelo político. Esto da a entender que a pesar de que no hubiesen excluidos, sería necesario crearlos, inventarlos (Bauman, 2005).

Ese sistema que excluye y que además crea las herramientas para mantener a los excluidos, no ofrece a los seres humanos residuales ninguna oportunidad para reintegrarse, de manera

que ven desperdiciadas todas sus capacidades. No tienen a quién dirigirse para proteger sus derechos, ya que “el derecho a tener derechos (...) queda sometido a la hegemonía del mercado, con el riesgo progresivo de eliminar cualquier forma de respeto por la persona” (Ordine, 2014, p. 11), no tienen a quién reclamar, no sólo unas mejores condiciones de vida, sino una vida realmente digna, porque ellos son el costo doloroso pero necesario del progreso que permite a los incluidos seguir siendo incluidos pero que al mismo tiempo les recuerdan que en cualquier momento pueden caer en desgracia, los excluidos son “los residuos de la actual destrucción creadora del orden legal, político y ético global” (Bauman, 2005, p. 117).

Sin embargo, no existe una diferencia ontológica entre lo útil y lo residual, de tal forma que no es la diferencia la que determina la frontera entre el adentro y el afuera, sino que es la existencia de la frontera, arbitraria por demás como toda frontera, la que determina que es lo útil y qué es lo residual, “la diferencia entre lo admitido y lo rechazado, lo incluido y lo excluido” (Bauman, 2005, p. 43). Desde este punto de vista lo malo o inútil no es malo o inútil en sí mismo, sino que adquieren su calidad en oposición a lo que se considera bueno o útil, a lo que se encuentra más cerca de la perfección (Bauman, 2005). De tal forma que ningún ser humano es residual por naturaleza, ya que la exclusión depende de un criterio arbitrario que determina quien permanece adentro y quien afuera.

Un ejemplo de ese desperdicio de capacidades se evidencia en el hecho de que en regiones del mundo donde el acceso al agua potable es casi imposible, las mujeres son quienes deben caminar largas distancias para conseguir el agua y suministrarla a su familia, debido a su rol como mujeres, labor que no se ve remunerada de ninguna forma, además, esta situación se agrava si la mujer cuenta con algún trabajo remunerado lo cual no la exime de sus obligaciones domésticas. La obligación que tienen esas mujeres de ir por agua, les quita la oportunidad de recibir educación, de trabajar y obtener ingresos y, más importante aún, de disfrutar de su tiempo libre debido a las largas distancias que deben recorrer, a diferencia de los hombres quienes socialmente se encuentran eximidos de tal responsabilidad, por tanto, tienen oportunidad de educarse, trabajar y descansar, lo cual implica que puedan llegar a tener mejores expectativas de vida que las mujeres de su misma comunidad (Molinares Hassan & Echeverría Molina, 2011).

Esta exclusión que desperdicia capacidades, se da también en la posibilidad de contemplar y crear belleza a través del arte, en palabras de Adorno (2013), esta exclusión de la cultura “esconde también, en última instancia, una especie de culpa de la cultura misma por no haberse realizado justamente en la vida real de las personas” (p. 506). La cultura tenía la misión de transformar, de enriquecer la vida de las personas y hasta el momento no ha cumplido con su tarea, un fracaso más de la modernidad que terminan pagando los excluidos.

Para Bauman (2005) no corren buenos tiempos para el ideal de la belleza hoy en día, ya que como lo plantea Han (2016), la estética se ha tornado a lo bonito que inspira *me gusta* y no a lo bello que invita a la trascendencia y a la grandeza humanas. En cuanto lo bonito deja de estar de moda se desecha y se olvida, por eso afirmaba el poeta Paul Celan (1999) en una carta “vivimos bajo cielos sombríos, y hay pocos seres humanos. Por eso probablemente haya tan pocos poemas” (p. 490). De esta forma, el mundo injusto y feo implica un desperdicio constante de capacidades humanas, si hay pocos poetas, hay pocos poemas, pero si se lograra que todas las personas desarrollaran sus capacidades, eso permitiría, tal vez, que el encuentro con la belleza fuera una experiencia más frecuente, porque, ciertamente, la belleza tiene sus trucos y sigue apareciendo, por eso dice el mismo Celan (1999):

Así
que hay templos todavía. Una
estrella
tiene todavía luz.
nada,
nada está perdido (p. 149).

Pero las preguntas a formular son: ¿cómo evitar el desperdicio de capacidades? Y ¿qué hacer con los residuos? ¿cómo incluirlos en nuestra vida diaria?, porque “tenemos mucho que dar. Todavía no sabemos cuánto” (Appelfeld, 2012, p. 271).

¿Qué es el enfoque de las capacidades?

Un mundo injusto y feo que desperdicia capacidades y produce seres humanos residuales como si fuera su producto estrella, tiene sus propios indicadores para medir su eficiencia. El indicador por antonomasia del capitalismo es el PIB. El PIB es una invención de los economistas después de la segunda guerra mundial, a través de este indicador los economistas se convencieron, y convencieron a todos, de que podían “controlar la realidad y predecir el futuro” como si la economía fuera “una máquina con palancas que los políticos podían accionar para promover el “crecimiento” (Bregman, 2017, p. 108).

Por su contexto histórico el PIB es mucho más útil durante una guerra que durante la paz, ya que durante la guerra los países dependen de la producción y es “perfectamente posible pedirle un crédito al futuro, tiene sentido contaminar el ambiente y endeudarse”, en el fondo, “durante la guerra no hay ningún indicador más útil que el PIB” (Bregman, 2017, p. 110), tal vez por eso mismo el PIB se beneficia del sufrimiento humano, ya que, además de pasar por alto cosas realmente valiosas para una buena vida, sólo tiene en cuenta lo mercantilizable: entre más enfermedades mentales, más problemas de salud, más contaminación, más criminalidad, mucho mejor porque se venderán más antidepresivos, más tratamientos para adelgazar, más comida chatarra, más armas, “por ese motivo el país con el PIB per cápita más alto del mundo, Estados Unidos, es también el primero en problemas sociales” (Bregman, 2017, p. 101). Por eso mismo, un ejecutivo que venda hipotecas basura aporta más al PIB que un profesor, por eso un árbol sólo cuenta para el PIB en el momento en que es talado y convertido en leña para comercializarse, no importa que antes produjera el oxígeno necesario para respirar porque ese oxígeno no es monetizable.

Pero a pesar de que todos hablan de él y lo utilizan para medir todo, casi nadie sabe realmente cómo calcular el PIB, incluyendo a muchos economistas, ya que en el fondo se deben tomar decisiones subjetivas, y sin embargo se presenta como una medición muy científica: precisa, objetiva, rigurosa y sobre todo: predictiva -que es lo que más le importa a los economistas, siempre obsesionados con adivinar el futuro-: ya que permite predecir el comportamiento de la economía y el mercado (Bregman, 2017). El PIB se basa en la eficiencia y en el rendimiento de la producción y la multiplicación del capital, por eso el PIB no puede medir

aquello que no se puede ver porque no se expone como mercancía en vitrinas transparentes con reflectores de neón.

Bregman (2017) acude a un ejemplo musical. Un cuarteto de cuerdas compuesto por Mozart o Beethoven necesitaba, en su época, de cuatro músicos que lo ejecutaran, hoy en día se necesitan las mismas cuatro personas para ejecutar el mismo cuarteto de cuerdas, esto implica que la música, y el arte en general, no pueden hacerse más eficientes, ya que, si se quiere hacer más *eficiente* el cuarteto de cuerdas, tal vez pueda tocarse más rápido, pero eso dañaría la obra. Por eso en países como Dinamarca, Suecia y Finlandia, el sector público es amplio, ya que “sus gobiernos subvencionan las áreas donde la productividad no puede potenciarse” (p. 113), como dar clases de historia o un examen médico que no pueden hacerse más eficientes. Es así como entre “más prospera un país, más debería gastar en maestros y médicos” (Bregman, 2017, p. 114). El PIB es el indicador de un mundo que no aspira a la utopía, nacido de la guerra, no puede ser un indicador idóneo para los tiempos de paz ya que no es capaz de medir el bienestar social que, si bien puede depender del crecimiento económico de los países, no es lo mismo.

A partir de las deficiencias del PIB para medir el desarrollo personal y bienestar social, un nuevo indicador debe tener en cuenta aquello que hace “que la vida merezca la pena: dinero y crecimiento, por supuesto, pero también servicio a la comunidad, empleos, conocimiento, cohesión social. Y, claro está, el bien más escaso de todos: el tiempo” (Bregman, 2017, p. 116). Esto permitiría reconsiderar ¿qué son el crecimiento, el progreso, el éxito...?, pero sobre todo “¿qué hace que la vida merezca realmente la pena?” (Bregman, 2017, p. 116).

Como alternativa al PIB, e incluso, en oposición a él, se erige el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. Para Nussbaum (1997) el PIB que tiene un enfoque utilitarista que ignora la individualidad de las personas, reduciendo la vida a datos y estadísticas y produciendo una imagen burda y chata de las personas como si sólo fueran animales que exigen la satisfacción de sus deseos, olvida que los deseos son maleables y que “la gente muy infeliz puede adaptarse a sus circunstancias de privación, pobreza y exclusión, situaciones que llegan a despojar a la “gente de sus aspiraciones y del sentido de la dignidad” (p. 81). El

PIB que mide la calidad de vida sólo en función del crecimiento económico no puede explicar cómo en países con un PIB alto, la calidad de vida de sus habitantes no corresponde a dicho crecimiento, tornándose altamente inequitativos (Nussbaum, 2012). Por tanto, uno de los rasgos más atractivos del enfoque de las capacidades es su complejidad, “parece bien dotado para responder a la enrevesada diversidad de la vida y el empeño humanos (Nussbaum, 2012, p. 14). Así, este enfoque se preocupa realmente por saber cómo les va a las personas, de tal forma que es un enfoque que se centra en el bienestar social, aunque no desde la satisfacción de preferencias, sino desde las capacidades. El enfoque de las capacidades pregunta:

Por el bienestar de la gente inquiriendo en qué medida su forma de vida le permite funcionar en diversas áreas, incluyendo la movilidad, la salud, la educación, la participación política y las relaciones sociales, pero sin reducirse a ellas. Este enfoque rehúsa limitarse a una cifra que reduzca la calidad a la cantidad, e insiste en preguntar sobre las aptitudes funcionales reales de cada individuo en vez de preguntar cuántos recursos domina (Nussbaum, 1997, p. 82).

El enfoque de las capacidades tiene cuatro características esenciales: 1) concibe a cada persona como un fin en sí mismo y no como un medio, 2) se centra en la libertad de las personas, entendiendo que si bien los estados deben ofrecer las posibilidades de desarrollar las capacidades de cada uno, la elección final depende de cada individuo, 3) es pluralista en cuanto a valores ya que la materialización va a depender de los contextos culturales de cada estado, y 4) se ocupa de la desigualdad social arraigada, es decir, aquella que deriva de la exclusión y la marginación (Nussbaum, 2012). Son esas características las que le llevan a proponer medir la calidad de vida con base en una diversidad de capacidades que tienen todas las personas, partiendo de las preguntas: “¿qué son realmente capaces de ser y de hacer las personas? ¿Y qué oportunidades tienen verdaderamente a su disposición para hacer o ser lo que puedan?” (Nussbaum, 2012, p. 14). Mediante este enfoque se busca que las políticas que creen y apliquen los diversos estados tengan en cuenta a las personas reales y no simples reducciones cuantitativas, a partir de unos estándares mínimos de dignidad humana que, de no ser respetados, implicarían vivir una vida no humana, marcada exclusivamente por la

necesidad de sobrevivir biológicamente, de esta forma, “promover capacidades es promover áreas de libertad en las personas” (Nussbaum, 2012, p. 45).

Es de resaltar la estrecha relación del enfoque de las capacidades con los derechos humanos, ya que como la misma Nussbaum (2012) reconoce, “mi propia versión está caracterizada como una especie de enfoque basado en los derechos humanos” (p. 83) y considera que el enfoque de las capacidades es una subespecie del movimiento internacional de los derechos humanos, que, en el fondo, es un aliado de los débiles contra los fuertes” (p. 130). Nussbaum (2012) acentúa esta relación al afirmar que:

El enfoque de las capacidades y los derechos humanos coinciden en torno a la idea de que todas las personas tienen derecho a ciertos bienes centrales en virtud de su humanidad misma, y que uno de los deberes fundamentales de la sociedad es el de respetar y apoyar tales derechos (p-p. 83-84).

Mientras los dirigentes de los estados centran su gestión sólo en el crecimiento económico de sus países, sin importar si ese crecimiento repercute efectivamente en la vida de los ciudadanos, esos ciudadanos quieren “unas vidas significativas para sí mismos” (Nussbaum, 2012, p. 19). Así, el objetivo de tener una vida digna, cede ante “la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera” (Nussbaum, 2012, p.19). Tomando el ejemplo de Vasanti, una mujer india que logra divorciarse de un mal matrimonio y logra independizarse gracias a microcréditos, Nussbaum (2012) plantea que, si a Vasanti se le dijera que el PIB per capita de su país ha aumentado, para ella sería como si le dijeran que tiene una mesa llena de deliciosos manjares, pero no puede comer ninguno, como en el famoso mito griego de Dédalo. De esta forma, lo que se espera de los estados son acciones positivas que permitan a Vasanti acceder y disfrutar de los manjares presentes en la mesa y no sólo decirles que ahí están. Por eso se plantea, como un objetivo político, que todos los individuos de un estado superen un umbral mínimo de capacidad combinada que el individuo puede ejercer o no. Por tanto, frente a las capacidades básicas de las personas, se debe buscar que aquellos que se encuentran menos capacitados, como lo estaba Vasanti, reciban más ayuda para desarrollar sus capacidades y poder alcanzar el umbral mínimo de capacidad combinada (Nussbaum, 2012).

Por esta razón, para Nussbaum (2012), el lenguaje de los derechos humanos se hace importante ya que “pone de relieve la idea de un derecho fundamental arraigado en la noción de la justicia básica” (p. 89) que faculta a las personas a exigir un trato digno sin importar sus condiciones y que ni siquiera la búsqueda de una mayor utilidad autoriza a los estados y a los individuos a vulnerar tales derechos.

Así como la fundamentación iusnaturalista de John Finnis elude la falacia naturalista, de igual forma el enfoque de las capacidades elude esta falacia, ya que no se basa en lo que la naturaleza humana es o no es, sino que se pregunta cuáles son aquellas cosas que “una sociedad con un mínimo aceptable de justicia se esforzará por nutrir y apoyar” (Nussbaum, 2012, p. 48). De tal forma que el enfoque de las capacidades tiene en cuenta las dificultades que pueden existir para que una persona desarrolle sus capacidades, estas dificultades se resumen en dos: 1) condicionamientos externos como los sociales, políticos, familiares y económicos que impiden el desarrollo de una capacidad interna desarrollada, y 2) condicionamientos internos (Nussbaum, 2012).

Para Nussbaum (2012) una persona puede estar bien alimentada, pero si no es capaz de establecer un plan razonable, esa situación no se encuentra acorde a la dignidad humana, por tanto la simple satisfacción de necesidades sin que medie la elección del individuo implica una reducción de la vida humana a vida administrada y, por tanto, disminuye la dignidad humana, de esta forma “para que un plan político sea aceptable, este tiene que fomentar un conjunto de bienes diversos e incommensurables que supongan el despliegue y desarrollo de unas aptitudes humanas diferenciadas” (Nussbaum, 2012, p. 153).

Nussbaum (2012) llama capacidades básicas a las “facultades innatas de las personas que hacen posible su posterior desarrollo y formación” (p. 43), y denomina capacidades combinadas no sólo como las habilidades de las personas sino también como el conjunto de “libertades u oportunidades creadas por la combinación entre esas facultades personales y el entorno político, social y económico” (p. 40). Para establecer su listado de capacidades relevantes -listado que tiene cierta semejanza como el catálogo de los bienes básicos propuesto por Finnis- acude al concepto de vida buena que se trató al hablar de la obra de

Finnis, y al de justicia social. Esta vida buena se ajusta a los mínimos de dignidad exigidos por el enfoque de las capacidades y en ella se encuentran las siguientes capacidades: 1) vida, 2) salud física, 3) integridad física, 4) sentidos, imaginación y pensamiento, 5) emociones, 6) razón práctica, 7) afiliación, 8) otras especies, 9) juego y 10) control sobre el propio entorno. Estas diez capacidades constituyen un umbral mínimo que un “orden político aceptable está obligado a procurar a todos los ciudadanos y ciudadanas” (Nussbaum, 2012, p. 53) y pueden enunciarse en forma de derechos consagrados en las diversas cartas de derechos de las constituciones. Otra similitud entre la teoría de los bienes básicos de Finnis y el enfoque de las capacidades de Nussbaum, es que para que una persona alcance sus objetivos no debería sacrificar una capacidad en favor de otras que se consideran más importantes o útiles, así como ningún bien básico es mejor que otro.

A pesar de que ninguna capacidad es más importante que otra, en el presente trabajo se le dará mayor relevancia a la denominada Sentidos, imaginación y pensamiento, que consiste en utilizar estas tres habilidades de una forma “verdaderamente humana” (p. 53). Esta capacidad puede ser incentivada a partir de una educación que no sólo se encamine a los aspectos técnicos de las ciencias exactas, sino también hacia la creación y disfrute de obras artísticas y la belleza de la naturaleza (Nussbaum, 2012). Apoyándose en Adam Smith, Nussbaum (2012) afirma que “las facultades humanas llegan al mundo en un estado incipiente o infraevolucionado y precisan del apoyo del entorno (...) para que maduren de un modo que esté a la altura de la dignidad humana” (p. 163), por eso los diversos estados de acuerdo a su cultura son quienes deben crear políticas que permitan desarrollar las capacidades, en este caso los sentidos, la imaginación y el pensamiento para así permitir a las personas un acceso a la experiencia estética donde se pueden encontrar con la belleza, como ejemplo se puede citar el artículo 2 de la Constitución Política de Colombia donde se afirma que dentro de los fines esenciales del estado colombiano se encuentra promover la participación de los ciudadanos en la vida política, cultural y económica del país (Pueblo de Colombia, 1991). Aunque plantear si el enfoque de las capacidades y el cumplimiento en el desarrollo de las diversas capacidades por parte de los estados es medible, es sucumbir a la pretensión racionalista de cuantificarlo todo, y sería reducir, nuevamente, la vida humana digna a cifras y estadísticas como lo hace el modelo PIB (Nussbaum, 2012). No obstante,

incluso, bajo la circunstancia de que no hubiera estado, entendido como estructura política, los particulares deberían promover y garantizar las capacidades de todos los otros individuos.

En el caso de la capacidad Sentidos, emoción y pensamiento, es innegable que su desarrollo está supeditado no sólo a una buena formación académica, sino a un programa determinado de formación, es decir: no sólo la educación como transferencia de conocimiento para cosas útiles tales como insertarse en el mercado laboral, sino educación al estilo de El Sistema. Nussbaum (2012), con respecto a la educación, cita la sentencia del caso *Plyler contra Doe*, donde la Suprema Corte de los Estados Unidos afirma que la educación “es necesaria para preparar a los ciudadanos para su participación efectiva e inteligente en nuestro sistema político abierto, algo vital para preservar la libertad y la independencia” (p. 182), en resumen: la democracia. Sin embargo, la mayoría de los estados contemporáneos han venido desmotando la educación humanista en pro de una formación -nótese que se habla de formación y no de educación- basada en habilidades que permitan a las personas integrarse al mercado laboral y “consideradas como generadoras potenciales de beneficios económicos a corto plazo” (Nussbaum, 2012, p. 184). En oposición a lo anterior se debe recordar que la educación humanista y artística son esenciales para una ciudadanía realmente democrática, basada en capacidades que las personas pueden ejercer en momentos de su vida que no corresponden al trabajo, ya que no se puede reducir la vida humana sólo a la vida laboral o a la posibilidad de satisfacer sus necesidades básicas. Este aspecto se desarrollará en la siguiente sección.

Cabe resaltar, como propone Nussbaum (2012), que el enfoque de las capacidades es susceptible de críticas y, por tanto, el catálogo de capacidades básicas se encuentra siempre sujeto a revisión, ampliación y modificación, tal como se planteó sobre los derechos humanos en el Capítulo 2, sin embargo, este enfoque no se puede criticar por abstracto, ya que como se ha planteado antes, la especificación de las capacidades dependerá del contexto histórico y cultural. Finalmente, lo que propone el enfoque de las capacidades es que lo importante son las personas, y que el crecimiento económico que se mide a través de enfoques como el PIB “que ni siquiera constituye un buen indicador aproximado de la calidad de la vida humana” (Nussbaum, 2012, p. 217), es sólo una herramienta para las vidas humanas, para

que las personas “vivan vidas plenas y creativas, desarrollen su potencial y formen una existencia significativa acorde con la igualdad de dignidad humana de todos los individuos” (Nussbaum, 2012, p. 217).

Capacitar para la belleza

Theodor Adorno (2013) refiere, a partir de su experiencia personal, que las personas que se consideran sin talento para la música deben esa incapacidad a una especie de castración por parte de padres, además de la sobrevaloración de esos conceptos románticos del talento y del genio. En esas circunstancias se oculta un elemento ideológico que “extirpa en las personas su capacidad de reacción para las cuestiones artísticas” (Adorno, 2013, p. 76), por eso en la sociedad de rendimiento vale más una herramienta que cualquier obra artística, “porque es fácil hacerse cargo de la eficacia de un utensilio mientras que resulta cada vez más difícil entender para qué pueden servir la música, la literatura o el arte” (Ordine, 2014, p. 12). En la sección anterior se dijo que se explicaría la importancia de la educación en el desarrollo de la capacidad que Nussbaum denomina Sentidos, emoción y pensamiento, la cual se relaciona directamente con la capacidad de contemplar y crear belleza.

Para permitir a las personas el acceso a la belleza se hace necesaria un tipo de formación especial que no tiene nada que ver con la educación comprendida como un compendio de conocimientos exclusivamente técnicos que se utilizan para maximizar el rendimiento y la producción, es así como el *homo oeconomicus*, como lo llama Nuccio Ordine (2014), al estar centrado en sus objetivos de éxito económico y rendimiento está incapacitado para descubrir la belleza que se encuentra en “una puesta de sol, un cielo estrellado, la ternura de un beso, la eclosión de una flor, el vuelo de una mariposa, la sonrisa de un niño” (p. 16). Ser capaz de percibir la belleza o de crearla implica para el individuo la capacidad de sustraerse a sólo producir y dedicarse al ocio en pleno ejercicio de su libertad sin sentirse culpable, cosa difícil en un mundo injusto y feo donde el hecho de no tener tiempo porque se anda muy ocupado trabajando se ha convertido una señal de *status*. Sólo a través de lo inútil se accede a la belleza, así lo expresa Kakuzo Okakura (2017), señalando como en el momento en que un

hombre se inclina sobre una flor para entregársela a su amada, descubriendo la utilidad de lo inútil, en ese momento, el ser humano entra en el terreno del arte y la belleza.

Para Ordine (2014) la cultura y el arte son el líquido amniótico ideal para que sobrevivan la democracia con todo lo que ella implica, al mismo tiempo es el gran invento humano que hace “soportable el tipo de vida humano, el tipo de vida que implica conocimiento de la mortalidad” (Bauman, 2005, p. 126). La cultura permite al ser humano trascender su condición mortal, abriendo la puerta a un heroísmo cotidiano a los seres humanos corrientes y no heroicos, ya que sólo el ser humano es consciente de su mortalidad y como antídoto ha inventado la eternidad, y es justamente en la invención de la eternidad donde radica “la magia del lenguaje” (Bauman, 2005, p. 132), esa bisagra que une y separa temor y esperanza, la vida que terminará y el mundo que perdurará. Aunque se debe recordar siempre la crítica posterior a la segunda guerra mundial, consistente en que la cultura no hace necesariamente mejores al ser humano, ya que es conocido el hecho de que muchos intelectuales, entre esos Martin Heidegger, comulgaran con el nazismo.

Pero a pesar de su importancia, durante las crisis económicas los estados suelen prescindir de las actividades no útiles, de tal forma que ministerios como los de educación y cultura o el de medio ambiente se ven perjudicados en pro de la utilidad económica, pero esto podría cambiar si se entiende que esas actividades inútiles podrían ayudar a imaginar nuevas soluciones a las crisis, de esta forma los estados, especialmente a través de la educación pública deben “apartar al hombre de las miserias del utilitarismo y educarlo en el amor por el desinterés y por lo bello” (Ordine, 2014, p. 84), aunque esto requiere demora y esfuerzo. Pero por qué los estados estarían obligados a ofrecer ese tipo de educación, Bobbio ofrece una respuesta notable y es que el derecho a la vida no consiste sólo en que los estados dejen vivir bajo cualquier condición, sino que “el derecho a vivir implica por parte del Estado un comportamiento positivo, es decir, de política económica inspirada en principios de justicia distributiva” (Bobbio, 2009, p. 537) y esto significa que se deben distribuir tanto la riqueza material como la espiritual.

Martha Nussbaum (2005) propone unos ejes esenciales que permiten desarrollar la capacidad de Sentidos, emoción y pensamiento a través de la educación liberal. Una educación se entiende liberal en cuanto “libera la mente de la esclavitud de los hábitos y la costumbre, formando personas que puedan actuar con sensibilidad y agudeza mental como ciudadanos del mundo” (Nussbaum, 2005, p. 27). Esta prepara no sólo profesionales, sino que “cultiva al ser humano en su totalidad para ejercer las funciones de la ciudadanía y de la vida en general” (Nussbaum, 2005, p. 28), es decir, es una educación realmente útil en el sentido planteado por Ordine (2014): útil es todo aquello que permite al ser humano cada vez ser mejor. Esta educación liberal requiere tres habilidades necesarias para el cultivo de la humanidad: 1) el autoexamen en el sentido socrático, es decir: un examen crítico de sí mismo que permita cuestionar las creencias propias; 2) los ciudadanos deben reconocerse sólo como pertenecientes a un grupo determinado, sino también vinculados a los demás seres humanos, pero esto también implica interesarse en comprender las diferencias; y 3) la imaginación narrativa que se manifiesta en la capacidad de ponerse en el lugar del otro, lo que no impide juzgar de manera crítica.

Cuando las personas se dejan guiar por las modas y no se cuestionan, tienden a vivir pensando que su forma de vida es la única válida sin plantearse otras posibilidades, por tanto, viven una vida que “no es digna de la humanidad que haya en ellos, ni de la capacidad del pensamiento y de la opción moral que todos poseen” (Nussbaum, 2005, p. 51). La búsqueda de la verdad es una actividad exclusivamente humana que se vale de la razón, por eso el autoexamen socrático es una forma de cuestionar y parte de que la única autoridad es la razón, lo cual es, en sí, bastante subversivo ya que requiere un examen constante de las tradiciones, fomentando una democracia reflexiva y deliberante que tome en cuenta el bien común, en oposición a la competencia de los grupos económicos quienes tienen el dinero suficiente para imponer leyes que favorecen sus intereses particulares. Aunque en principio este ejercicio pueda parecer elitista, esta educación socrática es apta para todos, debe adaptarse al contexto del alumno, debe ser pluralista, por tanto, acorde a la diversidad, por eso todos se encuentran facultados para realizarlo, sólo debe ser educada y aguzada para hacerla más plena” (Nussbaum, 20015, p. 48).

La razón democrática y la lógica no crearán un mundo donde todos se amen unos a otros, pero puede desenmascarar la intolerancia disfrazada de argumentos racionales, ya que el respeto y la inclusión de los marginados también pasa por reconocerlos como interlocutores capaces de coherencia y validez, por eso la razón democrática se manifiesta al integrar y reconocer a los grupos excluidos para que puedan “materializar su potencial para la autonomía racional y el autoexamen socrático” (Nussbaum, 2005, p. 49).

Ya se vio como la razón y el autoexamen socrático permiten desprenderse de los prejuicios sobre el hecho de que las costumbres y creencias propias son más razonables y, por tanto, mejores y más válidas. Pero no sólo basta el uso de la razón, también se debe salir de sí mismo y de la propia cultura hacia las otras tradiciones culturales, despojando “nuestras prácticas del falso aire de naturalidad y de inevitabilidad con que están investidas” (Nussbaum, 2005, p. 82). Esto implica asumir una postura cosmopolita, el *kosmou polités* permite, sin importar las diferencias, reconocer y respetar aquello que es intrínsecamente humano y valioso en las personas a pesar de las diferencias, ya que “no deberíamos permitir que diferencias de nacionalidad o clase, o de pertenencia a un grupo étnico, o incluso de género, se constituyan entre barreras entre nosotros y nuestros semejantes” (Nussbaum, 2005, p, 86).

La primera lealtad de los seres humanos debe ser hacia los seres humanos, no hacia un grupo particular, por eso entre las metas de la educación no se debería contar “la separación de los grupos, sino el respeto, la tolerancia y la amistad, dentro de una nación y entre las naciones” (Nussbaum, 2005, p. 95), por el contrario el cosmopolitismo podría materializarse a través de la enseñanza de alguna cultura diferente a la propia, además de algún otro idioma que no sea necesariamente el inglés, todo esto para que el individuo comprenda que su cultura y sus tradiciones son sólo una entre muchas. Lo anterior permitiría, a su vez, mitigar o eliminar las hostilidades a través de la empatía como instrumento de conocimiento que transforma la percepción del otro como extraño o como un monstruo, en un ser con quien “se comparten ciertos fines y metas generales del ser humano” (p. 93). Por tanto, una educación cosmopolita debe mostrar “la belleza y el interés de una vida abierta al mundo entero” y que:

hay más alegría en el tipo de ciudadanía que cuestiona que en la que simplemente aplaude, más fascinación en el estudio de los seres humanos en toda su real variedad y complejidad que en la celosa búsqueda de estereotipos artificiales, que existe más amor y amistad verdaderos en la vida del cuestionamiento y de la autonomía que en la de la sumisión a la autoridad (Nussbaum, 2005, p. 115).

Sin embargo, no basta el conocimiento ni la razón para ser un ciudadano del mundo, es importante cultivar una imaginación receptiva que permita “comprender los motivos y opciones de personas diferentes a nosotros, sin verlas como extraños que nos amenazan, sino como seres que comparten con nosotros muchos problemas y oportunidades” (Nussbaum, 2005, p. 117). Las artes son un instrumento ideal para desarrollar esa imaginación, aunque Nussbaum (2005) plantea que la literatura por “su capacidad de representar las circunstancias y problemas específicos de las personas distintas clases” (p. 118), permitiendo a las personas ver cómo esas circunstancias y problemas condicionan las acciones, aspiraciones, esperanzas y temores de los demás, sin dejar de ser ellos mismos, como ocurre en la tragedia griega la cual no sólo era una experiencia estética, sino también una experiencia cívica y política, por tanto la literatura también permite la materialización de conceptos abstractos como la justicia, la dignidad, entre otros. La compasión se constituye en un valor importante que implica reconocer que las otras personas sufren y de que esa persona puedo ser yo (Nussbaum, 2005). Aunque esto no significa que el razonamiento moral dependa exclusivamente de la imaginación empática, para ella, la imaginación literaria es importante en cuanto “ingrediente esencial de una postura ética que nos insta a interesarnos en el bienestar de personas cuyas vidas están tan distantes de la nuestra” (Nussbaum, 2005, p. 18).

Para Nussbaum (1997), la literatura es un arma subversiva que propone una visión del mundo incompatible con la economía y sus objetivos de rendimiento y eficiencia, por tanto, no es sólo el decorado de las grises vidas humanas, sino que puede contribuir a la vida pública, como se vio con respecto al nacimiento de los derechos humanos en el Capítulo 2 (Hunt, 2009). Por su parte, la economía es ciega “a la riqueza cualitativa del mundo perceptible, a la individualidad de las personas, a sus honduras interiores, a sus esperanzas, amores y temores; ciega a vivir lo que es una vida humana y tratar de infundirle sentido humano” (p.

54), limitándose a lo cuantificable, a los datos, la economía, que es la política del mundo administrado utiliza la estadística y el *Big Data* como herramientas de control de un poder totalitario (Han, 2015). En cambio, la buena literatura perturba de una forma que no lo hacen otras manifestaciones humanas -recuérdese que en Capítulo 1 se habló del *punctum*- suscitando emociones poderosas, desconcertando, intrigando. Pero al mismo tiempo que afecta profundamente los sentimientos humanos, la literatura inspira desconfianza por la sensiblería convencional, “nos obliga a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar y vuelven digerible este proceso al brindarnos placer en el acto mismo de enfrentarlos” (Nussbaum, 1997, p. 30).

“El niño que se deleita en cuentos y canciones aprende que no todo en la vida humana tiene una utilidad” (Nussbaum, 1997, p. 72), de esta forma se aprende a valorar a las cosas en sí y no sólo de acuerdo a sus valores de uso y de cambio, generando, así, una actitud que también se lleva a las relaciones sociales, donde el juego y la diversión son herramientas para asumir las decisiones importantes de la vida. No obstante, lo dicho sobre la literatura se puede extrapolar al arte en general, esto implica que el arte no debe sólo representar lo bueno o lo bonito, sino todas las facetas de la vida humana, repitiendo junto a Hegel (1989) que para el arte nada humano debe ser ajeno.

Es claro que al arte y, por tanto, la belleza, por sí solos no transforma la sociedad, pero permite que se oigan las voces de aquellos a quienes siempre se ha silenciado, por tal motivo Nussbaum (2005) acude a la figura de Walt Whitman (1981), el poeta que deja hablar a través de sí a los otros, el hombre que quiso ser todos los hombres, esto se deja ver en los siguientes versos:

De mi garganta salen voces largo tiempo calladas,
voces de largas generaciones de prisioneros y de esclavos,
(...)
voces de desesperados y de enfermo,
voces de ladrones y de enanos (p. 63).

Para Nussbaum (2005) Whitman expresa un tipo de imaginación que permite oír las voces de los demás y reconocer sus derechos, mostrando al otro en toda su complejidad, dando cuerpo al deseo abstracto de justicia. Debido al gran poder que tiene el arte “debemos proteger la oportunidad que tienen las artes de explorar nuevos y más amplios territorios” (Nussbaum, 2005, p. 134). Reconocer a los otros como iguales y a su vez como diferentes requiere una imaginación bien desarrollada.

Ahora, vale la pena citar a Bobbio (2009) quien afirma que “los derechos sociales fundamentales son tres: el derecho a la educación, al trabajo y a la salud” (p. 544). Los derechos sociales se caracterizan porque ponen su acento en que la realización y protección no sólo de un individuo “sino también en el interés general de la sociedad de la cual el individuo forma parte” (Bobbio, 2009, p. 544), estos obligan al Estado a crear las condiciones necesarias para su satisfacción y protección. Ya se ha visto que la capacidad que Nussbaum denomina Sentidos, imaginación y pensamiento puede desarrollarse ampliamente a través de una educación humanista y liberal, razón por la cual los estados, así como lo hizo el estado venezolano mediante El Sistema, están obligados a concretar mediante políticas y programas públicos un derecho abstracto como el derecho al acceso a la belleza, lo que implica que la libertad se concreta en que todos deben poder beneficiarse del reparto de los bienes colectivos como la cultura, el arte y la belleza, “los bienes suficientes para gozar de una vida digna” (Bobbio, 2009, p. 527), lo que a también acarrea igualdad de oportunidades para todos.

Finalmente, Bauman (2005) refiere una anécdota de Miguel Ángel, quien al ser preguntado sobre cómo lograba la belleza de sus esculturas, respondió que sólo eliminaba lo superfluo de los bloques de mármol. La anécdota da la medida le estética moderna: “*la separación y la destrucción de los residuos habría de ser el secreto de la creación moderna: eliminando y tirando lo superfluo, lo innecesario y lo inútil habría de adivinarse lo agradable y lo gratificante*” (Bauman, 2005, p. 36), siendo así, no existe labor creativa sin residuos. Esto plantea un gran problema como se ha visto en la sección Desperdiciar capacidades, cuya solución se encuentra en el concepto de belleza que se ofreció en el Capítulo 1: la belleza debe reunir en ella también aquello que se desecha, por tanto, capacitar para la belleza implica

también ser capaz de incluir aquello que es residual, desechable, como lo expresa Ángel González (2001) en un poema:

Con tan inconsistentes materiales

-luz en polvo,
una tela de araña,
las ramas de un arbusto,
espacio, soledad, pájaros, viento-

Ante mis ojos
levantó la tarde
un monumento de belleza
que parece inextinguible (p. 140).

El arte siempre implica cambiar algo en el mundo, agregar algo nuevo al mundo, de tal forma que “el conocimiento se prueba a sí mismo cambiando al mundo” (p. 34), esto es, a través de la acción.

3.3. Capacitar para la acción

Hannah Arendt, filósofa política judía, de alguna forma sobreviviente a la matanza de judíos de la segunda guerra mundial, desarrolló su pensamiento a partir de la experiencia de la segunda guerra mundial con sus tres grandes elementos: los estados totalitarios, los campos de concentración y la eficiente carnicería humana a través de la tecnología. Arendt (2012) plantea tres niveles de la actividad humana. El primero corresponde a la labor, la cual puede entenderse como la actividad estrictamente necesaria para poder satisfacer las necesidades fisiológicas del ser humano, es decir: el ser humano insertado en el metabolismo de la naturaleza. En segundo lugar, se encuentra el trabajo el cual corresponde a la apropiación que hace el ser humano de la naturaleza para producir objetos que le permiten crear mundo, esto es: que permite establecer relaciones entre los seres humanos y hacer habitable la

naturaleza. Por último, la acción, la forma de actividad a través de la cual el ser humano es verdaderamente libre.

Capacitar para que las personas desarrollen sus capacidades de contemplar y crear belleza es capacitar para la acción, para que las personas puedan ser realmente libres sin necesidad de estar sujetos a la nuda vida que desarrolla la labor ni a la mercantilización del trabajo, lo cual ha sido uno de los grandes anhelos del ser humano, para poder dedicarse a aquello que realmente dé sentido a la vida. Esa aspiración es una utopía que se tratará de reivindicar y que es tan necesaria en un mundo injusto y feo como lo puede ser la riqueza material.

Labor, trabajo, acción!

Ya se ha dicho que Arendt plantea tres niveles de actividad humana: labor, trabajo y acción. A continuación, se desarrollarán en qué consiste cada uno de ellos, para así conocer qué es la acción y por qué es importante desarrollar las capacidades para la acción. Sin embargo, es necesario hablar primero de lo que Arendt llama la condición humana.

En la sección Críticas al iusnaturalismo del Capítulo 2 dedicado a los derechos humanos, se planteó que una de las críticas consiste en qué es imposible si existe o no una naturaleza humana, y de llegar a existir sólo un Dios podría conocerla, lo cual muestra lo escurridizo que es el concepto. Arendt (2012) prefiere decir que la naturaleza humana no es cognoscible en lugar de simplemente negarla, por eso prefiere trabajar con el concepto de condición humana, constituida por “la suma total de actividades y capacidades” (p. 37). La condición humana limita cada una de las tres actividades enunciadas, así: la condición de la labor como proceso biológico es la vida biológica, el trabajo al producir cosas artificiales está condicionado por la mundanidad, y, finalmente, la acción como única actividad entre hombres se encuentra condicionada por esa pluralidad de hombres. Estas actividades y condiciones se desarrollan sólo en el medio ambiente humano formado por cosas y hombres, el cual a su vez no existiría sin la intervención humana (Arendt, 2012).

La *zoe*, nuda vida o vida biológica, aquella carente de cualquier trascendencia condiciona la vida humana en cuanto le impone necesidades biológicas para satisfacer como el hambre, la sed, el frío, el sueño, es decir: el simple deseo de supervivencia. Esas necesidades se ven satisfechas a través de la labor. La labor no requiere la presencia de otros, pero un ser humano totalmente dedicado a la labor se convertiría en un *animal laborans*. La labor es la actividad propia de la casa-donde el ser humano es visto como animal de la especie humana-, de la economía (*oikos*, la casa, *nomos*, ley), de tal forma que la economía es la correcta administración de la casa a través de la cual es posible satisfacer las necesidades humanas de la *zoe*. Por tanto, la labora que satisface la *zoe* dentro de la *oikos*, implica una esfera privada lo que significa estar privado de cosas esenciales para una vida realmente humana, como es la interacción con los demás seres humanos a través del mundo, “estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida” (Arendt, 2012, p. 78).

El esfuerzo que implica la labor, que iguala al ser humano con los otros animales, fue uno de los principales motivos de la esclavitud: la necesidad de liberarse del penoso esfuerzo de la labor y de no ser igual que los otros animales, por eso al laborante lo llama *animal laborans* en lugar de *homo laborans*. Pero el esfuerzo de la labor puede dividirse en pequeñas actividades que por sí solas no significan nada, sólo la sumatoria de esas pequeñas actividades produce algo para ser consumido. Sin embargo, el conjunto de actividades que resultan de la división de la labor no tienen nada que ver con la construcción de una comunidad humana, ya que cada individuo funciona como una pieza de la máquina que puede ser remplazada, porque su verdadero objetivo es: “la simple reproducción de los medios de subsistencia, es decir, la capacidad de consumo de los laborantes, o el agotamiento de la fuerza de labor humana” (Arendt, 2012, p. 139).

Así como los animales no producen nada ni modifican la naturaleza, la labor no deja ninguna señal humana, es puro consumo: “el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápido como se gasta su esfuerzo” (Arendt, 2012, p. 112), pero de ese esfuerzo que no produce nada depende la existencia biológica del ser humano. Desde esta perspectiva, el ser humano es, al mismo tiempo, propietario y esclavo de su cuerpo, que, a su vez, es lo único que permite conocer el mundo, aunque no permite crearlo, ya que en la labor el cuerpo se relaciona

estrechamente con el metabolismo de la naturaleza: producción, consumo y excreción. Incluso los objetos producto del trabajo destinados al uso terminan siendo objetos de consumo que deben gastarse lo más rápido posible, así, la diferencia entre uso y consumo se borra. El ideal de abundancia del *animal laborans* se impone sobre el ideal de duración del *homo faber*, de ese ideal de abundancia surge una sociedad que fundamenta sus esfuerzos en mantener la vida desnuda, es decir una sociedad administrada donde todo trabajo se convierte en labor. Gran parte del desarrollo tecnológico no ha tenido por objeto liberar al ser humano de la labor, sino acelerar los procesos de producción y consumo, incrementando las posibilidades del ser humano de devorar, “consumir el mundo entero y reproducir a diario todas las cosas que deseara consumir” (Arendt, 2012, p. 144) como ocurre en la ciudad de Leonia, que a su vez se ve cercada por murallas de residuos. El escaso tiempo de ocio que tiene el *animal laborans* lo dedica a consumir no sólo artículos de primera necesidad sino también mercancías superfluas como *realities*, tecnología, drogas varias para alcanzar la felicidad.

En segundo lugar, se encuentra el trabajo. Obedece a la necesidad del ser humano de ir más allá de lo natural, proporcionando un conjunto de cosas artificiales destinadas a usarse y que pueden perdurar. El resultado del trabajo es producto de las manos, no del cuerpo, eso distingue al *homo faber* del *animal laborans*: las cosas que crea el *homo faber* constituyen el artificio humano: el mundo. El mundo es lo único que permite al ser humano relacionarse con los demás, pero al tiempo que une, separa, como cuando dos personas se sientan en una mesa a hablar: la mesa separa los cuerpos, pero es lo que actúa como puente del diálogo. La existencia de ese mundo compuesto por cosas perdurables y destinadas al uso estabilizan la vida humana, así la objetividad del mundo común se opone a la subjetividad del individuo, pero también se opone a la naturaleza, que simplemente provee los materiales necesarios para construir ese mundo. Pero para construir ese mundo es necesario que el *homo faber* destruya y modifique la naturaleza, es decir, mediante el trabajo el ser humano se hace señor y dueño de la naturaleza, en este sentido, para el *homo faber* la naturaleza no tiene en sí ningún valor, ya que su valor es el resultado del trabajo humano que la modifica, al respecto dice Varoufakis (2015) que frente a un bosque que se quema las personas se muestran indiferentes, siempre y cuando, el bosque no tenga valor de cambio. Para modificar la naturaleza el *homo*

faber se vale de sus medios: las herramientas, las cuales tienen como propósito la construcción de un mundo artificial y no ayudar al *animal laborans* a aligerar su esfuerzo (Arendt, 2012).

El ser humano, en tanto *homo faber* instrumentaliza el mundo entero, reduciéndolo todo, incluso al mismo ser humano a su utilidad, a su valor de uso. Bataille (1976) afirma que al hombre sólo se le considera hombre a partir del momento en que construye herramientas destinada a un uso, es decir, a partir del momento en que el conocimiento se hace útil. De esta forma, nada ni nadie tiene por sí mismo valor, la instrumentalización devalúa todo. Por eso, mientras el *animal laborans* se encuentra aislado en la vida privada, el *homo faber*, quien crea sus productos en soledad, sale a la esfera pública, aunque no política, del mercado de cambio, de esta forma las relaciones que establece el *homo faber* sólo pueden ser relaciones mercantiles (Arendt, 2012).

En último lugar se encuentra la acción, es la más política de las formas de actividad humana, por tanto, sólo puede desarrollarse en comunidad, de ahí que su condición sea la pluralidad de seres humanos: es la única actividad exclusivamente humana. A diferencia de la labor cuyo espacio es el *oikos* y se refugia en la vida privada para satisfacer la *zoe*, la acción sólo puede llevarse a cabo junto a los otros seres humanos el espacio de la acción es la *polis*, en la cual todos los individuos son iguales, es decir, donde nadie manda sobre nadie, por tanto la esfera de lo público es la esfera de la libertad, ya que “ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Arendt, 2012, p. 53). No obstante, la *polis* entendida como espacio de la acción no es un lugar físico, sino la organización de las personas que actúan y hablan juntos, construyendo un poder que no tiene nada que ver con el uso de la fuerza que sólo puede ejercerse individualmente, y el poder sólo existe realmente donde palabra y acto no estén escindidos y las palabras no estén vacías y se usen para descubrir realidades y los actos en vez de destruir creen nuevas realidades (Arendt, 2012), lo que recuerda la promesa de los derechos humanos.

La acción busca satisfacer las necesidades de la *bios* entendida como forma de vida tiene interés por lo bello, por aquello que no es necesariamente útil, a diferencia de la labor y el trabajo, no produce nada, busca hacer visible al individuo frente a sus iguales, ofrece la posibilidad al individuo de expresar su propio yo –y no sólo expresar que tiene hambre o sed- pero sin exponer su privacidad sino su ser público, permitiendo el ejercicio de la política y las relaciones humanas en un plano de igualdad ubicadas dentro del marco del mundo construido, en ese sentido la acción permite a hombres y mujeres ser más que animales sociales y convertirse en animales políticos, en seres humanos que se distinguen de los otros animales a través del uso del *logos*. Es decir, busca el desarrollo de la vida buena que consiste en la liberación del trabajo y la labor, es decir: desligarse del proceso biológico de la *zoe* para vivir la *bios* (Arendt, 2012). Sólo a través de la acción el ser humano es realmente libre.

Pero, ¿qué mueve al ser humano a la acción? El reconocimiento de su mortalidad, frente a la cual la tarea principal del ser humano es lograr producir “producir cosas -trabajo, actos y palabras- que merezcan ser (...) imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos” (Arendt, 2012, p. 44). Esto no es otra cosa que el anhelo humano de trascendencia porque “la capacidad humana para la vida en el mundo lleva siempre consigo una habilidad para trascender y para alienarse de los procesos de la vida” (Arendt, 2012, p. 136), porque, “aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar” (p. 264). Por eso actuar siempre implica iniciar algo nuevo en el mundo, introduce algo nuevo en la trama de relaciones humanas, no resulta extraño que una de las citas recurrentes en la obra de Arendt sea la que corresponda a *La ciudad de Dios* de San Agustín (1970), donde expresa que Dios creó al ser humano para que el mundo tuviera un comienzo, por eso cada nuevo nacimiento de un ser humano es una oportunidad para la acción que cuenta entre sus características su fatalidad (Arendt, 2012): una vez echada a andar no se puede parar ni revocar, aunque también la negatividad, la inhibición, parar toda la maquinaria de la labor podría dar un lugar a un nuevo comienzo (Han, 2016).

En el pensamiento de Arendt, con su exaltación de la acción, se dan cita sus condiciones de mujer y judía, ya que como dicen Oz y Oz-Salzberger (2014) la sucesión judía “consiste en

“vivir para narrar la narración” (p. 81), y en esa narración la vida de un niño es importante, “no solo y obviamente por su propia salvación, sino porque el niño es el precioso siguiente capítulo del libro” (p. 81), el heroísmo de los personajes judíos femeninos es su elección por la vida que “tiene que ver con la supervivencia, la salvación, la superación de un peligro y la traída de niños al mundo” (p. 81). Esto mismo lo reconoce Rüdiger Safranski (1997) cuando afirma que para Arendt “actuar significa poder tomar la iniciativa, poner un inicio, un comienzo” (p. 442), ya que al escapar de la muerte Arendt “responde complementariamente, como lo hacen los amantes, con una filosofía del correr hacia el principio, hacia el poder comenzar” (p. 442), a través de una filosofía de la natalidad. Esa filosofía de la natalidad de Arendt (2012) desemboca en la exaltación de la acción más poderosa: el perdón, capaz de detener el curso de las acciones y permitir a los seres humanos comenzar de nuevo, liberados del peso de sus acciones. Pero si el milagro de cada nacimiento significa una nueva oportunidad de comenzar para el mundo, la democracia que se da en la *polis* implica el espacio ideal para que cada individuo ponga en marcha su propio comienzo, ya que “la democracia es la gran tarea de aprender a vivir con la discrepancia (...) está dispuesta a hacer que comiencen siempre de nuevo las discusiones en torno a las cuestiones de la vida común” (Safranski, 1997, p. 442), es en la democracia donde se encuentran las soluciones a los problemas realmente importantes del ser humano, en la politización de dichos problemas, teniendo en cuenta el interés común, sin admitir soluciones técnicas basadas en la economía, es decir: en la simple administración de lo privado, en la labor (Varoufakis, 2015).

De esta forma, el arte, como expresión de la experiencia estética y la trascendencia, puede entenderse como una forma de acción que debe ser promovida, porque “las civilizaciones han nacido del ansia de belleza” (Bauman, 2005, p. 157), no de la labor. Basta un ejemplo para mostrar la calidad de acción que conlleva el arte: la persona que se aburre de caminar buscará inventar una nueva forma de caminar, entonces correrá, pero descubrirá que correr no es una forma diferente de caminar, sino que sólo es la aceleración del caminar, entonces de repente comenzará a bailar, lo que sí constituye una forma totalmente diferente de caminar, que no busca el rendimiento de nada, por eso sólo el ser humano es capaz de bailar, de esta forma la danza “es un lujo que se sustrae totalmente del principio de rendimiento (Han, 2012, p. 37). Así, una nueva oportunidad para la acción exige la profanación. Si

consagrar es destinar algún objeto al uso no humano, profanar implica restituir las cosas sagradas al uso de los seres humanos (Agamben, 2005), de esta forma la belleza implica profanar las cosas consagradas a la religión neoliberal y restituir las a lo humano, aquello que no tiene fin ni utilidad, es decir, a través del ejercicio de la libertad humana como se deja ver en el juego o en la creación artística.

Sin embargo, en el arte la transgresión ha perdido su poder ya que ha sido absorbido por el sistema como una herramienta para incrementar las ventas, de tal forma que el *punctum* no debe venir de una intención consciente de perturbar a quien aprecia la obra de arte, sino que debe provenir de una experiencia vital tan intensa que permita al observador trascender su *yo* y le permita acercarse al *otro*. Es ahí donde radica el desafío ético-político, reconocerse como potencial excluido, como un *homo sacer*, frente a lo cual se debe actuar preventivamente (Žižek, 2014), poniendo todo en juego, incluso hasta la vida y la felicidad, como lo hacían los héroes homéricos (Agamben, 2005).

Mientras tanto, para Arendt (2012), se avanza hacia un mundo donde el discurso no tiene sentido, ya que los científicos, y la ciencia en general, se desarrollan en un mundo donde el discurso no tiene poder, olvidando que “los hombres en plural, o sea, los que viven, se mueven y actúan en este mundo, sólo experimentan el significado debido a que se hablan y se sienten unos a otros a sí mismos” (p. 32). La acción ha sido remplazada por la labor que ha separado el conocimiento, entendido como razón instrumental, y el pensamiento que guía la razón práctica del ser humano, convirtiendo a los seres humanos “en impotentes esclavos de nuestras máquinas como de nuestros *know-how*, irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por muy mortífero que fuera” (Arendt, 2012, p. 31). Cada uno duerme en su celda digital, aislado de los demás, lo suficientemente alimentado para seguir viviendo, pero lo suficientemente anestesiado para no actuar de verdad, al igual que los humanos esclavos de las máquinas en la película *The matrix*.

La sociedad contemporánea, líquida, positiva, transparente, de rendimiento y del cansancio, es decir: el mundo injusto y feo, ha quedado atrapada en el ciclo de la labor: labor, producción, consumo y excreción, es decir: el metabolismo de la naturaleza. Por muchos

aparatos tecnológicos nuevos que hayan, realmente no existen nuevas formas de vida como resultado de la acción, como lo plantea Bauman (2005): la civilización ha cesado en su esfuerzo civilizador que requiere paciencia y acción hacia un futuro utópico, pero el mundo injusto y feo impone una cultura en la cual no hay espacio para ideales y, mucho menos, ideales que promuevan utopías a largo plazo y donde no hay pensamiento a largo plazo es imposible que surjan sentimientos de hermandad o de un destino compartido que no sea la destrucción total, “la solidaridad tiene pocas posibilidades de brotar y echar raíces” (p. 166), situación que se ve agravada por egologización y atomización de la sociedad que reduce las posibilidades de actuar en comunidad para construir un verdadero poder contra la alienación de ese mundo injusto y feo (Han, 2016). Son imposibles la política y la democracia.

El espectáculo de la labor

Ya se vieron en la sección anterior las diversas formas en que se manifiesta la actividad humana de acuerdo a Hannah Arendt: se vio que labor es la actividad destinada a satisfacer las necesidades básicas del ser humano para poder sobrevivir, lo que lo obliga a introducirse en el ciclo metabólico de la naturaleza misma, por su parte el trabajo se dedica a crear objetos que permiten amoblar ese espacio inhóspito que es la naturaleza, transformándola en mundo, pero a pesar de permitir al ser humano relacionarse con los demás a través del comercio, el trabajo conlleva el riesgo de mercantilizarlo todo. La acción como última forma de la actividad humana, aquella que se encuentra condicionada por la pluralidad de seres humanos, es la que permite al ser humano trascender, perdurar y conformar una real comunidad política para ser libre, liberado de los apremios de la labor y el trabajo: es la más humana de las tres formas de actividad. No obstante, en el mundo injusto y feo, que es el espacio de la inmanencia y el consumo, no hay lugar para la trascendencia, así, el ser humano despolitizado no puede ser libre a través de la acción.

El mundo injusto y feo borra la distinción entre vida privada y vida pública. La vida privada, encerrada en el *oikos* y alejada de la mirada de los otros, era el lugar de la *zoe*, es decir, de la vida desnuda, allí se satisfacen las necesidades humanas de supervivencia, por tanto, en la vida privada el ser humano no se distingue de los otros animales. La vida pública que se da

en la *polis*, es el espacio donde el ser humano, liberado de las necesidades de la labor y el trabajo, se muestra ante los otros seres humanos lo que implica, a su vez, reconocer a los otros como iguales, ya que en la vida pública todos son iguales sin importar su riqueza, siempre y cuando exprese su *lógos*, por eso es el espacio de la *bios*, es decir, de la forma de vida buena, en oposición a la vida desnuda de la *zoe* (Agamben, 2001). Por ello Arendt (2012) afirma que la sociedad de masas, destruye la esfera privada quitándole ese rincón donde se siente seguro y descansa de la mirada de los otros, pero también destruye la esfera pública al arrebatarse al individuo su posición en el mundo. El imperativo de transparencia hace que todo deba ser expuesto, de tal forma que las personas se ven mercantilizadas al igual que las cosas de acuerdo a su valor de exposición y una “vida que transcurre en público, en presencia de otros, se hace superficial” (Arendt, 2012, p. 86) y debe recordarse que “la integridad de una persona también está constituida por cierta inaccesibilidad e impermeabilidad” (Han, 2016, p. 151).

Al romperse el equilibrio que debe existir entre vida privada y vida pública, y al borrarse la frontera entre esas dos esferas, el ser humano se ve despolitizado y arrojado a un umbral regido por la economía, es decir: la correcta administración de la casa. Así, la política deja de ser el espacio donde se debaten y se conciertan las decisiones importantes para el ser humano para “convertirse en la mera gestión de problemas” (Bregman, 2017, p. 23), por eso los políticos de hoy acuden constantemente a *consultores* y *expertos*. Además, la política actual se rige por los chismorreos de las vidas de los políticos, por lo que escriben en sus redes sociales más que por el cumplimiento de sus planes legislativos o de gobierno. Esto indica que no hay imaginación para plantear grandes problemas y dar solución a esos problemas, por eso Bregman (2017) afirma que la verdadera crisis contemporánea es “que no se nos ocurre nada mejor” (p. 20). La incapacidad para imaginar grandes cosas viene dada por la normalización de la conducta humana a través de una vorágine de normas, que termina excluyendo de la sociedad “la acción espontánea o el logro sobresaliente” (Arendt, 2012, p. 64). Esto promueve una igualdad de la conducta humana que no es lo mismo que la igualdad de la *polis*, ya que es más similar a una uniformización de los actos humanos y no la igualdad de posibilidades para realizar grandes gestas.

El ser humano relegado de la *polis*, se ha visto obligado a refugiarse en el *oikos*, donde el poder totalitario del neoliberalismo le dice cómo debe vivir, qué debe consumir, en qué horarios descansar, trabajar, tener sexo... Su aislamiento no permite “ningún *nosotros político* con capacidad para una acción común” (Han, 2015, p. 18). De *homo sapiens* a *animal laborans*, encerrado en su hábitat natural perfectamente adecuado como en un zoológico, exhibido pornográficamente a través de cámaras de seguridad o de redes sociales, satisfecho masturbando su individualidad una y otra vez frente a los otros. Pero al tiempo que se exhibe sin pudor, el *animal laborans* debe entregarse a una actividad frenética como imperativo de la sociedad de rendimiento. El exceso de *vita activa* puede degenerar en el sujeto de rendimiento que hace todo para ganarse la vida, por eso para Han (2012) el *animal laborans* que describe Arendt ha cambiado, acosado por la escasez de bienes, centrado en la satisfacción inmediata de sus necesidades, ya no labora sólo para comer, sino que hoy en día está dotado de un ego que le impide renunciar a su individualidad llegando a convertirse en un sujeto narcisista que se explota a sí mismo y que lo aísla de los otros, que busca en su *oikos* estar lo más seguro posible -ya se habló de como los políticos ofrecen seguridad en lugar de ofrecer alternativas para desarrollar una vida buena-. Ese nuevo Narciso quiere café sin cafeína, cerveza sin alcohol, cigarrillos sin nicotina, sexo sin amor (Žižek, 2014)

La sociedad de rendimiento reduce al ser humano a la *zoe*. De esta forma todos los demás se convierten en enemigos contra los que se debe luchar para seguir viviendo un día más, entonces en lugar de preocuparse por el bien común de la *polis*, es decir: “la preocupación por la buena vida, que implica también una convivencia exitosa, cede progresivamente a una preocupación por la supervivencia” (Han, 2012, p. 34). De otra forma no se puede explicar el *multitasking* y el vivir ocupado trabajando, lo que no es más que una cuestión de animales salvajes que están obligados “a distribuir su atención en diversas actividades. De este modo, no se halla capacitado para una inmersión contemplativa” (Han, 2012, p. 34). Es así como el *animal laborans* sumido en su ego y en su labor se aísla de los demás hasta deprimirse, explotándose a sí mismo voluntariamente y sin sentido alguno. El hecho de eliminar la coacción externa no hace libre al individuo, sino que, por el contrario, lo hace esclavo de sí mismo, lo obliga a una libertad que ofrece como única posibilidad de realización el éxito

económico, que en caso de no ser alcanzado llevará al individuo a la depresión o al agotamiento: al fracaso.

El exceso de actividad que lleva al individuo hasta el agotamiento es violencia porque impide que las personas puedan dedicarse a algo más, es decir: dedicar su tiempo libre a desarrollarse plenamente y obligándolos a dormir para recuperar energías o a doparse mediante bebidas energizantes, además destruye “toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje” (Han, 2012, p. 73). Es así como el *animal laborans* se transforma en *homo sacer*:

La vida del *homo sacer* de la sociedad de rendimiento es sagrada y nuda por un motivo muy distinto. Es nuda porque se desviste de toda trascendencia de los *valores*, porque está reducida a la inmanencia de la función vital y el rendimiento vital, que se busca maximizar por todos los medios disponibles. La sociedad de rendimiento se desarrolla siguiendo su propia lógica hacia una sociedad del *dopping*. Una vida reducida a la mera función vitales una vida que hay que mantener *sana* bajo cualquier concepto. La salud se erige en la nueva diosa. Por eso, la vida *nuda* es sagrada. La particularidad que distingue a los *homines sacri* de la sociedad de rendimiento de los de la sociedad de la soberanía es que los primeros son incapaces de morir (Han, 2016, p. 197).

Pero el *homo sacer* es a su vez un *Muselmann*, con la salvedad de que ya no se encuentra en un campo de concentración, sino que lleva el campo de concentración en sí mismo, de tal forma que el sujeto de rendimiento, tal y como lo plantea Han (2016), asediado por la depresión y el *burnout* es un *Muselmann*.

Sin embargo, el *animal laborans* devenido en *homo sacer*, tiene un margen de libertad: consumir. De ahí que Žižek coincida con Horkheimer, Agamben y Han en cuanto a que el futuro se manifiesta como un futuro de absoluta *libertad* para consumir, es decir, un mundo totalmente despolitizado, donde las decisiones de los individuos se verán reducidos a escoger el modelo de celular de su preferencia, o la droga que ofrece un viaje más intenso y duradero o la categoría de porno ajustada a las perversiones personales y no a determinar la forma de vida que se quiere vivir. Basta referir el ejemplo de un comercial de Renault (2019), que tiene

por *slogan*: “si el mundo te quiere *inside*, vive *outside*”, como si en un acto de libertad nunca antes visto, por el hecho de escoger el modelo de carro promocionado el sujeto se convirtiera en un *outsider*, al margen del sistema económico imperante. En oposición a las figuras del *animal laborans*, del *homo sacer* y del *Muselmann*, Han (2016) levanta el ideal del hombre soberano de Nietzsche “un contramodelo culturalmente crítico del sujeto de rendimiento agotado y deprimido. Se presenta como un hombre de ocio. Nietzsche pensaría que la hiperactividad es algo repugnante” (p. 196)

Pero de ¿qué forma ser realmente libres, si hasta los cansancios y los descansos están programados? Más acción, pero esa acción no debe ser promovida por leyes, sino sólo en decir lo que no se debe hacer, ya que de otra forma se estaría en presencia de una sociedad administrada por la economía y no una sociedad política en la cual reina el miedo y a través del miedo se hace a los seres humanos impotentes (Arendt, 2008). Pero más acción implica, a su vez, ser capaz de detenerse, así la contemplación que propone el Shabbath, se convierte en una forma de acción, porque si “la pura actividad solo prolonga lo ya existente. Una verdadera vuelta hacia lo otro requiere la negatividad de la interrupción” (Han, 2012, p. 55). Esa interrupción obliga a un pensar profundo, por eso la filosofía, sin caer en la vanidad de la palabra, es de gran utilidad:

En un momento en que todas las lenguas europeas parecen condenadas a jurar en vano y en el que la política no puede sino asumir la forma de una *oikonomía*, es decir, de un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda, la indicación de una línea de resistencia y de cambio todavía puede venir de la filosofía, en la sobria conciencia de la situación extrema a la que ha llegado en su historia el viviente que posee el lenguaje (Agamben, 2010, p. 111).

El pensar profundo debe permitir un equilibrio entre el *oikos* y la *polis*, que garantice un mínimo de soledad al ser humano sin aislarlo totalmente de los otros, porque como quedó demostrado en la Alemania y en la U.R.S.S.: el totalitarismo no deja espacio a la soledad del individuo, pero esto tampoco implica que promueva la comunidad y solidaridad entre individuos, sino que, por el contrario, los azuza a que se enfrenten entre ellos mismos al mejor estilo hobbesiano, pero que al mismo tiempo le permita presentarse ante esos otros en

condiciones de igualdad para actuar en conjunto, ya que tampoco es bueno para el hombre estar solo: “la conciencia de que el hombre es al mismo tiempo un ser pensante y actuante (...) es lo que hace mejores a los hombres y a los ciudadanos” (Arendt, 2008, p. 61).

Ordine (2014) afirma que quien no tiene tiempo “para detenerse en cosas inútiles, está condenado a convertirse en una máquina sin alma” (p. 74), por eso refiere una historia sobre Sócrates quien, mientras trataba de aprender una melodía en una flauta, fue cuestionado sobre para qué servía la melodía que estaba aprendiendo, a lo que Sócrates responde le servía para conocerla antes de morir. En la decadencia de la democracia griega influyó más la búsqueda de la verdad que la búsqueda de lo bello, situación que llevó a Platón, quien despreciaba la democracia griega, a decantarse por lo bueno en lugar de lo bello, ya que lo bueno puede aplicarse a algo, mientras que lo bello carece de toda utilidad (Arendt, 2008).

En ese contexto, la *polis*, que es la condición de la vida buena, entendida como “el espacio público-político en el cual los hombres alcanzan su humanidad plena, su plena realidad como hombres, no sólo porque *son*, sino también porque *aparecen*” (Arendt, 2008, p. 59), es el espacio donde se interrumpen la labor y el trabajo como actividades de producción y consumo, para dar paso a la acción cuyo milagro consiste en la libertad de poder comenzar algo nuevo. Así la *polis* es el lugar de la imaginación, donde aparece lo bello, y en lo bello “aparece el mundo, no la *humanidad* sino el mundo habitado por el hombre” (Arendt, 1997, p. 142).

Esa posibilidad de iniciar algo nuevo después de haberlo imaginado tiene algo de utópico, porque las utopías en sí “no ofrecen respuestas concretas, y mucho menos soluciones. Tan sólo plantean las preguntas correctas” (Bregman, 2017, p. 22). Corresponde a los seres humanos, cada uno y en conjunto imaginar las respuestas y ponerlas en marcha. Esto conlleva la obligación de dejar de ser un ciudadano dócil y satisfecho en su *oikos*, porque “el verdadero progreso empieza con algo que ninguna economía del conocimiento puede producir: sabiduría sobre lo que significa vivir bien” (Bregman, 2017, p. 27).

Una vez satisfechas las necesidades *básicas*, aunque tal vez sea mejor decir físicas: alimento, vivienda, salud, mediante el reparto equitativo y justo de las riquezas materiales, “el crecimiento económico ya no garantiza el bienestar. A partir de ese punto, la igualdad es un indicador mucho más preciso” (Bregman, 2017, p. 66). Por tanto, se hace necesario satisfacer las necesidades metafísicas del ser humano, mediante el reparto de los bienes inmateriales como la cultura y la belleza, y desarrollando las capacidades humanas de contemplar y crear belleza. Se trata de liberar al ser humano de la labor y el trabajo en la medida de lo posible para que a través de la acción ejerza su libertad. Justo ahora que:

somos más ricos que nunca, está en nuestras manos dar el siguiente paso en la historia del progreso: ofrecer a cada persona la seguridad de una renta básica Y debería verlo como un dividendo del progreso que han hecho posible la sangre, el sudor y las lágrimas de generaciones pasadas. En último término, sólo una parte de nuestra prosperidad se debe a nuestros propios esfuerzos. Nosotros, los habitantes de la tierra de la abundancia, somos ricos gracias a las instituciones, el conocimiento y el capital social amasado para nosotros por nuestros antepasados. Esa riqueza nos pertenece a todos. Y una renta básica nos permitiría compartirla entre todos (Bregman, 2017, p. 51).

Esta sección termina con una breve historia. El prisionero 174517 ha recordado unos versos de la *Divina comedia*. Se encuentra con un compañero francés y decide traducirle algunos versos del italiano al francés, entre los que vale la pena citar el siguiente terceto:

“Considerad”, seguí “vuestra ascendencia:
Para vida animal no habéis nacido,
sino para adquirir virtud y ciencia” (Alighieri, 1977, p. 185).

En ese momento el prisionero 174517, deja de ser un número más en el campo de concentración de Auschwitz y vuelve a ser Primo Levi, un ser humano que actúa al traducirle a su amigo francés el poema, siente por primera vez esos versos “como un toque de clarín, como la voz de Dios. Por un momento he olvidado quién soy y dónde estoy” (Levi, 2016, p.

146), porque esos versos les atañen, especialmente a ellos, que se atreven a desafiar a Auschwitz mediante la belleza de la poesía que les devuelve su lugar en el mundo como seres humanos.

Una utopía: la liberación de la labor y el trabajo

En el Capítulo 2 se estableció que los derechos humanos son el resultado de la ficción y la imaginación humanas, una invención que puede considerarse la metáfora de una utopía, es decir, que los derechos humanos no son totalmente realizables, pero siempre deben tender a realizarse totalmente para todos los seres humanos. De esta forma los derechos humanos están signados por la utopía, por eso el catálogo permanece abierto, porque en algún momento fue una utopía que los negros dejaran de ser esclavos o que las mujeres pudieran decidir sobre sus vidas, hasta que esas utopías se fueron materializando. Hoy existen otras utopías como la de Rutger Bregman (2017) que propone una renta básica universal, para pobres y ricos, “una paga mensual, lo suficiente para vivir, sin tener que levantar un dedo” (p. 40). A través de esa renta básica universal se busca liberar al ser humano del dogma de que es necesario trabajar para conseguir dinero y poder vivir, en el fondo, esto no es más que la abolición de la labor y el trabajo del cual se habló en las secciones anteriores. Todo lo que el ser humano ha creado es la respuesta “a nuestro deseo razonable de liberarnos de aquellas tareas que nos impiden escribir poesía por la mañana, filosofar por la tarde, ir al teatro por la noche y pasar horas compartiendo la cena con nuestros amigos y familiar” (Varoufakis, 20015, p. 106).

El espectáculo de la labor despolitiza al ser humano, quien ve su vida administrada por un grupo de expertos que saben lo que hacen, mientras el individuo labora y consume, situación que tiene sus raíces en *La república* platónica, la cuales dominada por un grupo de sabios, los únicos capacitados para la política. De igual forma, la labor le ha arrebatado su imaginación para plantear soluciones a problemas fundamentales, pero “habitamos un mundo de administradores y tecnócratas. (...) Las decisiones políticas se presentan siempre como una cuestión de necesidades perentorias, como si fueran instancias neutrales y objetivas, como si no hubiera más que una alternativa” (Bregman, 2017, p. 228). Žižek (2014) lo

expresa cuando dice que, si las personas exigieran más recursos para la salud pública, saldrían los economistas a decir que no se puede a causa de las leyes del mercado, de tal forma que “podemos alcanzar la inmortalidad, pero no podemos dar un poco de dinero para la sanidad” (p. 150). Igual ocurre con la solución de los problemas ambientales, ya que para resolverlos el mayor éxito consiste en programar una nueva reunión para hablar sobre los temas ambientales de la agenda y que terminará, si tiene éxito, con una nueva fecha para reunirse, mientras que para salvar a los bancos los estados corren de inmediato a salvarlos, porque salvar el medio ambiente es muy costoso y “si robas cien mil dólares eres un ladrón. Si destruyes miles de millones, los bancos y el Estado vendrán en tu ayuda” (Žižek, 2014, p. 28).

Frente a este panorama Žižek (2014) frente a la simple administración pública, manipulación y corrupción, plantea como verdadero ejercicio político replantear los límites de lo posible, ya que “la única opción realista es hacer lo que parece imposible dentro de este sistema. Así es como lo imposible se vuelve posible” (p. 151), lo que implica decidir cuál es el bien común y cómo se debe alcanzar, sin que eso signifique la validez de todos los medios, y asumir una responsabilidad total sobre las consecuencias de tales decisiones. A esto se puede añadir lo planteado por Bregman (2017) al afirmar que hay una Política, la real, con mayúscula que no tiene “que ver con las reglas, sino con la revolución. No tiene que ver con el arte de lo posible, sino con cómo hacer inevitable lo imposible” (p. 233). Es necesario volver a esa Política deseosa de acción y grandes empresas “para encontrar una nueva utopía” (Bregman, 2017, p. 27).

Uno de los mejores ejemplos de esa pretensión utópica la dio Elias Canetti (2008A) quien estaba de acuerdo con cualquier ficción que mejorara al ser humano y quien se atrevió a imaginar la que podría ser la utopía más grande de todas: proscribir la muerte, “¡como si cada muerte individual, sea quien sea el que muere, no fuese un crimen que hubiera que evitar por todos los medios” (p. 260), de tal forma que se debería “vivir como si tuviéramos un tiempo ilimitado por delante. Citarse con gente para dentro de cien años” (Canetti, 2008A, p.152). Esto, a su vez significó una posición firme a la guerra, la cual está tan bien organizada y administrada que la gente termina acostumbrándose a ella, porque, además, como sigue

ocurriendo en muchos lugares del mundo, la guerra es “dispensadora de pan y seguridad” (2008A, p. 55). Contra la muerte y la guerra surgen las verdaderas esperanzas del ser humano, aquellas que no se quieren para sí mismo, sino para aquellos que vienen después, surgen de

“la bondad innata de la naturaleza humana (...) esas esperanzas de una luminosidad solar hay que alimentarlas, protegerlas, admirarlas, acariciarlas y arrullarlas, y eso aunque sean vanas, aunque nos engañemos con ellas, aunque no lleguen a realizarse ni un solo instante, porque ningún engaño es tan sagrado como éste y de ninguno depende tanto que no nos asfixiemos del todo” (Canetti, 2008A, p. 64).

En este punto, se puede retomar nuevamente la utopía planteada por Bregman. Si bien hoy en día hay más dinero que en cualquier otra época lo cual podría ayudar a mejorar la calidad de vida de millones de personas en el mundo, la verdad es que el mundo injusto y feo está lleno de desposeídos, no sólo de dinero y bienes materiales sino de su dignidad. En los países desarrollados, ante la abundancia, la verdadera crisis es que no se les ocurre nada mejor que hacer ni con el dinero ni con el tiempo libre (Bregman, 2017).

En el caso de los países pobres, e incluso de los pobres de los países ricos, la pobreza aniquila el futuro y obliga a las personas a vivir en un aquí y un ahora condicionado por las contingencias de la existencia biológica y de la pobreza no se puede descansar (Bregman, 2017). No siendo suficiente con aniquilar el futuro de los pobres, se les culpa de ser pobres ya que el pobre es pobre porque no se ha esforzado lo suficiente en conseguir trabajo para obtener un ingreso, olvidando la escasez en la demanda actual de trabajo, o porque su pobreza mental, ese eufemismo, le impide ver el dinero que está ahí en frente y que sólo hay que tomarlo. Pero la pobreza es, nada más y nada menos que escasez de dinero, la cual se pretende aliviar mediante microcréditos, subsidios que condicionan la inversión o la filantropía de los grandes empresarios quienes disfrazan su mala consciencia financiando proyectos fallidos de educación como lo hizo Mark Zuckerberg con *Summit learnig* (Semana, 2019), en lugar de simplemente donar el dinero a los pobres. La renta básica universal no es un subsidio ya que el beneficiario la puede invertir libremente en lo que realmente necesita (Bregman, 2017).

A través de la renta básica universal se pretende acabar con falacias como “que una vida sin pobreza es un privilegio por el que hemos de trabajar, en lugar de un derecho que todos merecemos” (Bregman, 2017, p. 94), o aquella que dice que “aquellos que no están dispuestos a trabajar no tendrán para comer” (p. 51), frases que sólo sirven para legitimar y naturalizar una desigualdad que para nada es legítima ni natural. Por eso no sorprende que hoy “el trabajo excesivo y la presión son símbolos de estatus. Quejarse de un excesivo trabajo a menudo es una forma velada de intentar parecer importante e interesante” (Bregman, 2017, p. 135), por el contrario, el tiempo que se dedica al ocio se asocia a la pereza. Sin embargo, las personas deberían poder trabajar menos, si todo el dinero del mundo se repartiera, todos podrían dedicarse a lo que realmente aman, eso lleva a Bregman (2017) a proponer una semana laboral de tan solo 15 horas. “El crecimiento económico puede aportar o bien más tiempo libre o bien más consumo” (Bregman, 2017, p. 129), debería elegirse más tiempo libre, ya que esto permitiría a las personas dedicar más tiempo a cosas igualmente importantes que la subsistencia material como la familia, la comunidad y la recreación.

Sin embargo, no todos tienen la dicha de dedicarse a trabajar hasta padecer de estrés o fundirse, ya que en una economía del conocimiento cada vez hay menos plazas laborales, por eso al tiempo que unos trabajan hasta matarse, otros se matan buscando un trabajo, pero como ya se vio en la sección Desperdiciar capacidades, hoy en día los desempleados no sólo son desempleados sino seres residuales, porque “el tiempo cura todas las heridas, menos la del desempleo. Porque cuanto más tiempo estamos marginados, más nos hundimos” (Bregman, 2017, p. 137). En esa economía del conocimiento aquellos trabajos que no crean ni producen nada y que sólo actúan como intermediarios son los que mejores salarios tienen como los banqueros, abogados, consultores, quienes podrían hacer huelga y no por ello el mundo sería más pobre, más feo o peor en cualquier otro sentido, distinto a que si los campesinos, recogedores de basura o los profesores dejaran de trabajar, en ese caso habría escasez de alimentos, montones de basura en las calles y un ejército de idiotas, pero son estos últimos quienes peores salarios tienen. Así, día tras día se desperdician capacidades y ser humanos:

“Cuánto progreso nos hemos perdido porque miles de mentes brillantes han despilfarrado su tiempo concibiendo productos financieros hipercomplejos que en última instancia sólo son destructivos. O porque dedican los mejores años de su vida a duplicar fármacos ya existentes con el mínimo de cambios necesarios que garanticen a un abogado sesudo la obtención de una nueva patente con el fin de que un brillante departamento de relaciones públicas lance una campaña de marketing totalmente nueva para proporcionar un fármaco que no es totalmente nuevo” (Bregman, 2017, p-p. 154-155).

Pero la carencia de trabajos no es el único fenómeno que se presenta en la economía del conocimiento, ya que, así como se ha desdibujado la frontera entre la vida pública y la vida privada, entre el *oikos* y la *pólis*, de igual forma se ha desdibujado la frontera entre el trabajo y el ocio (Bregman, 2017). De esta forma las personas son fácilmente explotables como se expresó en la sección Un mundo injusto y feo: son al mismo tiempo amos y esclavos de sí mismos. Pero, así como unas fronteras se desdibujan, otras se afianzan y son aquellas que impiden a un ser humano cruzar libremente de un país a otro sin ser tratado como un paria, un ser humano residual yendo de un lado a otro sin ser nunca plenamente aceptado, sólo como aquel que limpia los excrementos de la gente de bien.

En este contexto que es el del mundo injusto y feo, el de la modernidad líquida, el de la sociedad positiva, espectacular, transparente y del cansancio, el de la economía del conocimiento, “la educación se presenta de forma sistemática como un medio de adaptación, como un lubricante que nos ayudará a desliarnos sin tanto esfuerzo por la vida” (Bregman, 2017, p. 158). De esta forma se centra en las formas y la didáctica, es decir: en el cómo, y no en los contenidos, los ideales que deberían enseñarse, esto se resume en la siguiente pregunta: ¿cuáles son los conocimientos y aptitudes necesarios para que los estudiantes de hoy puedan insertarse en el mundo laboral en el año 2030? La respuesta es desalentadora, ya que esta situación podría llevar a un futuro donde “el egoísmo será la aptitud por antonomasia del siglo XXI. No porque lo requieran la ley, el mercado o la tecnología, sino tan sólo porque así es como, al parecer, preferimos ganar nuestro dinero” (Bregman, 2017, p. 158), si es que ya no lo es. La cuestión que se debería plantear no es lo que se debe hacer para ganarse la vida (como si no bastara ser un ser humano), sino qué se quiere hacer con esa vida., por eso

Bregman (2017) utiliza como epígrafe una cita del escritor de ciencia ficción Arthur C. Clarke: “el objetivo del futuro es el pleno desempleo, para que podamos jugar” (p. 161).

Disminuir la semana laboral y eximir, en la medida de lo posible, al ser humano de la carga que implica la labor y el trabajo, no tiene por objetivo que todos se dediquen a dormir o ver televisión todo el día, con ello se pretende que “podamos dedicar más tiempo a las cosas que realmente nos importan” (Bregman, 2017, p. 159), porque “el verdadero ocio, en cambio, no es ni un lujo ni un vicio. Es tan vital para nuestros cerebros como la vitamina C para nuestros cuerpos” (Bregman, 2017, p. 139). Esto implica dejar de lado varias falacias como las que predicán los economistas en cuanto a que sólo el mercado decide lo que tiene valor o el que reza que es necesario trabajar para sobrevivir o el que dice que a mayor salario mayor valor social (Bregman, 2017). El problema real de hoy es ¿qué hacer con el tiempo libre? Lo que a su vez se podría expresar como ¿qué hacer con la libertad humana? O, en términos más pragmáticos “cómo combinar una profesión con un propósito en la vida” (Žižek, 2014 p. 61). Ese debe ser el verdadero reto de la educación del siglo XXI que hasta ahora sólo sea dedicado a producir *animal laborans*, *homo faber*, consumidores y esos consumidores fallidos los *homini sacri* pero no ha buscado crear seres humanos libres. Sólo con lentitud y paciencia, demorando la mirada en la belleza y en el horizonte de la utopía, “sólo si nos tomamos el tiempo necesario, seremos capaces de gestionar la buena vida” (Bregman, 2017, p. 139).

“Los deseos simples engendran utopías simples” (Bregman, 2017, p. 20). Si se tiene hambre se desea un banquete, lo que es en parte fácil, por eso aunque sea difícil de imaginar un mundo donde la gente no deba trabajar para sobrevivir y no tenga que pasar miserias, donde nadie sea marginado y todos tengan acceso a los bienes de la humanidad, tanto materiales como espirituales y esto incluye tener acceso a la belleza, esto no quiere decir que sea imposible, ya que “la incapacidad de imaginar un mundo en el que las cosas son diferentes sólo demuestra nuestra falta de imaginación, no la imposibilidad del cambio” (Bregman, 2017, p. 181). Para comenzar a imaginar ese mundo que incluso haga justicia a los muertos que han sido sacrificados al Moloch del progreso como lo deseaba Horkheimer, es decir la realización de una justicia absoluta, se requiere el valor de ser utópico (2017).

Canetti (2008A) se preguntaba que si “mantener vivos a los hombres con palabras, ¿acaso no es esto ya casi como crearlos con palabras?” (p. 123), tal vez no sería tan descabellado pensar en que la belleza les dé vida. Por eso el autor, hace trampa a la prohibición de hablar en primera persona en trabajos de investigación tan serios como este, poniéndose una máscara al suscribir la justificación que propone Bregman (2017) a su trabajo:

Tardé tiempo en comprender que mi supuesta falta de realismo tenía poco qué ver con defectos en mi razonamiento. Llamar a mis ideas “poco realistas” era sólo una forma simplificada de decir que no encajaban en el statu quo. Y la manera más eficaz para hacer callar a la gente es hacer que se sienta tonta. Funciona incluso mejor que la censura, porque garantiza que la gente mida sus palabras (p. 241).

Estar capacitado para contemplar y crear belleza implica estar capacitado para la acción, es decir: estar capacitado para imaginar la utopía.

3.4. To be continued... ad infinitum

El mundo contemporáneo es un mundo injusto y feo, en el cual millones de personas se ven excluidas de una participación verdadera en la sociedad, donde puedan mostrarse tal y cómo son y desarrollar sus capacidades a la vista de los demás, por el contrario, les toca conformarse con el papel de villanos: criminales, pobres, indeseados, seres humanos residuales que se arrojan al basurero de la historia. El sistema económico actual no es muy amigable con las personas ni con la naturaleza, aunque sí con el capital, por eso suele medirlo todo a través del PIB, un indicador de crecimiento económico que surgió durante la guerra pero que aún en tiempo de paz, o de relativa paz, se ha mantenido como el indicador que todo lo puede medir, a pesar de que ni siquiera los economistas saben cómo se calcula realmente y de que no tiene en cuenta muchas cosas de verdad importantes para el ser humano como las capacidades humanas, la posibilidad de ser libres y decidir, de imaginar y de crear, aquello que lo lleva a tener lo que desde Aristóteles se ha denominado una vida buena: una *bios* opuesta a la *zoe* como simple existencia biológica. Ese mundo injusto y feo, dominado por un sistema económico cruel, no tiene en cuenta las capa

Ese mundo injusto y feo, desperdicia capacidades humanas en todo momento, el niño que recoge basura en el botadero puede que nunca llegue a ser el gran pintor que pudo ser, la niña que tiene que caminar grandes distancias para ir por agua potable tal vez nunca llegue a ser la escritora que quiso ser, y así con millones de ejemplos diarios. En ese mundo sólo vale aquello que se expone a través de una pantalla, sumándose al espectáculo que rebaja a los seres humanos a animales consumidores que deben laborar para subsistir un día más, animales agotados y deprimidos como ratones de laboratorio víctimas de un experimento a gran escala, pero siempre obligados a reír como si el mundo fuera perfecto y feliz, con el egoísmo y el narcisismo exacerbados, siempre crispados ante el *otro* que siempre constituye una amenaza para una libertad que no existe, una propiedad que no se tiene y una vida que no es digna. Cada ratoncito va a parar a su caneca de *biohazard*.

Pero, de qué forma se puede cambiar ese mundo injusto y feo. Ciertamente la visión de ese mundo es tal vez exagerada, pero la hipérbole funciona como una lupa que permite identificar con mayor exactitud los principales problemas del mundo contemporáneo, definido por algunos autores como modernidad líquida, posmodernidad o sociedad positiva. Es así que afirmar que existe un derecho al acceso a la belleza y su reconocimiento por parte de los estados implicaría una forma de embellecer el mundo, es reconocer que no todo está perdido, es aspirar a la utopía de los derechos humanos en la cual las personas son mucho más que simples herramientas con las que otros se pueden enriquecer. El principal fundamento de esta afirmación es la teoría de los bienes básicos de John Finnis a través de la cual se propone la existencia de siete bienes básicos para tener una vida humana realmente digna, entre estos bienes básicos, se destaca la experiencia estética como una experiencia de la trascendencia a través de la belleza. Para Finnis los derechos humanos son un medio que permite alcanzar los diversos bienes básicos, por tanto, si uno de los bienes básicos es la experiencia estética tiene sentido la afirmación de que existe un derecho humano al acceso a la belleza a través del cual se obtiene la experiencia estética, de esta forma las personas se hacen beneficiarios de las riquezas espirituales de la humanidad y de la naturaleza.

Para ello se hace necesario que en lugar de desperdiciar capacidades se fortalezcan, se ofrezcan programas que permitan desarrollarlas, lo que redundaría en un desarrollo pleno de los seres humanos. Justamente en eso consiste el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum, estableciendo unos estándares mínimos de dignidad humana. El derecho al acceso a la belleza conllevaría la creación y fortalecimiento de la capacidad denominada *Sentidos, imaginación y pensamiento* que se relaciona directamente con el bien básico de la experiencia estética, ya que fomentar esa capacidad permitiría a las personas obtener ese bien básico.

Pero capacitar para la belleza implica también capacitar para la acción. Para Hannah Arendt la acción es la única forma de actividad que es exclusiva del ser humano y para ello requiere siempre de la existencia de los otros: la acción sólo puede llevarse a cabo en la pluralidad de seres humanos. La acción es a un tiempo el reconocimiento de las limitaciones humanas, pero al mismo tiempo la mayor gesta del individuo que es admirado por los otros, por eso sólo realizando la acción el ser humano es realmente libre. La acción es el verdadero ejercicio de la política donde el ser humano es liberado de los apremios de su condición finita que necesita comer, vestirse, reproducirse -liberado de la labor-, para salir a lo público y ser considerado por todos como un igual. De esta forma capacitar para la belleza es capacitar para la libertad.

Aunque ¿de qué forma poner todos esos elementos en juego? El Sistema es el paradigma: un programa iniciado en Venezuela en 1975 por el maestro José Antonio Abreu para llevar a todos los niños, sin importar su condición social la música clásica, sólo porque soñaba ver a un niño pobre tocando Mozart. En El Sistema confluyen el deseo de hacer del mundo un lugar más bello y justo donde los seres humanos puedan trabajar juntos para crear algo que trascienda y perdure, de capacitar para la belleza y para la libertad. Y aunque todo eso pueda parecer utópico, justamente esta pretensión es la que hace que el reconocimiento de un derecho al acceso a la belleza tenga sentido, porque el ejercicio de la política implica replantear siempre los límites de lo posible y si fue posible matar y animalizar a millones durante la segunda guerra mundial, si ha sido posible inyectar dinero que sale de la nada a los bancos para salvarlos de la quiebra, ¿por qué no puede ser posible dignificar las vidas de

millones de personas sacándolos de la pobreza espiritual, ofreciéndoles la posibilidad de que llenen su vida de sentido y no sólo de mercancías?

ALGUNAS CONCLUSIONES

A continuación, se ofrecen algunas conclusiones para redondear el presente trabajo:

1. El concepto de belleza no es igual que lo bonito o lo agradable, incluso algo feo puede encerrar belleza. La belleza se manifiesta en el fenómeno estético que conlleva una experiencia estética y que se puede dar en la contemplación de la naturaleza o el arte o en la creación artística. Esto a su vez implica siempre una experiencia de la trascendencia, de la negatividad, de aquello que no es el individuo, es decir: el *otro* que se encuentra velado y debe ser re-velado. La belleza siempre es un reconocimiento de la otredad.
2. Los derechos humanos son una invención en la cual influyó de manera notable la literatura y a través de los cuales se expresa un anhelo utópico denominado naturaleza humana que trasciende las diferencias particulares. Esta naturaleza es una imagen ideal del ser humano a la cual se aspira y que los derechos humanos ayudan a realizar en mayor o menor medida. Al remitirse siempre a instancias metafísicas se afirma que estos derechos son una metáfora de la utopía, un lugar que no existe pero que actúa como un horizonte al que se desea llegar. Entre sus características esenciales se cuenta que son inherentes al individuo, universales y absolutos.
3. El derecho al acceso a la belleza es un derecho que deriva del bien básico de la experiencia estética y por tanto ayuda a su consecución. Al estar relacionado con los derechos a la educación es un derecho económico, social y cultural que requiere de una alta participación del Estado para su promoción y realización, esto implicar crear y promover capacidades entre las que se encuentra la capacidad *Sentidos, imaginación y pensamiento*, esto es: capacitar para la belleza. Finalmente, es implica capacitar para la acción, es decir: capacitar para la libertad que permite imaginar un mundo justo y bello.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, M. (1986). *Seis grandes ideas. La verdad, la bondad, la belleza, ideas con las que juzgamos. La libertad, la dignidad y la justicias, ideas con las que actuamos.* México D.F., México: Grijalbo.
- Adorno, T. (2013). *Estética 1958/9.* Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política.* Valencia, España: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones.* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2009). ¿Qué es un paradigma? En G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método* (págs. 11-44). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2010). *El sacramento del lenguaje - Arqueología del juramento.* Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2015). Stasis. En G. Agamben, *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2* (págs. 7-86). Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Agenda Samaria. (11 de Diciembre de 2017). www.agendasamaria.org. Recuperado el 20 de Junio de 2018, de www.agendasamaria.org:
<http://www.agendasamaria.org/wp/2017/12/xxxii-encuentro-coral-navideno-del-qw-al-14-de-diciembre-de-2017/>
- Agudelo Ramírez, M. (2011). *El problema de la fundamentación filosófica de los derechos humanos.* Bogotá, Colombia: Temis.
- Agudelo Ramírez, M. (2015). *Cine y derechos humanos: una aventura fílmica.* Medellín, Colombia: UNAULA.
- Agustín, S. (1970). *La ciudad de Dios.* Ciudad de México, México: Porrúa.
- Alighieri, D. (1977). Canto XXVI. En D. Alighieri, *Comedia* (págs. 181-185). Barcelona, España: Círculo de Lectores.
- Appelfeld, A. (2012). *Flores de sombra.* Barcelona, España: Galaxia Gutenberg.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín.* Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo.* México D.F., México: Taurus.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política.* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2012). *La condición humana.* Madrid, España: Paidós.
- Arroyo, F. (21 de Marzo de 2014). Aviso de derrumbe. *Aviso de derurmbe.* Obtenido de https://elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html

- Arvelo Mendoza, A. (Dirección). (2006). *Tocar y luchar* [Película]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=oIGUXapsI-I&t=2363s>
- Atienza, M. (2012). *El sentido del derecho*. Barcelona, España: Ariel.
- Barthes, R. (1998). *La cámara lúcida*. Barcelona, España: Paidós.
- Bataille, G. (1976). *Breve historia del erotismo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Caldeón.
- Baudelaire, C. (1994). *Las flores del mal*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas*. Barcelona, España: Paidós.
- Bécquer, G. A. (1977). *Obras completas*. México D.F., México: Bruguera.
- Benjamin, W. (2009). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin, *Estética y política*. Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
- Beuchot, M. (2008). *Filosofía y derechos humanos*. Siglo XXI Editores.
- Blandiana, A. (2014). *Mi patria A4*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Bloom, H. (1991). *Poesía y creencia*. Madrid, España: Cátedra.
- Bloom, H. (1992). *La cábala y la crítica*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Bobbio, N. (2008). Sobre el fundamento de los derechos del hombre. En N. Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz* (págs. 117-128). Barcelona, España: Gedisa.
- Bobbio, N. (2009). Derechos del hombre. En N. Bobbio, *Teoría general de la política* (págs. 511-546). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Bonnett, P. (2011). *Explicaciones no pedidas*. Madrid, España: Visor.
- Borges, J. (2008). Las "kenningar". En J. Borges, *Obras completas I* (págs. 437-454). Bogotá, Colombia: Emecé.
- Bregman, R. (2017). *Utopía para realistas*. Barcelona, España : Salamandra.
- Calvino, I. (2008). Las ciudades continuas. 1. En I. Calvino, *Las ciudades invisibles* (págs. 125-126). Madrid, España: Siruela.
- Canetti, E. (2008). *Apuntes 2. Obra completa 8*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Canetti, E. (2008). *Apuntes I. Obras completas VII*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Celan, P. (1999). *Obras completas*. España: Trotta.
- Chomsky, N., & Foucault, M. (2007). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.

- Courtis, C. (2006). El juego de libros. En V. autores, & C. Courtis (Ed.), *Observar la ley* (págs. 105-156). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dudamel, G. (8 de Mayo de 2013). (Elsistemapunktse, Entrevistador) Elsistemapunktse. Obtenido de [www.youtube.com](http://www.youtube.com/watch?v=UWQtwBB76c4):
<https://www.youtube.com/watch?v=UWQtwBB76c4>
- Ehrenreich, B. (2011). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid, España: Turner.
- El Espectador. (14 de Enero de 2018). ¿Qué significa el nombre "Black Mirror"? Colombia. Obtenido de <https://www.elespectador.com/entretenimiento/medios/que-significa-el-nombre-de-black-mirror-articulo-733325>
- Esguerra, M. (2018). El mundo en la fenomenología de Heidegger. Una aproximación al mundo desde Los prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. *Praxis filosófica*(46), 151-169. Obtenido de <http://web.a.ebscohost.com/consultaremoti.upb.edu.co/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=30ae5353-0e9-43db-8498-ed4c40d3de29%40sessionmgr4010>
- Finnis, J. (2011). *Natural law and natural rights*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México D.F., México : Siglo XXI.
- Fundación Musical Simón Bolívar. (s.f.). www.fundamusical.org.ve. Recuperado el 20 de Junio de 2018, de www.fundamusical.org.ve:
<http://fundamusical.org.ve/category/el-sistema/que-es-el-sistema/#.WyptD6dKjIU>
- García Restrepo, L. (2011). *Elementos de lógica para el derecho*. Bogotá, Colombia: Editorial Temis.
- Gioia, T. (2002). La prehistoria del jazz. En T. Gioia, *Historia del jazz* (págs. 11-43). Madrid, España: Turner - Fondo de Cultura Económica.
- González, Á. (2001). *101+19=120 poemas*. Madrid, España: Visor Libros.
- Habermas, J. (2000). Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos. En J. Habermas, *La constelación posnacional* (págs. 147-166). Barcelona, España: Paidós.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, España: Herder.
- Han, B.-C. (2015). *Psicopolítica. Neoliberalismoy nuevas técnicas de poder*. Barcelona, España: Herder.
- Han, B.-C. (2016). *La salvación de lo bello*. Barcelona, España: Herder.

- Han, B.-C. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona, España: Herder.
- Hegel, G. (1989). *Lecciones sobre estética*. Madrid, España: Akal.
- Heller, A. (1998). Los límites al derecho natural y la paradoja del mal. En Varis autores, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (pág. 147). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid, España: Trotta.
- Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona, España: Tusquets Editores.
- Hutchison, P., Nyks, K., & Scott, J. (Dirección). (2015). *Requiem for the american dream* [Película]. Estados Unidos. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=FvIsI5flw1g>
- Investigativa, U. (1 de Agosto de 2015). Estos son los muertos ocultos en el basurero de Medellín. *El Tiempo*. Obtenido de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16182160>
- Kant, I. (2010). Crítica del juicio. En I. Kant, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? ; Idea para una historia universal en clave cosmopolita; Fundamentación para una metafísica de las costumbres; Probable inicio de la historia humana; Crítica de la razón práctica; Crítica del juicio; En*. Madrid, España: Gredos.
- Küng, H. (2010). El hombre pluridimensional. En H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (págs. 531-545). Madrid, España: Trotta.
- Le Guern, M. (1990). *La metáfora y la metonimia*. Madrid, España: Cátedra.
- Lem, S. (2005). Viaje octavo. En S. Lem, *Diarios de las estrellas* (págs. 38-63). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Levi, P. (2016). Si esto es un hombre. En P. Levi, *Trilogía de Auschwitz* (págs. 25-246). Bogotá, Colombia: Ariel.
- Lubow, A. (28 de Octubre de 2007). Conductor of the people. *The New York Times Magazine*. Obtenido de <https://www.nytimes.com/2007/10/28/magazine/28dudamel-t.html>
- Lukes, S. (1998). Cinco fábulas sobre los derechos humanos. En V. autores, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (págs. 29-46). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Lyotard, J.-F. (1998). Los derechos de los otros. En Varios autores, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (págs. 137-146). Madrid, España: Editorial Trotta.

- MacKinnon, K. (1998). Crímenes de guerra, crímenes de paz. En Varios autores, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (págs. 87-116). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Maritain, J. (1983). *El hombre y el estado*. Madrid, España: Encuentro Ediciones.
- Massini, C. (1994). *Filosofía del derecho: el derecho y los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Abeledo-Perrot.
- Molinares Hassan, V., & Echeverría Molina, J. (2011). El derecho humano al agua: posibilidades desde una perspectiva de género. *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 9(19), 269-302. Obtenido de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/internationallaw/article/view/13740>
- Nino, C. (1989). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Astrea.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona, España: Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona, España: Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2012). *Crear capacidades*. Barcelona, España: Paidós.
- Okakura, K. (2017). *El libro del té*. Medellín, Colombia: Grafoprint.
- Ordine, N. (2014). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Barcelona, España: Acantilado.
- Ospina, W. (2008). *Poesía*. Bogotá, Colombia: Editorial Norma.
- Oz, A., & Oz-Salzberger, F. (2014). *Los judíos y las palabras*. Madrid, España: Siruela.
- Papacchini, A. (2012). *Filosofía y derechos humanos*. Cali, Colombia: Universidad del Valle.
- Paz, O. (2004). *Obras completas. Vol. 12 Obra poética II* (Vol. 12). Barcelona, España: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Luño, A. (2003). *Derechos humanos, estado de derecho y constitución*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Pérez Luño, A. (1993). El concepto de los derechos humanos y su problemática actual. *Derechos y libertades*(1), 179-195. Obtenido de <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/1416/DL-1993-I-1-Luno.pdf?sequence=1>
- Peter Capusotto y sus videos. (25 de Noviembre de 2016). www.youtube.com. Obtenido de www.youtube.com: <https://www.youtube.com/watch?v=K9oDpwU273I>
- Pintore, A. (2005). *El derecho sin verdad*. Madrid, España: Dykinson.
- Platón. (1983). Fedro. En Platón, *El banquete - Fedón - Fedro* (págs. 247-373). Barcelona, España: Ediciones Orbis.

- Pueblo de Colombia. (20 de Julio de 1991). Constitución Política de Colombia. *Constitución Política de Colombia*. Bogotá, Colombia. Obtenido de http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html
- Pueblo de Virginia. (12 de Junio de 1776). The Virginia Declaratin of rights. *The Virginia Declaration of Rights*. Virginia, Estados Unidos. Obtenido de <https://web.archive.org/web/20080527231358/http://www.gunstonhall.org/documents/vdr.html>
- Rawls, J. (1998). El derecho de gentes. En V. autores, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (págs. 47-86). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Renault Colombia - Oficial. (22 de Abril de 2019). Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=Y58VsDBtEF8>
- Representantes del Pueblo Francés. (1789). Déclaration des Droits des Hommes et de Citoyen . *Déclaration des Droits des Hommes et de Citoyen*. Francia. Obtenido de <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>
- Ribeyro, J. R. (2009). Los gallinazos sin plumas. En J. R. Ribeyro, *La palabra del mudo (I)* (págs. 53-64). Lima, Perú: Seix Barral.
- Rilke, R. (1999). *Elegías del Duino*. Madrid, España: Hiperión.
- Rivaya, B. (2015). Presentación. En M. Agudelo Ramírez, *Cine y derechos humanos: una aventura fílmica* (págs. 15-16). Medellín, Colombia: UNAULA.
- Rodríguez-Toubes, J. (1995). *La razón de los derechos*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Rorty, R. (1998). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En Varios autores, *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993* (págs. 117-136). Madrid, España: Editorial Trotta.
- Santo Tomás , d. (s.f.). *Suma teológica* (Vol. IV). Madrid, España: Editorial Católica.
- Semana. (26 de Abril de 2019). El modelo educativo que diseñó Facebook y que odian algunos estudiantes. *Semana*. Colombia. Obtenido de <https://www.semana.com/educacion/articulo/summit-learning-el-modelo-educativo-que-diseno-facebook-y-que-odian-los-estudiantes/611151>
- Sterling, J. (2018). La hermenéutica en la teoría comunicacional del derecho: positivismo jurídico y teoría de textos. En *Ordenamiento y sistema en el derecho* (págs. 215-242). Tirant lo Blanch.
- Stotdmeier, M., & Smaczny , P. (Dirección). (2008). *El Sistema* [Película]. Alemania. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=VLBnIhwLzHM>

- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Varoufakis, Y. (2015). *Economía sin corbata. Conversaciones con mi hija*. Bogotá, Barcelona: Ariel.
- Varoufakis, Y., & Žižek, S. (28 de Noviembre de 2015). Europa está Kaput. ¡Viva Europa! (S. Horvat, Entrevistador) Recuperado el 14 de Agosto de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=4glhXERFepo&t=4247s>
- Weil, J. (2017). *Vida con estrella*. Salamanca, España: Impedimenta.
- Whitman, W. (1981). *Canto a mí mismo*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. Barcelona, Colombia: Ediciones Paidós.
- Wittgenstein, L. (2009). Diarios filosóficos (1914-1916). En L. Wittgenstein, *Diarios - Conferencias* (págs. 19-120). Madrid, España: Gredos.
- Žižek, S. (2014). *Pedir lo imposible*. Madrid, España: Akal.