

La balsa de piedra

Revista de teoría y geoestrategia iberoamericana y mediterránea



La balsa de piedra, nº 7, abril-junio 2014, Especial: Cuestiones sobre la nación política y la universalidad. Siete entrevistas. p. 7.

ISSN: 2255-047X

"Entrevista con Pablo López Álvarez"

"Interview with Pablo López Álvarez"

Pablo López Álvarez

(Universidad Complutense de Madrid -España-; pla@filos.ucm.es)

Resumen: Entrevista al profesor de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y filósofo Pablo López Álvarez.

Palabras clave: Nación política, universalidad, globalización, soberanía, Estado.

Abstract: Interview with the professor of philosophy at the Complutense University of Madrid and philosopher Pablo López Álvarez.

Keywords: Political nation, universality, globalization, sovereignty, State.

[Nota: Este texto ha sido elaborado en el marco del Proyecto de Investigación. "Naturaleza humana y comunidad II (FFI2009-12402), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.]

Preguntas:

1. ¿Qué rango cabe atribuir a la Nación Política (la surgida tras la Revolución francesa) en el análisis filosófico político de la realidad contemporánea, frente a categorías o instituciones como las clases sociales, los llamados Mercados, FMI, OTAN, UE, o BRICS, por citar algunos?
2. Desde la Revolución francesa, la soberanía se ha ligado a la Nación política; teniendo en cuenta la pugna entre instituciones como las mencionadas anteriormente, ¿se puede seguir vinculando la soberanía de manera unívoca a la Nación Política?, ¿solo es poder político el poder del Estado?
3. En el contexto de las dos preguntas anteriores, ¿qué puesto filosófico político cabe atribuir al llamado “derecho de autodeterminación de los pueblos”?, ¿se puede decir que es un mero instrumento económico político de alguna de dichas instituciones?
4. ¿Cabe pensar que los Derechos Humanos tienen algún fundamento unívoco de carácter filosófico o son más bien un arma ideológica (de manera análoga a como Marx criticó los “Derechos del hombre y del ciudadano” de la Nación francesa)? ¿los DDHH permiten armonizar los conflictos políticos, llegando en su caso a encubrirlos y legitimarlos?
5. Fundamentaciones éticas, morales, antropológicas o políticas de carácter universal hay tantas, al menos, como sistemas filosóficos (amor cristiano, generosidad espinosista, dignidad kantiana, reconocimiento hegeliano, rostro levinasiano, etc.), ¿por qué tipo de fundamentación se posicionaría usted?

Respuestas:

1. En nuestro tiempo, ninguno de los conceptos rectores de la política mantiene su función tradicional. Se trata en todo caso de conceptos contruidos de una manera compleja, y para medir su sentido contemporáneo creo que lo interesante es comprender las tensiones que siempre los animaron y delimitar aquellos aspectos que pueden seguir siendo hoy operativos políticamente.

Seguramente se admite que el desarrollo de la concepción política de la nación no es tanto una modificación cuanto una verdadera fundación del concepto, que pasa a significar algo muy diferente de lo que nombraba hasta el siglo XVIII. Los catálogos de «naciones» servían para clasificar grupos lingüísticos o de procedencia (que convivían en un territorio, o estaban dispersos por diversos territorios), y sólo a partir de este umbral pasan a nombrar a una comunidad política asentada en un territorio determinado y vinculada por la obediencia a leyes comunes y un gobierno común. Suele decirse que es propio de esta idea de nación el reconocimiento de la soberanía popular, la equiparación jurídica de los ciudadanos (igualdad de derechos y obligaciones) y la superación de las formas patrimonialistas del Antiguo Régimen, aunque en muchos casos estos principios no son reconocidos ni siquiera formalmente. Más crucial me parece la mediación que la idea de Estado establece entre nación y territorio. Se trata del momento de la extensión de la administración directa y centralizada sobre los habitantes de un territorio, la elaboración de censos de población, los sistemas generales de educación, la conexión del centro y la periferia a través de vías de ferrocarril, el servicio militar y la fijación de las lenguas nacionales. Todo ello sitúa a la idea de nación en un escenario de problemas completamente diferente al tradicional.

A la Revolución francesa habría que ligar la versión democrático-revolucionaria de esta concepción de nación. La nación política se construye aquí como una comunidad de hombres iguales, entre los que no caben privilegios ni dominación, y cuyo patriotismo los compromete con la defensa de los principios de la república. Es útil recordar que los aspectos étnico-lingüísticos desempeñan aquí un papel menor. Antes de la extensión de los programas de alfabetización y escolarización, la fragmentación lingüística era amplísima, y la idea de que quien habla una lengua diferente es un extraño o un enemigo no tiene lugar. La diferencia de lenguas no había sido nunca un impedimento para establecer relaciones de intercambio ni vínculos matrimoniales. El número de personas que estaba en condiciones de leer *Les passions de l'âme* de Descartes en 1649 era escaso, aunque muy representativo, y aún en los tiempos de la Revolución la mitad de los franceses no hablaban francés. Tampoco las dimensiones raciales o religiosas son fundamentales: la dominación de grupos étnicos se desarrolla a nivel interno y no define patrones de nacionalidad. En este sentido, la idea de nación está más cerca de la noción clásica de *populus* (como unidad política vinculada a un único gobierno) que de la concepción nacionalista consolidada a lo largo del siglo XIX. La nacionalidad significa sin excepción derecho de ciudadanía, aunque ya a partir de la Constitución francesa de 1795 se introducirán límites en este sentido: los sirvientes domésticos, por ejemplo, pierden el ejercicio de sus derechos ciudadanos (la Constitución de Cádiz seguirá este modelo y lo ampliará a los casos en los que el individuo carece de «empleo, oficio o modo de vivir conocido»). Se trata de un sentido de nación fuertemente político, que elude las oscuras fronteras de las concepciones «culturales» de la nación, tan frágiles a una mirada científica como la defensa de una homogeneidad «histórica». Este elemento es fundamental: soberanía *del pueblo* significa soberanía de una instancia *no homogeneizable* (no limitada por «esencia» o «identidad» alguna, no obligada por vínculos de sangre con el pasado y el futuro). Una disposición que no dejará de resonar en cualquier tentativa posterior de democratizar los Estados y será referente para la prolongación, en clave de lucha de la clase trabajadora, de la línea del republicanismo clásico.

Sería imposible defender que esta idea popular y revolucionaria de nación fue en algún momento hegemónica en la Europa del XIX, o que esta veta de la Revolución francesa definió el paradigma de nación que acompaña a la fase de la expansión planetaria del capitalismo liberal. La Revolución fue derrotada muy pronto. La era postrevolucionaria confirma sin duda el nexo entre Estado, territorio y nación, y la administración y el gobierno centralizado de poblaciones a gran escala. Pero la concepción de la nación que se emplea para legitimar estas formas de gobierno carece del sentido político de su versión revolucionaria (igualitario, plebeyo y nada etnicista). Responde a otro tipo de imperativos. Esencialmente, a la necesidad de construir y fortalecer unidades políticas capaces de asegurar su supervivencia económica y de generar espacios de desarrollo desigual. Ello incluye el control nacional de la fuerza de trabajo, y por tanto la contención y represión de la resistencia: gracias a los mecanismos coercitivos estatales, la resistencia no se desarrollará en el mismo plano que la dominación globalizada. Sería preciso hacer muchas matizaciones, pero podemos decir que aquí el acento no se coloca, por lo general, en la idea de la homogeneidad jurídica y política ni en la exigencia de democratización (ampliación del sufragio), sino en la unidad y consistencia de la nación que le permite desplegar su riqueza. Lo que otorga existencia a una nación no es su «cultura», sino el hecho de estar en condiciones de constituirse como una unidad económica independiente y solvente. Las condiciones desarrolladas en la escala de lo nacional (política monetaria unificada, banca nacional, producción nacional, deuda nacional) ofrecen el marco adecuado para el dominio, la expansión y la diversificación de la producción propia y para la acumulación del capital a lo largo del siglo XIX. Poder inscribirse con éxito en la competencia económica y militar entre Estados supone para las naciones la condición para tener y hacer «historia».

La consolidación de este nuevo modelo de relaciones políticas y económicas exige un relato de legitimación igualmente nuevo, capaz de reproducir un vínculo «nacional» en una escala ampliada con respecto a las formas arcaicas de nación (relativas a grupos de parentesco y a poblaciones relativamente pequeñas) y en ausencia ya de las mediaciones e instituciones propias de las sociedades tradicionales. Los nacionalismos del XIX responden a esta exigencia de reescalamiento de los vínculos sociales (¿cómo sentirse vinculado a una entidad administrativa y económica que se mueve más allá de todos los límites comunitarios conocidos? ¿y cómo hacerlo de tal modo que ese vínculo no desborde las fronteras nacionales en alianzas dotadas de contenido de clase: «proletarios del mundo»?). Así como la raza no es anterior al racismo, sino su producto, la nación no es anterior a los nacionalismos. Esta construcción permite garantizar las condiciones de cohesión interna exigidas por la competencia internacional, incluyendo la consolidación de la nación política moderna como una máquina bélica, en cuyas victorias y derrotas se juega el destino común de los individuos. El nexo entre economía nacional y patria se duplica en el nexo entre patria y guerra. Hacer que un trabajador esté dispuesto a implicar su cuerpo y su vida en una lucha contra el enemigo exterior antes que contra el explotador interior es una operación de una inmensa complejidad, casi admirable. Es preciso, en primer lugar, que cada individuo sienta su fidelidad a la nación como prioritaria sobre cualquier otro de sus compromisos o identificaciones; y, en segundo lugar, que asuma que esa fidelidad es de tal naturaleza que justifica el sacrificio de su existencia y de la existencia de los demás. Naturalmente, dispositivos como estos encuentran a cada paso sus propios límites. La plebe siempre ha sido reacia a dejarse nacionalizar. Cuando falla el poder de persuasión, el discurso pasa a legitimar los castigos a los que se enfrentan quienes desatiendan el llamado de la nación. No es el amor a la patria lo que lleva a un Lester Young a alistarse en el ejército norteamericano en 1944, sino la persecución del FBI y la amenaza de cárcel. En el perturbador lenguaje hobbesiano: el súbdito tiene derecho a no combatir, pero el Estado tiene el derecho de matarlo por no hacerlo.

Todos estos elementos han sido trastocados por el actual marco político y económico, que subordina a los Estados de manera históricamente insólita a ámbitos de decisión supranacionales dependientes de las exigencias del capital financiero. Las nuevas formas de gobierno de los individuos y las poblaciones, que no responden a la lógica tradicional de la soberanía moderna (y algunas de cuyas instituciones se citan en la pregunta), alteran tanto la vertiente popular-democrática de la nación como su concepción liberal-nacionalista. Pero de un modo desigual: es el primer elemento el que resulta especialmente dañado. Las funciones del Estado capitalista se ven reasignadas e integradas en un nuevo marco de poder, pero en ningún caso desaparecen. Por el contrario, la soberanía popular, que había podido mantener un reconocimiento limitado en los Estados sociales y democráticos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, es agredida de manera frontal y sus formas de expresión y canalización son bloqueadas.

Esta idea de poder popular es la que conserva hoy una verdadera funcionalidad política. En primer lugar, porque las discusiones en torno a ella han estado abiertas desde el principio a las formas internas de dominación de clase, que, por contra, la idea liberal de nación sirvió para ocultar y sin las cuales nada de lo relativo a la globalización puede entenderse ni revertirse. En segundo lugar, porque permite articular alternativas que se mueven en la misma escala supranacional en la que se desarrolla la dominación. Sus categorías no son las de la cuestión nacional, sino las del problema político y social de la libertad (que era, por cierto, el núcleo real de tantas luchas de liberación nacional de los siglos XIX y XX).

Es previsible que el significante «nación» pueda operar con éxito en un contexto de declive de la soberanía nacional y de desaparición de las antiguas formas de solidaridad social. Puede contribuir a formar sujetos políticos vinculados por lazos simbólicos y con capacidad operativa, e incluso puede funcionar como vía de difusión y generalización de demandas sociales (presentadas como «nacionales») en ámbitos de población que de otra manera no serían sensibles a estas demandas. Pero, en la medida en que lo nacional no se disuelva en la lógica de la ciudadanía, a la que apuntaba en su versión radical («viva la nación de ciudadanos» en lugar de «viva el rey»), sólo podrá operar como obstáculo, más o menos consciente, a lo que el pueblo pueda construir por sí mismo y a la igualdad de derechos y poder de los individuos. La respuesta a la reciente tragedia de Lampedusa sirve para ilustrar de la manera más cruel y grotesca los límites de la perspectiva nacional: se concede a título póstumo la nacionalidad italiana a quienes han muerto como consecuencia del desarrollo desigual basado en el principio de nacionalidad, se devuelve a los vivos para que mueran de sed en el desierto apátrida. A la terrible funcionalidad del Estado-nación para las exigencias del sistema se une otra línea de convergencia: la alianza simbólica entre el discurso nacional y el régimen neoliberal desplegado desde finales del siglo XX. Forma parte de nuestro tiempo la peligrosa simbiosis entre la destrucción del tejido social a manos del capitalismo acelerado y la reconstrucción de un tipo nacionalista, reaccionario (*neocon*) y frecuentemente racista del vínculo comunitario. El neoliberalismo y el tradicionalismo comparten una misma raíz anti-institucional y una similar inscripción en los proyectos de dominación de clase, que los mantiene bien alejados, coherentemente, de la formulación de una teoría del Estado de corte republicano. Por el contrario, la mezcla entre las exigencias de la democracia y el neoliberalismo es imposible, y exige la destrucción de alguno de los dos contendientes. Sin necesidad de volver a citar a Warren Buffett, sabemos de sobra quién va ganando.

2. Es fácil convenir que hoy la vieja soberanía de las naciones se ha erosionado de manera fundamental. Contra su propio relato de legitimación –la libre iniciativa y el libre riesgo–, el orden neoliberal ha consolidado una extensa red de instituciones y programas que minimizan el riesgo de los agentes financieros globales y aseguran las condiciones para una inversión provechosa. Las instituciones promotoras de esos programas de ajuste no están sometidas a control democrático, aunque mantienen vínculos directos con las potencias económicas y militares mundiales. Si son instituciones, lo son de una manera aún más laxa que las organizaciones criminales: su extremismo es tal que rompen incluso la lógica mafiosa de la protección a cambio de la obediencia. Los ajustes estructurales, la desregulación y la privatización son pura depredación: no contraponen nada al sufrimiento que provocan, no generan ni toleran la menor consistencia social. Es coherente que las protestas contra el vigente orden económico y político tomen como objetivo de manera cada vez más explícita este espacio de poder político y financiero supranacional (UE, *troika*). Pero, de todos modos, las funciones del Estado siguen siendo fundamentales en este contexto, una mediación indispensable entre esos poderes y el conjunto de los ciudadanos.

El espectro que es el capitalismo flexible necesita de la musculatura del Estado para desgarrar tejidos vivos, como hace a diario. En sentido descendente, los Estados transmiten y ejecutan los mandatos recibidos (generación de un buen clima para los negocios, a través fundamentalmente del control de la fuerza de trabajo, la contención salarial y los incentivos fiscales); en sentido ascendente, bloquean la contestación popular con todos los medios de persuasión y represión a su alcance (retórica de la responsabilidad, la modernización y la flexibilidad; control de los medios de comunicación; aumento de la presión policial; criminalización de la protesta). Pienso que lo interesante es aquí, primero, comprender que este proceso acarrea una modificación en la

naturaleza del Estado, y no su debilitamiento o desaparición. Y confirmar, en segundo lugar, que en estas nuevas condiciones del proceso de modernización capitalista vuelven a ser derrotadas las mismas fuerzas que habían sido sofocadas en la consolidación de las naciones en el período del capitalismo liberal. La defensa de la soberanía nacional no significó nunca necesariamente soberanía popular, y en muchas ocasiones sirvió para combatirla con la máxima violencia: los aspectos relativos a las luchas de clases se ocultaron en las retóricas oficiales en beneficio de la unidad económica y militar, el destino común y el combate contra el enemigo externo. Es necesario tener esto en cuenta para juzgar la clave de las actuales maniobras de desplazamiento y regresión de la soberanía política. Una reforma constitucional como la aprobada en agosto de 2011 por el parlamento español, en el que el pago del capital y los intereses de la deuda es fijado como «prioridad absoluta» sobre cualquier otro gasto público, mantiene aún, siquiera formalmente, los elementos de un acto de soberanía nacional (en su sentido representativo-liberal), pero sería infame defender que se trata de un acto de soberanía popular. Neutralización de la democracia y reordenación del poder de los Estados-nación me parecen los elementos centrales de este proceso.

Apuntaría aquí, por ejemplo, al diagnóstico de Bob Jessop en torno a las transformaciones que se han producido en el interior del Estado capitalista moderno. En sus palabras, se trataría de un tránsito entre el Estado de bienestar (*welfare*) y el Estado de trabajo (*workfare*), en virtud del cual el aparato de organización, coerción y legitimación se coloca al servicio de la competitividad de intereses empresariales. Un régimen postnacional de trabajo, de cuño schumpeteriano, estaría reemplazando al Estado nacional de bienestar keynesiano como forma más adecuada de Estado. Ello supone, entre otros aspectos, que: el nuevo régimen garantiza las condiciones externas para la acumulación de capital, como un orden legal racional y la protección de los derechos de propiedad; asegura los derechos y las capacidades del capital para controlar la mano de obra en el proceso productivo y para regular los términos y condiciones de la relación capital-trabajo (modificando los marcos regulatorios para facilitar las diferentes formas de flexibilidad y movilidad en el mercado laboral, subordinando la *Sozialpolitik* a la política económica mediante su rediseño o reorientación en línea con las necesidades de una economía flexible y competitiva); y desterritorializa ciertas funciones estatales al transferirlas a formas o autoridades funcionales privadas y a las cambiantes fuerzas del mercado. Más allá de la validez global de la concepción y la terminología de Jessop, su posición ayuda a refinar la mirada sobre la realidad del poder del Estado, y, en particular, sobre las nuevas formas de intervencionismo estatal exigidas para la reproducción del campo económico, así como sobre el incremento, asociado a esas exigencias, de los rasgos de excepcionalidad y represión en la actual estatalidad capitalista. Boaventura de Sousa Santos ha defendido que, en lo relativo a la estrategia de acumulación, el Estado se mantiene más fuerte que nunca, asumiendo la gestión y legitimación, en el espacio nacional, de las exigencias del capitalismo global. No asistimos a una crisis general del Estado, sino a «la crisis de un determinado tipo de Estado», que implica una articulación más directa entre el principio del Estado y el del mercado. Es erróneo decir que el Estado se ha visto superado o modificado por las exigencias imparables de la mundialización: más bien, su actual configuración es resultado de un conjunto de decisiones políticas que orientan y conforman su fuerza en un sentido diferente. Esencialmente, hacia la inmersión de la enorme red de interdependencias sociales en la lógica mercantil. Nos encontramos ante una readaptación de las funciones del Estado, algo diferente a la vieja reclamación liberal del Estado mínimo y dirigida justamente a reducir los efectos disfuncionales de la reducción del Estado. La figura adecuada sería aquí la del Estado como empresa, que propone, en primer lugar, la privatización de todas las funciones que el Estado no debe desarrollar con exclusividad y, en segundo lugar, someter la administración pública a los criterios de eficiencia, creatividad y

competitividad propios del mundo empresarial. Que el Estado social y democrático haya entrado en crisis no significa que se haya debilitado el poder represivo del Estado, ni su papel insustituible en la liberalización de la economía, la protección de los intereses empresariales privados y el establecimiento de áreas económicas supranacionales.

Podríamos ampliar las referencias. En todo caso, lo que es importante es que se comprendan los patrones concretos en los que se realiza la pérdida de soberanía. Eso ha de definir necesariamente el tipo de alternativa que se construya en el vigente estado de fuerzas. La añoranza de formas estatales correspondientes a momentos diferentes del desarrollo social o la pura exigencia de destitución del poder estatal serían vacuas sin la atención a este tipo de factores. El poder político no se encuentra en el Estado ni de un modo exclusivo ni de un modo unívoco. Nunca lo estuvo. Creo que lo más razonable sigue siendo ver en el Estado la cristalización relativamente móvil de una correlación de fuerzas muy plurales, que está abierto por tanto a la acción de poderes y resistencias políticas de naturaleza no estatal, muchas de las cuales están hoy en pleno ejercicio.

3. Pienso que la idea de autodeterminación de los pueblos tiene una historia suficientemente extensa y un sentido teórico demasiado fuerte como para ser reducida a un instrumento político económico. En el sentido preciso que posee en el derecho internacional, «autodeterminación» señala algo tan concreto como el derecho de un pueblo a darse sus propias leyes y su forma de gobierno. Como todo derecho reconocido como tal, se opone a una forma específica de sometimiento, en este caso a la imposición a un pueblo de leyes que no emanan de su voluntad. Se relaciona directamente con la idea de libertad política, que supone luchar contra los modos de dominación externa (sumisión de los pueblos a potencias de naturaleza imperial o colonial), pero también contra las formas de dominación interna: el sujeto de la autodeterminación ha de ser el pueblo mismo. Ya el joven Marx, en su crítica de la filosofía del Estado de Hegel, pensaba la «democracia» como la «autodeterminación del pueblo», y esa me parece la idea central en la construcción contemporánea de la noción, a partir de comienzos del siglo XX: que la formación y la organización de las comunidades políticas, así como su relación con otras comunidades, se derive de la decisión de los ciudadanos libres e iguales.

La autodeterminación no pertenece al repertorio de categorías del nacionalismo sino al ámbito de los derechos políticos. Es notable que, en la misma formulación de la ONU, este derecho a la «libre determinación» (que se reconoce «para todos los pueblos» y habrá de ser «promovido por los Estados»), prescinda de cualquier aspecto de corte étnico o nacional y se fundamente en el derecho de los individuos a participar en los asuntos públicos en todos los niveles y en la producción del marco necesario para la defensa de los derechos humanos. Pero no hace falta remitirse a esos textos oficiales, condicionados en tantos aspectos. La autodeterminación ha de entenderse como un corolario de las nociones radicales de democracia y ciudadanía, y del peso que en ellas adquieren las decisiones de individuos y colectividades por encima de fuentes de legitimidad tradicionales. Sus exigencias son las propias de los procesos constituyentes: no es extraño que su reivindicación adopte precisamente esta forma, y que en países como el nuestro, por ejemplo, las exigencias de autodeterminación se relacionen invariablemente con las limitaciones democráticas del proceso de transición del franquismo a la democracia. En particular, con el rechazo a dar curso, en un momento justamente constituyente, a un derecho de autodeterminación asumido como propio por importantes sectores de los movimientos antifascistas y dirigido a establecer libremente los términos de la asociación política. La defensa de la autodeterminación no ha sido sustancial ni necesariamente independentista, y ha de entenderse como condición de un federalismo consecuente.

Su reconocimiento como derecho democrático es inevitable. En aquellas circunstancias en las que un pueblo expresa de un modo claro y definido su voluntad de fijar su estatuto político y su orden de relaciones, impedir el ejercicio de ese derecho es imposible sin suspender la democracia misma.

Es obvio, en todo caso, que en las reclamaciones de autodeterminación pueden ponerse en juego cuestiones de naturaleza muy diversa. Y sería una ingenuidad no asumir que, por aspectos que hemos comentado anteriormente, las condiciones para una verdadera autodeterminación apuntan hoy mucho más allá de una redefinición de las fronteras entre Estados. Formalmente, esta exigencia ha de tomar la figura de un genuino proceso constituyente, al margen de alternativas cerradas y de la tutela de poderes establecidos. Desde el punto de vista material, es imposible abordar la autodeterminación sin poner en cuestión los núcleos reales del poder político-económico y sus formas de intervención. Movilizaciones como el 15M han puesto en claro la necesidad de afrontar justamente estos dos puntos en cualquier profundización en la democracia: la crisis de la representación política («no nos representan») y la extensión de los imperativos económicos al íntegro ámbito de las interacciones sociales («no somos mercancía»). Sería paradójico que una demanda de autodeterminación política pudiese no sólo ignorar estos aspectos sino contribuir a mantenerlos fuera del debate. Un puro desplazamiento de límites geográficos (de élites y de fuerzas represivas) es insignificante desde el punto de vista político, y no es extraño que responda a intereses económicos y oportunismos políticos. En esa categoría entra el uso de la «autodeterminación» por parte de grupos político-económicos a los que ese lenguaje siempre fue ajeno y que estarán dispuestos a modificar sus posiciones sobre la cuestión si logran garantizar sus posiciones en un escenario económico reconfigurado.

Remitiría a este espacio la posible «instrumentalización» de la autodeterminación a la que se refiere la pregunta, y no tanto a las acciones de las instituciones transnacionales mencionadas: nada permite suponer su implicación en procesos de autodeterminación que poseen fuerzas muy distintas, responden a circunstancias políticas y económicas incomparables y tienen una composición de clase muy diferente. El FMI o el BM desarrollan sus luchas en otro plano, y no tienen necesidad de dividir lo que ya pueden gobernar: la pérdida de soberanía monetaria de los Estados en virtud de su integración en áreas económicas supranacionales parece además una vía más eficaz de sometimiento (lo mismo que la desformalización jurídica y el alejamiento con respecto a la rigidez de las constituciones nacionales). Pero sí podríamos pensar en movimientos de élites económicas en el contexto de una crisis que arrastra profundas fracturas en los campos económico y político y que exige una reubicación de sus agentes. En estas condiciones, es previsible el abandono del lenguaje de la autodeterminación en beneficio de otras formulaciones que permitan colocar a la cuestión nacional por encima de la cuestión social y deshacerse de la herencia democrática y republicana del concepto. Con ello serían vencidas las exigencias democráticas y populares que dan sentido a la autodeterminación y que están en su base. Es esencial en la política definir correctamente alianzas y escalas de acción. Pensar la autodeterminación exige moverse en un plano irreductible al nacional y avanzar en los modos de organización del poder público, concretando una apelación a los procesos constituyentes que de otro modo corre el riesgo de ser demasiado genérica. Lo que está en juego, tanto como siempre, es la posibilidad de que la democracia sea derrotada de nuevo. Convendría no hacerse demasiadas esperanzas (*The future is so bright I gotta wear shades*, decía aquella canción deliciosamente irónica de los ochenta), pero pienso que ese es el espacio indiscutible de la lucha social.

4. En realidad, no creo que ninguno de los dos polos de la alternativa describa adecuadamente el carácter filosófico y jurídico de los derechos humanos: que no posean un fundamento filosófico unívoco no los condena a ser un arma ideológica de legitimación de conflictos. Incluso en sus formulaciones más oficiales, y más limitadas por tanto por factores coyunturales y de equilibrio de fuerzas, las declaraciones de derechos humanos establecen la prohibición de la tortura, la discriminación, la detención ilegal o el proceso judicial arbitrario. Reconocen el derecho a la integridad personal, la seguridad social, la vivienda, la educación gratuita, la fundación de sindicatos, la participación en las funciones públicas, el sufragio universal o el igual salario por igual trabajo. Multitud de activistas, organizaciones y redes se movilizan a diario en torno a estos principios en lugares del planeta no precisamente tranquilos, en áreas como la desaparición forzosa de personas, la esclavitud laboral, la brutalidad policial, la reclusión penitenciaria y psiquiátrica o el acceso a recursos básicos (agua potable). Han articulado una inmensa cantidad de inteligencia y determinación políticas, y desempeñan un papel central en numerosas luchas sociales en curso.

Es coherente que sea así. Los derechos humanos no preexisten a esas luchas: son su precipitado. Los diferentes derechos reconocidos en las declaraciones que se han sucedido desde finales del siglo XVIII proceden de campos de combate social específicos, que no remiten ni a un sujeto único ni a un mismo momento histórico. Por esa razón, pueden entrar en conflicto (piénsese por ejemplo en la articulación de los derechos de negociación colectiva y de libertad de contrato). Y por ello mismo son históricamente reversibles y variables: la historia del proceso de reconocimiento de los derechos fundamentales, desde el *habeas corpus* hasta las formulaciones de derechos contemporáneas dan cuenta de esas variaciones.

La cuestión de su fundamentación es compleja, no sólo por la intrínseca complejidad del objeto, sino también por las dudas en torno a lo que se quiere decir por fundamento. En todo caso, su raíz no puede encontrarse ni en categorías teológicas ni en la «naturaleza» del ser humano (¿qué habría en la naturaleza humana que pudiese sustentar su derecho al voto?). Los derechos sólo pueden basarse en un conjunto de relaciones sociales determinadas, en el interior de las cuales se desarrollan resistencias a formas de ejercicio del poder que se viven como intolerables. Su fundamento *histórico*, su condición de posibilidad, no es otro que esa lucha: ni uno solo de los derechos fundamentales se reconoce si no por la conciencia de que ha sido previamente negado. Su fundamento *material*, aquello por lo cual puede ser reconocido como derecho inalienable, es su vinculación con las ideas de libertad, igualdad y dignidad de los individuos, su consistencia con el resto de derechos y su carácter universalizable, que permite extenderlos a cualquier situación en la que se encuentre implicado un cuerpo humano.

Filosóficamente, destacaría algunos aspectos interesantes. Los derechos son fruto de un pensamiento sobre las *prácticas* y del esfuerzo por medirlas con reglas técnicas de carácter universalizable. No se remiten, como tantas veces se dice, a una naturaleza humana invariable, sino que se presentan como resultado de un exilio a partir de las determinaciones estrictamente naturales. Su lugar no se encuentra *detrás* de los códigos, principios normativos y formas de organización humana: nacen y se apoyan en prácticas sociales y normas en curso, de carácter particular o local, para producir un espacio general y vinculante de lo intolerable. Es un artefacto jurídico lo que permite homologar los cuerpos humanos y decretar que ninguno de ellos ha de ser torturado (nada en su naturaleza se opone a ello). Es imposible no ver la sutileza de la operación: no se trata de establecer que el cuerpo humano no es una cosa entre las cosas, sino que, como cosa, debe estar excluida del comercio habitual de las cosas (según la figura romana de las *res quarum commercium non est*: Yan Thomas ha estudiado con rigor esta

cuestión). Los derechos no trazan por tanto una esencia humana, sino que erigen ficciones jurídicas con capacidad de producir efectos, delimitando *acciones* como tolerables o intolerables. Pero «determinar las acciones posibles» no es más que otro nombre para «definir órdenes de poder». Leer los derechos humanos desde la perspectiva del poder y sus límites me parece mucho más inteligente que hacerlo desde la perspectiva de una naturaleza humana, y pienso que desde este punto de vista es más fácil ver el papel que desempeñan en un contexto como el actual. A la cuestión del poder se remite el carácter inalienable de los derechos, que supone protegerlos de cualquier decisión del poder público o de los poderes privados que pretendan suprimirlos. Y también su consideración como imprescriptibles: ello implica una decisión política sobre el tiempo, por la cual se pasa a considerar que ciertos crímenes contra la dignidad humana son indefinidamente parte de nuestro presente: provienen de un pasado que no se cancela a efectos jurídicos, equivalen a un acto contemporáneo. Cuerpo, poder, indisponibilidad, imprescriptibilidad definen la constelación teórica de los derechos humanos. Y habría que preguntarse en qué consiste eso que llamamos barbarie si no es justamente en la expropiación de los derechos, en la reinscripción de los cuerpos en el comercio de las cosas.

Muchos aspectos del discurso sobre los derechos humanos pueden ser sometidos a crítica: su dependencia con respecto a un orden político basado en los Estados-nación (con consecuencias importantes, entre otros aspectos, en el tratamiento de las migraciones); la jerarquización entre los derechos civiles y los derechos sociales y económicos (por la cual el derecho a la libre expresión es más fundamental que el derecho al agua potable); la orientación liberal de numerosas organizaciones de defensa de los derechos humanos, directamente conectadas a fuerzas dominantes de naturaleza pública o privada. Tampoco puede pretenderse que los derechos humanos agoten el sentido de la democracia, en su vertiente directamente productiva e instituyente. Pero el pensamiento no puede quedarse por atrás de la complejidad de sus objetos, y en esta cuestión de los derechos humanos ocurre a diario, sobre todo en ámbitos académicos occidentales. Quizá la crisis que atravesamos haya cambiado también esto. Como mínimo, ha ubicado en el centro del debate la cuestión de los derechos políticos y económicos, y ha acentuado su peso en la lucha contra las políticas neoliberales. Con ello sólo se confirma algo que estuvo siempre ante nuestros ojos. Las críticas a las antiguas concepciones liberales de los derechos del hombre no pueden aplicarse a formulaciones de derechos sociales y económicos cuya realización impondría fuertes límites a la dinámica de acumulación de capital. La relación del liberalismo con el derecho a la sindicación, a la salud, a la vivienda, a la educación gratuita o con el sufragio universal queda patente en la violencia liberal que empleó contra aquellos que los defendieron, y no es difícil saber hoy del cumplimiento del «derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que asegure a cada persona, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social» o el «derecho a un nivel de vida adecuado que asegure la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios».

La ferocidad con la que el neoliberalismo ha agredido estos derechos es incomparable, y frente a ella el reconocimiento formal de los derechos humanos significa muy poco. Ratificar la Declaración de 1948 no impide a EEUU oponerse sistemáticamente desde entonces al desarrollo y concreción de sus principios. Quien se interese por consultar las actas de las comisiones de la ONU relativas a los derechos humanos entrará en un mundo estupefaciente en el que potencias como EEUU votan reiteradamente contra del derecho de las personas a alcanzar el mayor nivel posible de salud física y mental, contra el derecho a la alimentación o contra los derechos de la infancia (o se oponen, por volver a la anterior cuestión, a la prohibición del uso de mercenarios

para impedir el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos). El neoliberalismo es incompatible de raíz con los derechos humanos, y ya no por una cuestión ideológica sino espacio-temporal: el espacio y el tiempo que son propios de los cuerpos respetados en sus derechos fundamentales –alimentación, trabajo, migración– es irreconciliable con la geografía de la acumulación por desposesión y con la velocidad de rotación que ha de imprimirse al capital. Consecuentemente, el lenguaje de los derechos es hoy común a las luchas contra el orden político-económico vigente, y los trabajos en torno a una redefinición y ampliación de los derechos fundamentales (derecho a la ciudad, derecho a la movilidad universal, derecho a la renta básica) son esenciales en este campo.

Como cualquier otra idea política, como «nación», «democracia», «libertad» o «comunismo», también los derechos humanos pueden ser instrumentalizados con fines diversos. Entre ellos, para la sistemática producción de muerte en nombre del humanitarismo. La operación arrastra contradicciones tan fuertes que sólo puede funcionar ocultando la realidad de sus prácticas (guerras limpias no producen cadáveres) y de sus resultados (sometimiento territorial, negación de derechos políticos, laborales y económicos en áreas ocupadas). Se trata además de un discurso que fácilmente puede ser reapropiado y vuelto en contra de sus formuladores. Pienso que todo ello, junto con otros factores, está en la base de algo que no se subraya suficientemente: el claro declive de la utilización de los derechos humanos para la justificación de conflictos bélicos. El momento de esplendor de esta retórica puede ubicarse en las décadas de 1980 y 1990, al calor de los últimos combates ideológicos contra el bloque soviético, el final del racismo institucional en Sudáfrica y la intensificación hasta el delirio de la autocomplacencia de las sociedades capitalistas avanzadas (cuya versión «intelectual» fue la publicitadísima idea del fin de la historia, ¿lo recuerdan?). Difícilmente se volverá a repetir después de septiembre de 2001. El orden presente exige de una gramática mucho más cruda. Los vencidos no soportan el viejo cinismo y los vencedores han dejado de necesitarlo: los drones manejan tan poco el lenguaje de los derechos humanos como el FMI. Es posible que este tipo de apelaciones tenga aún un papel para legitimar intervenciones militares (guerra química, especialmente si hay menores afectados), pero un uso más amplio es impensable en las actuales condiciones políticas y económicas. La conciencia de los derechos arrebatados o restringidos está demasiado extendida en el sentido común de la ciudadanía. La idea de un dirigente de una potencia militar planetaria justificando ante su audiencia el desencadenamiento de una guerra para proteger el derecho de miembros de comunidades remotas a gestionar sus medios de subsistencia, fundar sindicatos o recibir prestaciones sanitarias no da ni para una mala película de ciencia ficción socialista.

Por lo demás, siempre es bueno volver a la crítica de Marx a los derechos del hombre en *La cuestión judía*. Lejos de cualquier discurso abstracto acerca de los derechos humanos, Marx analiza los derechos recogidos en el texto constitucional francés de 1793 y el modo en el que quedan concretados en los diferentes artículos. La lista de derechos es tan breve que puede recordarse en su integridad: «libertad, igualdad, propiedad y seguridad», donde «igualdad», por ejemplo, significa «que la ley es la misma para todos». Estos supuestos derechos del hombre (sobre los derechos *políticos*, del ciudadano, Marx dice otras cosas) no son en realidad sino los derechos del individuo burgués, cuya codificación legal y cuyo escrupuloso cumplimiento, por tanto, no alteran en nada las relaciones de poder realmente dadas: más bien, sancionan la separación de la fuerza social y la fuerza política de los individuos y la completa neutralización de la comunidad política, rebajada a puro medio para la conservación de los derechos naturalizados del hombre egoísta. Tomar pie en esta crítica determinada para realizar una impugnación indeterminada de los derechos humanos es identificar realidades que cualquier

persona diferenciaría a simple vista. Obliga a ignorar que la definición de los derechos, su papel en la correlación de fuerzas sociales y su significación política han variado completamente con respecto a la edad del liberalismo clásico, y supone despreciar logros esenciales de las luchas trabajadoras a lo largo de los dos últimos siglos.

5. Me temo que esta pregunta excede mis fuerzas. Se mencionan áreas diferentes y habría que hacer muchas matizaciones, también entre las referencias filosóficas que se ofrecen. Si tuviera que ser muy breve, citaría a Spinoza: «Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento». Partir del cuerpo como centro de intersección de los diferentes planos de ejercicio de poder, pensar las condiciones materiales de una existencia social libre e igualitaria. No creo que haya ningún principio más universal. La referencia a la igualdad me parece esencial: es un principio menos apropiable por la retórica neoliberal que la libertad y provoca menos espejismos. Afrontar el problema de las instituciones desde el punto de vista de la igualdad nos coloca en una perspectiva más incómoda y veraz que hacerlo únicamente desde la libertad.

Con las mediaciones adecuadas, estos fundamentos se vinculan con principios más concretos: la indisponibilidad de los cuerpos, el principio de democracia y la igual participación en el bien común. Los combates en torno a estos aspectos han sido intensos desde mucho antes de la modernidad, y hoy el trabajo sigue siendo definir el orden institucional capaz de fijarlos como inalienables. La complejidad de esta tarea (que incluye el debate en torno a la democracia económica, la organización de la producción social, las garantías materiales de la participación política, la supresión de la desigualdad, la servidumbre y el miedo) es enorme: por esa misma complejidad es más interesante que la pura definición de fundamentos, en la que siempre se corre el riesgo de caer en la grandilocuencia y la vacuidad.

En este sentido, pienso que lo más importante es atender a la lógica de la producción de universales, a partir de las prácticas y los discursos particulares. No cabe soñar con un principio simple, del que podría deducirse la inmensa complejidad de nuestra realidad práctica. Los procesos a través de los que se generan las diferentes concepciones éticas o políticas son resultado de conflictos muy concretos, históricamente situados, en relación con el campo de la acción y con saberes de naturaleza no filosófica. La razón crítica se construye y despliega en campos autónomos muy diversos («dignidad» se concibe de manera diferente, por ejemplo, en el discurso médico, laboral o penal), que la filosofía en muchas ocasiones desconoce y a los que sin embargo pretende dar fundamento. «La dialéctica es útil. Enseña que la universalidad siempre existe en relación con la particularidad: una no se puede separar de la otra, aun cuando hay momentos específicos en nuestras operaciones conceptuales y nuestros compromisos prácticos. La noción de justicia, por ejemplo, adquiere universalidad mediante un proceso de abstracción a partir de ejemplos y circunstancias particulares, pero se vuelve otra vez particular al actualizarse en el mundo real mediante prácticas sociales». La frase no es de Hegel, es de David Harvey. Tomar en serio este punto nos obliga a atender a las formas de racionalidad que se despliegan, con sus propios principios y categorías, en ámbitos teóricos específicos. Pero también a las prácticas desarrolladas en las diferentes áreas del desarrollo social, así como al discurso que esas prácticas producen.

Sacristán tenía la idea de que pensar las prácticas es un camino mucho más fiable para clarificar las propias posiciones que pensar las teorías. Atender a las formas de la praxis que se desarrollan en cada momento y reflexionar sobre su fundamento nos obliga a golpearnos una y

otra vez con nociones como libertad, igualdad, poder o dignidad, que operan en esas formas de praxis de un modo determinado y muchas veces contradictorio. Hay principios que son irrenunciables, como los que ya he citado. Pero, sin nexo con modelos y escalas específicas de acción, sin poder medir sus efectos de dominación, estos principios podrían ser sólo declamaciones sin riesgo o señas para el reconocimiento sectario. También el cuerpo, la democracia y el bien común son realidades históricas, e históricas son sus exigencias. Sólo por esta apertura praxeológica de la filosofía se puede ser riguroso en la producción concreta de universales éticos o políticos, y, desde luego, en la definición de las mediaciones institucionales que son necesarias para enlazar y traducir las diversas exigencias particulares. Asumir eso requiere de mucha modestia y de mucho esfuerzo: la filosofía no puede darse sus propios materiales.

Adorno dijo, y Žižek gusta de recordarlo, que no se trata de preguntar qué es lo que los clásicos nos pueden decir aún hoy. De decretar, desde la altura de nuestra posición, cuál es su actualidad: si están vivos o muertos. Sino más bien de preguntar qué significan nuestro tiempo y nuestra racionalidad ante los clásicos: cuál es nuestra actualidad, si somos nosotros los vivos o los muertos. Aceptaría esta sugerencia. Nos gusta mucho repetirnos aquella vieja frase de Hegel según la cual la filosofía es su tiempo aprehendido en conceptos, pero mucho menos hacernos cargo de sus consecuencias.