

TESIS DOCTORAL
2015



**FILOSOFÍA Y POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS.
CONTRIBUCIÓN A UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS
DERECHOS HUMANOS**

AUTOR: JESÚS ALÁN ARIAS MARÍN
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL DERECHO Y DE LAS
INSTITUCIONES
FACULTAD DE DERECHO

DIRECTOR: DR. RAÚL SANZ BURGOS

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL DERECHO Y DE LAS
INSTITUCIONES
FACULTAD DE DERECHO**

**FILOSOFÍA Y POLÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS.
CONTRIBUCIÓN A UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS
DERECHOS HUMANOS**

**AUTOR: JESÚS ALÁN ARIAS MARÍN
MAESTRO EN CIENCIA POLÍTICA (FACULTAD DE CIENCIAS
POLÍTICAS Y SOCIALES-UNAM)**

DIRECTOR: DR. RAÚL SANZ BURGOS

TUTORA: DRA. CARMEN BOLAÑOS MEJÍAS

A Mateo... con un guiño y 2Ks

Agradecimientos

A Raúl Sanz Burgos, asesor de esta tesis. Su conocimiento, profesionalismo e interés aunados a su delicadeza intelectual y personal han sido determinantes para llevar a término este trabajo.

Mi gratitud a las generaciones de estudiantes de Filosofía Política de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, a los que participaron en los cursos de posgrado y diplomados de diversas universidades de México y de fuera del país, a los funcionarios de los organismos públicos de Derechos Humanos y del gobierno, así como a los miembros y militantes de Organizaciones No Gubernamentales; sus preguntas y críticas, su atención, interés y compromiso con los derechos humanos, durante los cursos que he tenido el gusto de impartirles, siempre han sido estimulantes y fuente de conocimiento. Muchas de las ideas del texto tuvieron su génesis en el trabajo con ellos.

José Luis Talancón, Carlos Ballesteros, Luis Gómez conforman un círculo de amistad, diálogo y rigor intelectual invaluable. José María Rodríguez es una presencia singular y constante de sabiduría, criticismo y compañerismo insustituibles. Karina Hernández me ha ofrecido siempre su apoyo incondicional, su capacidad de trabajo y, sobre todo, la riqueza de su inquietud intelectual. Jonathan Alejandro Correa ha sido clave en la composición y elaboración de la exposición, su bonhomía y aprecio han sido decisivos. Marina Fe me regaló orientadoras ideas y fuerza de ánimo para culminar el trabajo; asimismo, revisó con rigor la escritura de la versión final de la tesis. Julieta Morales, en la fase finalísima, me otorgó su apoyo, su buen entendimiento del trabajo intelectual y su solidaridad. Bertha Rodríguez Sámano ofreció su apoyo personal y académico.

Han colaborado conmigo y aportado su conocimiento y dedicación muchos amigos y personas que han dejado su huella en la elaboración de este trabajo. El conocimiento y generosidad de Garbiñe Saruwatari fue crucial en los inicios de la investigación y el doctorado. Úrsula Sánchez, Georgina Salazar, Luis Rubén Hernández, Andrea Bolaños y Fabiola Ponte me ayudaron con eficacia en el trayecto y configuración de la investigación.

Con Alonso Rodríguez, Carlos Brokmann, Jaime Bailón y María Elena Lugo, mis colegas, hemos discutido largo y tendido sobre los derechos humanos y han aportado muchas ideas, consideraciones y matices de gran utilidad para la investigación.

Como se acostumbra (y en este caso es verdad), ninguno de todos ellos es responsable de los errores, inexactitudes y barbaridades que pueda contener el trabajo, que son por obra y gracia del autor; en cambio sí son, en gran medida, responsables de los aciertos y buenas ideas que pueda contener.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN [9]

CAPÍTULO UNO. DERECHOS HUMANOS. PRELIMINARES TEÓRICOS [26]

PRELIMINAR 1: Punto de partida. Sus tiempos. [26]

PRELIMINAR 2: Modos de existencia de los derechos humanos. Su carácter político. [44]

PRELIMINAR 3: La lucha por el reconocimiento y el carácter político de los derechos humanos. [56]

PRELIMINAR 4: El debate contemporáneo. Modelos teóricos de derechos humanos. [66]

a. Escuela naturalista [71]

b. Escuela deliberativa [72]

c. Escuela de protesta [76]

d. Escuela discursiva [78]

CAPÍTULO DOS. LOS DERECHOS DEL HOMBRE. CRÍTICAS CLÁSICAS [83]

1. El antecedente escolástico del *derecho subjetivo* [86]

2. *Iusnaturalismo* y contractualismo: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant [90]

3. Las críticas clásicas a los derechos del hombre (versión del derecho natural) [99]

a. La crítica histórico-racionalista: Vico y Hegel [101]

b. La crítica empírico-traditionalista: Hume y Burke [107]

c. La crítica utilitarista: Bentham [111]

d. La crítica materialista: Marx [114]

CAPÍTULO TRES. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA TEORÍA CONTEMPORÁNEA DE LOS DERECHOS HUMANOS [120]

1. Las *Declaraciones de derechos americana y francesa* [124]
2. Los derechos naturales y la condición democrática [133]
3. *Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948* [141]
4. Trascendencia e implicaciones de la noción de dignidad humana para los derechos humanos [143]
5. Antecedentes históricos recientes de la Declaración Universal de Derechos Humanos [151]

CAPÍTULO CUATRO. GLOBALIZACIÓN: ESPECIFICACIÓN HISTÓRICA Y MATRIZ TEÓRICA BÁSICA DE LOS DERECHOS HUMANOS [166]

1. El discurso de los derechos humanos como referencia valorativa de la globalización [167]
2. La difícil apología de los derechos humanos: inadecuación entre teoría y práctica [172]
3. La globalización como matriz básica (teórico-conceptual) de los derechos humanos [176]
4. Para una periodización de la globalización y los derechos humanos [183]
5. La cuestión del terrorismo y los derechos humanos [140]

CAPÍTULO CINCO. IMPERATIVO MULTIDISCIPLINARIO [199]

1. El punto de vista *interdisciplinario* [204]
2. Pugna por una visión *multidisciplinaria* [211]
3. Necesidad de criticar la pretensión “soberana” del derecho [217]

CAPÍTULO SEIS. IMPERATIVO MULTICULTURAL [223]

1. Multiculturalidad y multiculturalismo [228]
2. El desafío multicultural [231]
3. Universalismo y diferencias étnico-culturales [233]
4. Conflictos de valor y pluralismo. Una mirada a Berlin y a Williams [236]
5. Procesos de desigualdad y exclusión. Una mirada a Marx y a Foucault [243]
6. Conflicto de valores y multiculturalismo [249]
7. La relación entre multiculturalismo y derechos humanos [255]

CAPÍTULO SIETE. IMPERATIVO DE IGUALDAD DE GÉNEROS [257]

1. Los *derechos del hombre* y el surgimiento del discurso feminista [259]
2. El discurso y el movimiento feministas en el siglo XX: el debate sobre la condición femenina [270]
3. La Teoría *queer* y el debate en torno a la noción de género [279]
4. La idea de la justicia, el discurso feminista y los derechos humanos [283]

CAPÍTULO OCHO. IMPERATIVO SOBRE UN CONCEPTO CRÍTICO DE VÍCTIMA [293]

Parte Primera. Justicia transicional [297]

1. La justicia transicional y el redescubrimiento de las víctimas [297]
2. Tensiones internas de la justicia transicional [306]
3. La fuerza del contexto *versus* las determinaciones del orden internacional [309]

Parte Segunda. Hacia un concepto crítico de víctima [319]

1. De la construcción de una noción crítica de víctima [319]
2. El sufrimiento y la noción de víctima [321]
3. Violencia, víctima y derechos humanos [326]
4. Observaciones etimológicas sobre la noción de víctima [334]
 - a. Sacrificialidad [235]
 - b. Juridicismo [237]
5. Obstáculos epistemológicos para una noción crítica de víctima [340]
6. Determinaciones en el concepto de víctima [343]

CAPÍTULO NUEVE. DERECHOS HUMANOS Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO [351]

1. El concepto de reconocimiento a partir del programa socio-filosófico de Hegel [354]
2. Desarrollos contemporáneos en torno al concepto de reconocimiento [356]
3. Debates actuales de “la lucha por el reconocimiento” [365]
4. Los derechos humanos como una modalidad de reconocimiento [369]
5. Los derechos humanos como movimiento social [374]

CONCLUSIONES [378]

BIBLIOGRAFÍA [389]

INTRODUCCIÓN

1. Este trabajo académico (tesis para alcanzar el grado de doctor) se aparta con bastante mala intención de las formas habituales. No quiere eso decir que no respete las convenciones de la investigación y la exposición, al contrario, se ha otorgado al asunto la seriedad y el empeño que merece; no obstante, ha sido elaborado con una mirada más allá del contexto estrictamente académico.

El presente ejercicio pretende ser una intervención teórico-política en el debate actual de los derechos humanos, intervención que es o quiere ser una disrupción propedéutica. ¿Qué quiere decir eso? Bueno, lo que dicen las palabras por sí mismas, aunque también se quiere decir que el libro que se presenta busca ser un conjunto articulado inicial –bien argumentado- de líneas heurísticas de pretensión crítica para la lectura, la interpretación y el desarrollo teórico del discurso y (eventualmente) la práctica de los derechos humanos.

El texto que sigue, es portador de un plexo de relaciones, una red de interacciones teóricas, políticas, socio-culturales y hasta emocionales que construye (y deconstruye) lo que se piensa y re-piensa sobre los derechos humanos en la actualidad. Es una lectura intempestiva sobre los derechos humanos y su realidad actual. Se implica una estrategia de lectura no convencional, no la revisión del pasado que en su despliegue explica al presente puesto que de algún modo lo contiene, sino la de resistir escépticamente a la idea de que algún sentido -a la manera pre-crítica de la filosofía de la historia- fuese la guía del desarrollo histórico de los derechos humanos, desde los remotos antecedentes que se le imputan hasta nuestros días. Escepticismo ante un entendimiento de la actualidad de los derechos humanos como una realización progresiva de viejas ideas y valores, como actualizaciones de sus siempre vivas potencialidades liberadoras.

El conjunto (plexo-red) de tesis que conforman este trabajo se entiende a sí mismo como una sistematización primera y provisional, aunque de ninguna manera pretende presentarse como un sistema completo o una teoría sistemática de los derechos humanos. Se trata del resultado inicial de una investigación de varios años (con productos parciales, incluso, algunos ya publicados) sobre temas diversos, si bien cruciales, del discurso de los derechos humanos. Ha sido una selección temática y conceptual meditada, discriminante, un juego de inclusiones y exclusiones, toda vez la observación del estado crítico que atraviesan los derechos humanos en el mundo (y, con particular énfasis, la grave situación en la que se encuentran en México).

Como sea, el interés dominante en la investigación y, por consecuencia, en esta sistematización, no ha sido ni pragmático (razón instrumental con su lógica medios-fines), ni práctico (un cálculo de costo-beneficio), con la pretensión explícita de ayudar a mejorar la condición de los derechos humanos en el plano local o global, sino un interés fundamentalmente teórico. Es una investigación de índole conceptual y, por tanto, con un interés primordialmente cognoscitivo; una intervención de crítica teórica.

El libro ofrece ante todo un resultado primero e inicial de estudios articulados con el mayor rigor posible, todos ellos, de carácter provisorio, que quiere abrir horizontes a la investigación y al desarrollo posterior de temas de derechos humanos, algunos clásicos, de ya larga data y otros que son innovaciones o problemas de reciente inclusión en la discusión contemporánea de los mismos. Se trata, como se podrá ver, de muchos de los temas tradicionales de la doctrina de los derechos humanos, así como de otros de emergencia relativamente reciente en el discurso teórico, filosófico y/o jurídico de ellos.

Lo que determina la estructura argumental del trabajo, el hilo conductor de su armazón, es su empeño crítico. Crítica que emana de la constatación de que el

discurso y la práctica de los derechos humanos, sus organizaciones y su agencia¹ internacional y nacionales, en sus variantes o modalidades dominantes y hegemónicas, no tienen la pertinencia y capacidad de responder a las condiciones y características con las que el momento contemporáneo desafía a ese movimiento humanista, empoderado en el plano internacional desde hace relativamente poco tiempo.

La proliferación de riesgos en las sociedades contemporáneas, la elevación de las probabilidades de victimización de diversa índole para millones de personas, el arraigo objetivo de la violencia sistémica en el funcionamiento económico, social y político del mundo actual (el grado cero de la violencia, según Žižek), así como la delirante expansión de las multiplicadas violencias subjetivas (terrorismo, crimen organizado, represiones estatales) reclaman un discurso suficientemente comprensivo y unas pautas de acción razonablemente eficaces. Dada la actual situación privilegiada de los derechos humanos (promesa utópica y referente valorativo y normativo de la gobernanza global; pese a su crisis, desviaciones y aporías), su conformación contemporánea como movimiento internacional, su matriz teórica y práctica es que, pese a todo, resultan un referente posible y plausible para mantener y reforzar la resistencia y pugnar por la emancipación para una vida en libertad.

Durante la investigación y la exposición-redacción de este ejercicio, la vida del texto ha rebasado sus intenciones iniciales, ello obedece al contexto material y espiritual en el que ha sido escrito (el mundo de las ideas y las realidades fácticas ha sido muy cambiante); hay que confesar, con cierto rubor, que en la actitud y determinación de su empeño subsiste alguna intención de que sea, en algún sentido, un trabajo iluminador. Se trata de una relación de combate y antagonismo respecto de ciertos modos de comprensión y prácticas dominantes de los derechos humanos. Se busca asumir la escritura en la tradición de una

¹ Dada la dificultad acaso insalvable para traducir al español el término *Agency*, se entiende aquí, provisionalmente, como el conjunto institucionalizado de instrumentos jurídicos, organismos internacionales y organizaciones públicas y privadas.

crítica immanente para provocar el re-examen de la terminología conceptual del pensamiento en el que se inscribe el movimiento de los derechos humanos (y en el que aún en clave disidente se participa).

2. La importancia y complejidad de los temas seleccionados, su vastedad cultural y su densidad teórica, han obligado a configurar los capítulos de modo sintético y muy apretado. En términos generales presentan dos momentos que los conforman. Por un lado, se recurre a presentaciones esquemáticas, sintéticas, de los contextos teórico-conceptuales, los aspectos de su estructura argumental, su secuencia, así como la referencia a determinados conceptos y/o a algunos autores decisivos. Por otro lado, se trabajan los temas, conceptos y problemas específicos susceptibles de ser articulados con una perspectiva crítica con el discurso de los derechos humanos. De ningún modo se tienen alardes o pretensiones enciclopédicas, sino la intención de situar adecuadamente los temas y sus problemas conceptuales inherentes, dotados con suficientes elementos intelectuales y criterios críticos que los hagan plausibles en una discusión de cara a los nuevos derechos humanos contemporáneos.

El texto quiere servir como una propedéutica (crítica) tanto a las temáticas específicas que se estudian, así como a la línea argumental del conjunto de la exposición, misma que apuesta por ser en sí misma un complejo complementario dotado de su propia lógica. En suma, quiere ser un ejercicio inicial para desarrollos nuevos (revisitados) del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Se adopta aquí, como punto de partida, la tesis de Samuel Moyn cuya originalidad y potencia heurística radica en situar la existencia cabal de un movimiento internacional de los derechos humanos como un fenómeno social y cultural sumamente novedoso (en la década de los 70 del siglo pasado). Así también, que la justificación de esa radical novedad descansa en la descripción de cómo los derechos humanos alcanzaron un registro utópico, ante el desdibujamiento de otras utopías contemporáneas, particularmente las de aliento

emancipatorio, como la socialista o la comunista. Se observa que la atractiva tesis de Moyn, la de sus enriquecedoras consecuencias en cuanto a la lectura de la historia de los derechos humanos, requería –sin embargo- de un fundamento teórico más sólido, no meramente descriptivo, cuyo argumento se enuncia aquí a través de la compleja problemática relativa a la tendencia de los movimientos sociales contemporáneos a transitar de demandas de redistribución de bienes a las de reconocimiento identitario.

Es importante despejar cualquier sospecha de arrogancia en este afán por encontrar lo nuevo (y lo esencial) de los derechos humanos en este ejercicio. ¿Existe algo auténticamente “nuevo”? En rigor no sólo es presuntuoso pretender identificar la novedad en el momento mismo de su aparición o en un periodo de tiempo demasiado cercano a los acontecimientos (la “neo-manía” de la que hablaba Valery o “el torniquete de la moda”, para recordar a Roland Barthes). Tal sería el caso respecto de la idea de la novedad radical de los derechos humanos, su reciente emergencia como movimiento social internacional apenas en las últimas décadas del siglo pasado.

En rigor, si hay algo teóricamente “nuevo” hoy y aquí, en esta intervención propedéutica, son los contextos e ideas presentados en una ideal complejidad unitaria. La relativa novedad radicaría en los contactos que se busca establecer entre campos disciplinarios distintos, entre culturas teóricas y espacios intelectuales alejados unos de otros y necesitados de traducción teórica o migración cultural. De ahí la orientación confesa de mantener, contra la pesada tendencia a la especialización, el intento de una reflexión polivalente, pluridireccional (promiscua), multi y/o transdisciplinar, como el sustrato que se corresponde con la intencionalidad crítica de este trabajo preliminar. Si, a veces, resulta posible captar y/o hacer referencia a las innovaciones del pensamiento, ello es así en virtud de que este texto quiere ser un espacio propicio y abierto para organizar tales encuentros y mudanzas.

3. El libro busca expresar en la estructuración de su capitulado la concatenación de su argumento como un replanteamiento pertinente respecto del movimiento teórico y práctico contemporáneo de los derechos humanos. En cada parte, fue necesario presentar un contexto teórico general de las problemáticas que sostienen y nutren los conceptos que se pretende articular y/o rearticular al discurso de los derechos humanos (evidente en los apartados referidos a los imperativos multidisciplinario, multicultural o en los de la equidad de género o la centralidad de la víctima). Tal resulta ser la condición de posibilidad para la puesta en relieve de ideas dotadas de elementos heurísticos “nuevos” para la investigación, para abrir el juego de claves de interpretación crítica respecto del discurso y la práctica habituales de los derechos humanos.

La orientación de la estructura argumental y el tratamiento de los temas y elementos se explica, en buena medida, por la presencia de ideas y criterios heurísticos presentes en la investigación, mismos que pueden enunciarse sintéticamente del siguiente modo:

a. En consonancia con la tradición de una teoría crítica inmanente a los discursos dominantes o hegemónicos de los derechos humanos, se ha ensayado una lectura histórica a contrapelo de las interpretaciones progresivas y optimistas, enfatizando los puntos de vista críticos. El punto de partida adoptado es la tesis de la novedad radical del movimiento social internacional de los derechos humanos.

b. Se afirma, vía una sucinta descripción fenomenológica, el modo de existencia práctico-teórico de los derechos humanos, sobre la base de la premisa filosófico-antropológica que afirma que los hombres y mujeres solamente son propiamente humanos entre los hombres y las mujeres; y que, en consecuencia, la relación práctica consigo mismo (a) se constituye (sólo) en una relación con el otro, a partir del estar en el mundo. A distancia de las consideraciones esencialistas respecto de una condición (o naturaleza) humana de pretensión universal, parece percibirse una constante irreversible de espacios singulares de

elección autónoma y de creación de sentido a través de las acciones individuales y colectivas en un universo de suyo desprovisto de valores y criterios morales de validez universal.

c. Se reivindica la acción social de los individuos y la sociedad como el de un actuar en comunidad, referido a los distintos tipos de comportamiento que definen la estructura embrionaria básica de la acción o de la práctica dotada de significado social, “el hilo escondido de la racionalización social” (Marramao). El significado social como el sentido mentado o mentalizado por la práctica, derivado de la intencionalidad estratégica de la acción social. En la constelación conceptual de los derechos humanos la intencionalidad estratégica de la acción es el *telos* inherente de los diversos modos de existencia propios de las prácticas específicas que definen su carácter y su identidad (su *ethos*). Esa finalidad propia no sería otra que la búsqueda de reconocimiento.

d. Se propone un enriquecimiento del significado, de notable coincidencia referencial, de “el derecho a tener derechos” formulado por Hannah Arendt (restrictivo al derecho político de adscripción comunitaria), en el sentido más amplio del reclamo de las personas a ser reconocidas y valoradas moralmente, dignas de igual consideración social y protección igualitaria por parte del orden legal interno e internacional. De ello se deduce el carácter intrínsecamente político de los derechos humanos, en virtud de que el sentido de sus acciones es siempre, en última instancia, orientado por prácticas instituyentes de lucha por el reconocimiento.

e. Es en la acción social, en la práctica instituyente de sentido (propia de lo político), en las múltiples y multidimensionales configuraciones prácticas de resistencia, emancipación y regulación que constituyen a los derechos humanos como tales, que éstos han sido históricamente instituyentes de territorios de resistencia, de espacios emancipados, de libertades y de derechos positivizados.

Es en esos ámbitos materiales, formales y simbólicos donde los derechos humanos encuentran materialidad, sustancia y razón de ser.

f. Asimismo, se sostiene la pertinencia (o aún la necesidad) de asumir los imperativos que las condiciones de la globalización le imponen a (el movimiento de) los derechos humanos en tanto que un fenómeno social históricamente especificado. Tal condicionamiento histórico es soportado, en la actualidad, por la mundialización o la globalización. Se trata de un proceso inacabado, complejo, contradictorio y desigual que genera una matriz teórica que es expresión de las grandes paradojas que le son características, como es el caso de la tensión entre homogeneidad (universalizante) y heterogeneidad (particularizante), contrapuestas en las pautas de producción y consumo y en las de los dominios cultural y artístico; o, en el ámbito político, en la persistencia necesaria de los estados nacionales a condición de un debilitamiento sustantivo y funcional de su propia soberanía. Tales antinomias son determinantes del curso práctico y el discurso teórico de los derechos humanos; si el movimiento no asume tales problemáticas, si no es capaz de captarlas en su dimensión paradójica (*paradoxa* como lo alterno a la *doxa*), entonces, verá agravada negativamente su potencialidad crítica y anulada su capacidad de movilización resistente y emancipadora.

g. La adopción de esta perspectiva crítica, que implica asumir su carácter práctico-significante (ontología del ser social), conlleva entender que los derechos humanos en tanto que tales, aún en su decantada formulación como derecho positivo, son componentes de un complejo práctico de mayor alcance. Los imperativos determinados por la matriz teórica de la globalización impelen a los derechos humanos a asumir un carácter multidisciplinario, multicultural, de equidad de género y de centralidad (ética y epistemológica) de la víctima, así como a la reivindicación de su carácter instituyente y significativo, intrínsecamente político, en tanto la comprensión de su sentido como lucha por el reconocimiento.

h. De esta investigación teórica, asumida en clave de una teoría crítica de la sociedad y no obstante tratarse de una sistematización primera e inicial, no se sigue ninguna implicación para proponer un sistema teórico respecto de los derechos humanos. Se ensaya, tan sólo, una visibilización de campos, horizontes y comportamientos teóricos y prácticos, el atisbo de constelaciones conceptuales pertinentes y aptas para una reactualización (y su correspondiente re-legitimación) contemporánea de los derechos humanos.

i. En otro registro, se puede decir también que este trabajo es uno de traducción cultural. Esto es, que no se trata de aplicar en sentido positivo (creativo y/o alternativo) la teoría crítica a los derechos humanos, sino tan sólo de someter la doctrina dominante a ciertas reformulaciones críticas. La expectativa consiste en descubrir un nuevo territorio para la teoría de los derechos humanos, uno que no puede ser más que un espacio necesariamente impuro, que surge en el acto mismo de esa traducción (transmigración) cultural a la que son sometidos. Por ello, no debiera confundirse la inherente promiscuidad intelectual del texto con ninguna forma de eclecticismo deliberado.

j. Finalmente, no se pretende desplazar a las teorías dominantes, con herramientas metodológicas de filo crítico, tales como la especificación histórica o el imperativo multicultural y sus consecuencias limitantes y relativizantes de la pretensión universalista de las tendencias hegemónicas del discurso de los derechos humanos; tampoco se pretende ofrecer las claves de una historización que exponga los límites contingentes de sus tesis más susceptibles de generalización. Lo que se quiere, más bien, es estudiar el surgimiento de la teoría y sus conceptualizaciones en ese sitio donde se unen, confluyen y/o chocan los horizontes culturales, donde la exigencia de tránsito o traducción es aguda y, por tanto (y esto aplica al libro en su conjunto), una intervención donde la promesa y la expectativa de éxito resultan deliberadamente inciertas.

A continuación se enumera el capitulado y se indican brevemente sus contenidos.

El capítulo primero, **Derechos Humanos. Preliminares teóricos**, se establece como un largo capítulo introductorio que expone los fundamentos y las premisas teóricas que guían la investigación, así como el sentido de la exposición. Se trata textualmente de preliminares, esto es, la demarcación previa del territorio de la investigación, el señalamiento adelantado de sus límites, lo que importa decir, pero que queda fuera del campo de estudio. La intención es que el lector quede informado de los contornos de la materia de la investigación y también de los criterios de operación de la misma y del modo de la exposición. En cierto sentido, se procede a explicitar el conjunto de los implícitos teóricos del libro. Su intención es orientar al lector acerca del carácter metodológico general, así como de la concepción teórica de los derechos humanos por la que se apuesta en el trabajo.

El capítulo, el más extendido de la tesis, se divide en cuatro partes, en cuatro *Preliminares*. En el primero se plantea la novedad radical del actual movimiento internacional de los derechos humanos y el registro utópico de su proyecto. En segundo término, se expone la esencia práctica de los derechos humanos (su *ethos*), así como la tensión teleológica de su dinámica en pos del reconocimiento (su *telos*); la manera en la que los derechos humanos se sitúan en la existencia social e histórica. El tercer momento preliminar, retoma la hipótesis inicial y pretende ofrecer un argumento teórico-social del por qué los derechos humanos han adquirido relevancia y referencialidad decisivas en la actualidad; encuentra en la transformación de los movimientos sociales contemporáneos, en el tránsito de ser demandantes de redistribución de bienes a ser reivindicantes de reconocimiento identitario, los elementos para intentar una explicación de su explosión e impacto contemporáneos. Finalmente, en el cuarto preliminar, se propone un esquema típico ideal de las “escuelas” de pensamiento, presentando sus rasgos decisivos en una matriz que facilita su comparación, pero, sobre todo,

que permite observar las orientaciones generales de la discusión, posibilitando, así, un trazo del universo del debate contemporáneo de los derechos humanos.

En el capítulo segundo, **Los derechos del hombre. Críticas clásicas**, se presenta un esbozo del presunto itinerario histórico de los derechos humanos. En ese sentido, se repasan, de manera sucinta y a contrapelo, algunos aspectos de las filosofías escolástica, iusnaturalista y contractualista, mismas que han servido de fundamento a la concepción moderna de los derechos del hombre, entendidos como precedentes histórico “naturales” de las versiones contemporáneas dominantes de los derechos humanos.

Asimismo, se retoman las críticas que pensadores clásicos de la teoría política y social hicieron a la doctrina del derecho natural y, concretamente, a los derechos del hombre. Con ello, se destacan las críticas teóricas claves que, posteriormente, serían retomadas también para cuestionar la concepción y el discurso dominantes de los derechos humanos en el siglo XX.

El capítulo tercero, **Antecedentes históricos de la teoría contemporánea de los derechos humanos**, insiste en la revisión del desarrollo histórico “manifiesto” de los derechos humanos. Por esa razón, se analizan dos de los documentos históricos considerados canónicos por el discurso dominante de los derechos humanos: la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776) y la *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano* de Francia (1789). Se examina el contenido de dichos documentos con la intención de cuestionar la supuesta línea de continuidad “evidente” en la teoría de los derechos humanos.

De manera concomitante a la revisión teórica, se señalan algunas de las contribuciones que los movimientos sociales proletarios, sufragistas, antiesclavistas y cartistas, entre otros, habrían formulado al campo práctico de los derechos del hombre, en los siglos XVIII y XIX.

Por último, el capítulo se concentra en el análisis de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948), señalada también como un documento paradigmático y refundacional de la teoría y el discurso doctrinal de los derechos humanos; sobre esa base, se confronta su pretensión de universalidad, postulada a través de la noción de dignidad humana, tomando como contrapunto las sucesivas y recurrentes violaciones sistemáticas a los derechos humanos, series de acontecimientos que problematizarían radicalmente la potencia y la capacidad del discurso de los derechos humanos. Con ello, se desvela la cesura en la que se pretendió la “refundación” ética de los derechos humanos, después de la Segunda Guerra Mundial.

El capítulo cuarto, **Globalización: especificación histórica y matriz teórica de los derechos humanos**, completa el repaso de la trayectoria histórica de los derechos humanos. En este capítulo se analizan las determinaciones políticas, económicas, sociales y culturales del proceso de globalización, mismas que han condicionado la teoría y la práctica de los derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX y lo que va del presente siglo.

Asimismo, se reflexiona sobre la inadecuación de fondo entre la teoría y la práctica de los derechos humanos, misma que se agudizará con el proceso de globalización. Sobre esa base, también se destaca la situación paradójica en la que se encuentran los derechos humanos en la actualidad, pues, por un lado, se han constituido, por primera vez y sin precedentes, en un lenguaje referencial para millones de personas, en términos valorativos y normativos y, al mismo tiempo, han sido objeto de una creciente y peligrosa instrumentalización política, no sólo por parte de algunos Estados, sino también por corporaciones mediáticas internacionales y por la misma agencia de los derechos humanos, el conjunto de dispositivos, instituciones multinacionales, entidades supranacionales y organizaciones no gubernamentales.

Además, en el capítulo se presenta una periodización tanto del proceso de globalización como del desarrollo y la transformación del discurso y el movimiento de los derechos humanos en la etapa contemporánea. La primera periodización divide en seis fases el proceso de globalización, con lo cual se describen esquemáticamente las pautas del desarrollo global a partir de sus respectivos momentos históricamente diferenciados. Por otra parte, la segunda periodización, comprende desde el momento “refundacional” de los derechos humanos en 1945 hasta los atentados terroristas del 11-S. Al final, se profundiza en la irrupción del terrorismo contemporáneo (*reloaded*), como punto de inflexión radical para la cultura de los derechos humanos con sus profundas repercusiones en el ámbito de la protección y defensa de los derechos humanos.

Con objeto de orientar al lector sobre los contenidos de los capítulos subsecuentes, es preciso señalar que a partir del capítulo quinto al octavo se asumen –como fue señalado– las condiciones que el proceso de globalización ha impuesto al movimiento de los derechos humanos. Una teoría contemporánea, con pretensiones críticas, sólo puede tener viabilidad si asume los imperativos determinados por la matriz teórica de la globalización. El discurso contemporáneo de los derechos humanos o es multidisciplinario, multicultural, con perspectiva de igualdad de géneros y dotado de un concepto crítico de víctima o no lo será. Así, pues, desde esta propuesta, se desarrollan temáticas no sólo complementarias entre sí, sino sistemáticamente articuladas que, en conjunto, representan los *τόποι* (*topoi*, los lugares) problemáticos del debate contemporáneo de los derechos humanos.

En el capítulo quinto, **Imperativo multidisciplinario**, se profundiza en las condiciones que, derivadas del proceso de globalización, han contribuido a una “mutación” teórica significativa en el estudio de los derechos humanos. Se trata del desajuste que tiende a desplazar al derecho del centro hegemónico del discurso de los derechos humanos, con la complementaria irrupción revitalizada del

conjunto de las ciencias sociales y la filosofía en la conformación y el desarrollo de los derechos humanos.

El capítulo señala que el debilitamiento crítico del Estado nacional, así como de la noción dura de soberanía, han contribuido a la complejización, la extensión y el debilitamiento del derecho como la modalidad hegemónica en la descripción, constitución y legitimación teórica de los derechos humanos. El otrora discurso jurídico dominante ha debido enfrentar inéditos problemas conceptuales y numerosos desafíos teóricos y metodológicos respecto de los derechos humanos. Empero, el impacto de este desarrollo crítico de la teoría de los derechos humanos no ha sido exclusivo del ámbito jurídico, sino que se ha extendido también al de las ciencias sociales en su conjunto. Esto ha inducido una relativización de sus respectivos campos de conocimiento y una interrelación más intensa entre las distintas disciplinas.

La afirmación de un imperativo multidisciplinario en el discurso de los derechos humanos es una exigencia que interpela toda pretensión crítica y de adecuación a las circunstancias reales de una teoría actualizada de los derechos humanos.

El capítulo sexto, **Imperativo multicultural**, apunta a rebatir la supuesta pretensión universalista y homogeneizadora de la cultura occidental, alentada por el proceso de globalización, en confrontación a la acrecentada pluralidad de identidades culturales reivindicadas por grupos étnicos, comunidades religiosas, minorías nacionales y lingüísticas y organizaciones de la comunidad lésbico, gay, bisexual, transexual, travesti, transgénero e intersexual (el caso del desafío del feminismo, dado su carácter cualitativo específico, es tratado diferenciadamente). Estos colectivos encontrarían en la afirmación de la diferencia cultural un punto focal de su estratégica política.

Sobre esa base, se aduce una tensión entre los derechos humanos, cuyo horizonte intelectual se ubica en un plano de adscripción universal y bajo un principio de igualdad abstracta y el multiculturalismo, como reconocimiento valorado de las diferencias de pertenencia cultural e identidad colectiva. Así, el imperativo multicultural se convierte en un desafío para los derechos humanos, ya que no sólo impele al diálogo con las culturas periféricas, sino también con las sociedades democráticas de Occidente. En esta parte, se realiza la irrupción del pluralismo y la diferencia en disputa con el universalismo y la homogeneidad, todavía dominantes, si bien ya erosionados, con las consecuencias que suponen para la teoría de los derechos humanos.

El capítulo séptimo, **Imperativo de igualdad de géneros**, retoma –muy somera y descriptivamente– el discurso feminista y algunas aportaciones de los estudios de género y la teoría queer. Se pretende visibilizar la cuestión de la diferencia dentro del lenguaje universalista inherente al discurso dominante de los derechos humanos. Se repasa esquemáticamente el itinerario histórico de la teoría y el movimiento feminista, se apunta que algunos de los textos feministas clásicos y contemporáneos representan críticas aguzadas a la ideas de libertad e igualdad. Se sugiere que las posibilidades heurísticas del concepto de género y su potencial crítico, deconstruyen la supuesta estructuración de la igualdad, basamento de nociones como democracia y derechos humanos. El imperativo de igualdad de género subvierte la distinción entre universalidad y diferencia, lo que redundaría en una herramienta crítica altamente operativa para un nuevo discurso de los derechos humanos.

El capítulo octavo, **Imperativo sobre un concepto crítico de víctima**, señala la necesidad de producir una perspectiva crítica de la noción de víctima que responda adecuadamente a las condiciones políticas, económicas, sociales y culturales derivadas del proceso de globalización. En ese sentido, la noción víctima, críticamente deconstruida, podrá a contribuir a una fundamentación ética de los derechos humanos en el siglo XXI.

Entre otras de las cuestiones que se analizan en el capítulo, se realiza un rastreo etimológico y conceptual de la noción de víctima, a través de la cual se confirma que los significados y contenidos sacrificiales perduran y prevalecen a lo largo del tiempo y las diferencias culturales, pese al desarrollo secularizante de los significados de víctima. Posteriormente, se efectúa una crítica al concepto dominante de víctima a partir de, al menos, dos de sus determinaciones hegemónicas: el juridicismo y la sacrificialidad.

El tratamiento acerca de la relevancia de la noción de víctima se divide en dos partes. En la primera, se aborda la cuestión de la justicia transicional, en la cual la preocupación por la víctima y sus implicaciones, ocupa una centralidad relevante. En la segunda parte, se analiza la pertinencia de una reflexión crítica del concepto de víctima, al considerarla como punto de partida metodológico para el rastreo de las violencias que vulneran la dignidad; asimismo, se estudia la noción de víctima, toda vez la vía negativa de acceso a la injusticia, como la mediación necesaria entre la violencia y las dignidades vulneradas.

Finalmente, el capítulo noveno, **La lucha por el reconocimiento y los derechos humanos**, propone la idea del sentido político inmanente propio de los derechos humanos. Con esta interpretación se insiste en que el ethos material característico de los derechos humanos, la multiplicidad de sus prácticas de resistencia y emancipación están orientadas por la búsqueda y las consecuentes luchas por el reconocimiento. Se pretende situar el concepto de reconocimiento, asumir su centralidad, bajo el entendimiento del conflicto y su función positiva de integración social. Por tanto, las luchas de reconocimiento, históricamente, han generado la institucionalización de ciertas prácticas sociales que evidencian el pasaje de un estadio moral a otro más avanzado. Los derechos humanos serían, pues, la lucha de colectivos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social; ese ha sido estructuralmente el sentido humanista de la teoría y el movimiento de los derechos humanos.

Se repasa, brevemente, la discusión actual acerca de las luchas por el reconocimiento. Se analiza, de manera concisa, la categoría de reconocimiento recíproco (de origen hegeliano); después, se repasa el debate contemporáneo entre redistribución y reconocimiento en los movimientos sociales y, al final, se estudia la lucha de los grupos sociales por el reconocimiento como momento político instituyente de nuevos derechos y, por tanto, clave para la comprensión de los derechos humanos como prácticas sociales de resistencia y emancipación.

Y, se concluye... de modo provisorio.

CAPÍTULO UNO. DERECHOS HUMANOS. PRELIMINARES TEÓRICOS

PRELIMINAR 1: Punto de partida. Sus tiempos.

1. Parecería obvio que los derechos humanos no son ni incontrovertibles ni autoevidentes, que su discurso es disímbolo y contradictorio. Que son derechos pero que son más humanos que derechos. No obstante, sostener impávidamente que los derechos humanos son prerrogativas dadas a los individuos en virtud de su naturaleza humana por el hecho indubitable de ser humanos, sin importar el sexo o el género, la condición de salud o la edad, que son detentados independientemente del grupo social al que se pertenece, y que son universales en tanto que ajenos a las condiciones históricas y sociales de las culturas de pertenencia real de las personas, presenta –por decir lo menos- una serie de problemas serios y complejos.

Se trata de problemas de índole teórica, puesto que pugnan por ser aceptados volitivamente, como creencias, sin ningún esfuerzo argumentativo; pero son también problemas con un cariz práctico, puesto que determinan valores y otorgan sentido a la acción de las personas y los colectivos a partir de un deber ser no problematizado, mediante una escala de valores propia de la cultura de Occidente. Por ello, debiera resultar conveniente para una discusión abierta y sin prejuicios asumir que el concepto de derechos humanos es esencialmente controvertido.

Actualmente, “nuestro” concepto de derechos humanos, hablando ya en un sentido intelectual más específico, está inserto en un ámbito teórico que difícilmente puede separarse del contexto y el campo conceptual de la cultura liberal (tradiciones político-jurídicas liberales y democráticas modernas), muy cercano a los derechos civiles fundamentales, al constitucionalismo moderno y fuertemente articulado a una comprensión de la moral con pretensiones de

universalidad. Esto es claro al observar, por ejemplo, que en culturas fuertemente determinadas por la religión, el concepto de los derechos humanos se entiende e interpreta de modos muy diferentes a como se hace en un contexto liberal, suficientemente secularizado. La ejecución de la *fatwa*² en contra de un escritor presuntamente blasfemo o el auto de fe de un hereje (ejemplo anacrónico aún si culturalmente más próximo), no es ni ha debido ser entendido nunca como una violación a los derechos humanos.

Por ello, hablar de “nuestra” comprensión de los derechos humanos y/o derechos fundamentales sin ninguna cautela crítica (de género, cultural y/o filosófica), implica una crasa simplificación. Ahora bien, se puede aducir que hablar de “nuestra comprensión” de los derechos humanos no pretende otra cosa que indicar el margen de acción para las controversias, el territorio del debate, tanto el que ocurre en el ámbito de las culturas liberales, como el que se da más allá, ya sea en el seno de culturas contrapuestas a Occidente (de moda hoy las culturas y civilizaciones orientales y, estentóreamente, el Islam) y/o en las sociedades periféricas (culturas donde es dominante la cultura euro-céntrica pero en tensa convivencia con otras culturas defectuosamente integradas, ya sean las de los pueblos originarios, las culturas cohabitantes de las minorías nacionales, étnicas o religiosas, así como las de grupos numerosos de migrantes, de arribo más reciente).

En el primer caso, la noción dominante (“nuestra”) de los derechos humanos busca delimitar el margen de la controversia y le impone una serie de características comunes, endógenas. En las culturas eurocéntricas, además del predominio de una comprensión universalista de la moral, del reconocimiento de derechos fundamentales liberales, se asume el papel legitimante que juegan en ellas. En estas culturas, el vínculo entre derechos humanos y derechos fundamentales puede entenderse en el sentido de que los derechos humanos

² Sentencia jurídica sobre un tema determinado emitido por un especialista autorizado en la ley islámica.

(fundamentados con base en una moral con pretensiones de alcance universal) han sido transformados en derechos jurídicamente reclamables, referidos a una comunidad jurídica particular, en y por la cual son reconocidos como derechos civiles solamente para sus integrantes.³

En el segundo caso, en las sociedades de las periferias y espacios poscoloniales, la discusión respecto de los derechos humanos, en tanto que referente ético y normativo global, permite y exige una invocación más libre, crítica y radical de la confrontación, un cuestionamiento un tanto exógeno, con una modalidad análoga –si se quiere- al procedimiento negativo de la teoría crítica. Lejos de cualquier pretensión de perpetrar una doctrina alternativa (sustituta), el debate respecto de los derechos humanos no puede transitar más que como crítica inmanente al discurso dominante, atento a sus antinomias y paradojas, sus silencios y lapsus. Se trataría de lecturas a contrapelo, confrontadas prioritariamente con el presente y su prospectiva; de un entendimiento de los derechos humanos no tanto como una herencia a preservar, meta por fin alcanzada, punto de llegada a desarrollar progresivamente, sino más bien como una imposición a rechazar, una invención a rehacer o, incluso, a dejar atrás. Esta perspectiva refuerza sus potencialidades discursivas en la medida en que el cuestionamiento multicultural aparece no sólo como un reto proveniente del exterior, de la periferia al centro, sino como un desafío interno, propio e inexcusable de las sociedades democráticas y más desarrolladas de Occidente, un riesgo implosivo, un imperativo imposible de desoír.

2. En el espacio del debate contemporáneo de los derechos humanos, caracterizado por un conjunto de tendencias de innovación cruciales para su transformación y desarrollo futuro, se pueden constatar como principales tendencias: la concurrencia de aproximaciones multidisciplinarias a las temáticas tanto clásicas como de nuevo cuño, con el obligado descentramiento y

³ Cfr. WELLMER, Albrecht, *Líneas de fuga de la modernidad*, FCE., Buenos Aires, 2013, págs. 69-74.

relativización de la perspectiva jurdicista; el impacto crítico de las reflexiones feministas y las perspectivas de género; los cuestionamientos multiculturalistas al carácter de su construcción en clave monocultural y portador de referencias valorativas occidentales, así como la multiplicación de las reivindicaciones y el uso político de los derechos humanos por los movimientos sociales.⁴

Paralela y complementariamente al debate actual, se han desarrollado propuestas de reinterpretación crítica de la historia de las ideas y la práctica de los derechos humanos.⁵ La de Samuel Moyn⁶ destaca por su incisiva multiplicidad de contenidos heurísticos, sumamente útiles para el argumento de esta investigación. Moyn⁷ no sólo propone un novedoso y radical modo de lectura de la historia de los derechos humanos, sino que afirma que se trata de una historia muy diferente a la comúnmente aceptada y, ciertamente, mucho más breve. Su tesis sostiene que el movimiento de los derechos humanos surgió en realidad apenas en la década de los 70 del siglo pasado; que si bien tiene lejanos precedentes en Roma y Grecia, la antigua Inglaterra medieval, España y el mundo árabe, así como precursores modernos en las revoluciones norteamericana y francesa del siglo XIX, aquellas concepciones de los derechos humanos poco tienen que ver con lo que son en el presente. Veamos.

Moyn sostiene que cuando se escucha hablar en la actualidad de derechos humanos se piensa en altos preceptos morales e ideales políticos; en un conjunto de libertades indispensables (liberales) y, en ocasiones, en unos principios expansivos de protección social. Se implica una agenda para mejorar al mundo, la

⁴ Para una descripción general del debate actual y sus temas, Vid. ARIAS, Alán, *Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los Derechos Humanos*, CNDH., México, 2011.

⁵ HUNT, Lynn, *Inventing Human Rights. A History*, W.W Norton and Company, New York, 2007; FIELDS, Belden, *Rethinking Human Rights for the New Millennium*, Palgrave MacMillan, New York, 2003; DOUZINAS, Costas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford, 2000; ISHAY, Micheline R., *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley, 2004.

⁶ Samuel Moyn. Profesor de Derecho e Historia en la Universidad de Harvard. Doctor en Historia Europea Moderna en la Universidad de California-Berkeley (2000). *James Bryce Professor* de Historia del Derecho europeo en la Universidad de Columbia.

⁷ MOYN, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Belknap Press, Cambridge, 2012.

cual nos acerca a uno nuevo en el que la dignidad de cada individuo pueda gozar de protección internacional. Los derechos humanos son líderes en lo político e inspiradores en lo emocional. El énfasis de la propuesta de Moyn es que se les puede reconocer como un programa utópico, no en sentido peyorativo de lo inalcanzable, sino como una promesa de lo que todavía no es.

Esta última utopía, en el sentido de ser la más reciente, promete penetrar los límites del Estado-nación mediante un lento reemplazo con la autoridad de la ley internacional; capaz de ofrecer a las víctimas un mundo con posibilidades de una vida mejor, promete hacerlo trabajando, cuando sea posible, en alianza con los Estados nacionales, pero denunciándolos y poniéndolos en evidencia cuando violen las normas básicas. En este sentido, los derechos humanos definen las más altas aspiraciones tanto de los movimientos sociales como de las sociedades, así como los ideales del funcionariado de las entidades inter-estatales. Los derechos humanos evocan esperanza y provocan acción.⁸

El punto fuerte de la tesis de Moyn consiste en la afirmación de que esta formulación de los derechos humanos y el desarrollo socio-político y cultural que los han hecho posibles es muy reciente en la historia. Resulta extraño constatar, dice el autor, que es apenas en el curso de los años 70 del siglo XX cuando la moral occidental vivió un cambio decisivo que abrió el espacio a esta suerte de utopía, misma que se amalgamó en un movimiento internacional de los derechos humanos como nunca antes había existido. Los (“eternos”) derechos del hombre de la Ilustración, tan distante su teoría de la práctica, incluidas sus sangrientas revoluciones, se reinventaron en una nueva –otra- concepción.

Sería engañoso adscribir la explosión expansiva del movimiento de los derechos humanos a su fecha canónica de inauguración contemporánea en diciembre de 1948, “cuando el mundo miró hacia arriba por un momento”, en el epílogo de la Segunda Guerra Mundial, al proclamarse la *Declaración Universal de*

⁸ Cfr. MOYN, Samuel, *op. cit.*, págs. 1-41.

los Derechos Humanos. Ese texto simbolizó el final formal de la guerra mundial, pero no detonó una nueva era. Se trató menos del anuncio de una nueva época que de la corona funeraria en la tumba de la guerra, luego de perdidas las esperanzas de una comunión entre libertad e igualdad. Sus grandes propósitos fueron prontamente desplazados de la atención global por los impactos coyunturales de la situación política en curso, el nacimiento de Israel, la partición de Alemania en dos estados, el surgimiento de la OTAN y del Consejo de Europa, la excomunión decretada por el Vaticano de “todos los comunistas y sus simpatizantes del pasado, presente y futuro” e, incluso, la publicación de una novela como *1984* de George Orwell.

Esos derechos humanos, los del 48, los de la refundación de las Naciones Unidas (ONU), nacieron mirando al pasado. Bajo la consigna loable de que la tragedia vivida no volviera a repetirse, carecieron de mirada prospectiva. Resultaron débiles en la práctica y también en el discurso, tanto para imponer sus directrices como sus referencias valorativas.

En cambio, las agendas que cristalizaron efectivamente fueron las propias de la posguerra: el relato del mundo dividido y amenazante de la Guerra Fría, Estados Unidos (USA) y Europa occidental versus la Rusia soviética (URSS) y el bloque socialista; y, como contrapunto, la guerra caliente de las luchas por la descolonización y su mundo otro, tercero, pobre, escindido y objeto de disputa internacional.⁹

USA había logrado catalizar las esperanzas de un mundo mejor (el *new deal*) e introdujo el concepto de derechos humanos (Eleanor Roosevelt) en circulación restringida, pero pronto lo dejó atrás como un mero *slogan* propagandístico. Por su parte la URSS, en su pseudo-compromiso con las luchas anticoloniales, puso el énfasis en los ideales colectivos de emancipación (nacionalismos y comunismo) como una senda de futuro; aunque fue renuente a

⁹ Vid. ARIAS, Alán, *op. cit.*, págs. 52-53.

los derechos individuales directos y a su enraizamiento en las leyes internacionales. El bloque del “mundo libre” adoptó la insignia de los derechos civiles y políticos, en tanto que el “bloque socialista” optó por los derechos económicos y sociales; la contraposición se hizo derecho positivo internacional con los dos Pactos de derechos, el de derechos civiles y políticos y el de derechos económicos, sociales y culturales, así como sus correspondientes comités, patrocinados por la ONU. En la antinomia entre libertades e igualdad, el lenguaje de los derechos humanos, desde la década de los 40 hasta 1989, tomó carta de naturalización anticomunista.

En el camino, dice Moyn, el mundo estallaba en una revuelta de hondos contenidos culturales y políticos. Mayo 68, el mayor levantamiento social de la posguerra, cuando estudiantes y trabajadores unidos demandaban el final de un orden social y político cuyo techo de cristal era la mediocridad consumista de una clase media sin relieve moral o intelectual. El sacudimiento, con sus respectivas peculiaridades, alcanzó Europa occidental y su epicentro en París, y la oriental, en Berlín y Praga; también China y USA –de Berkeley a Nueva York-; asimismo México (y su Tlatelolco brutal). Se demandaba un cambio impulsado principalmente por los jóvenes. Sin embargo, en ningún caso el análisis y las propuestas de los manifestantes o de los gobiernos en cuestión discurrieron por el concepto de derechos humanos. En la disrupción global del 68, a veinte años de la *Declaración*, nadie pensó que el mejor y nuevo mundo fuera un mundo gobernado, siquiera ética y legalmente, por los derechos humanos.

El verdadero auge de los derechos humanos sobrevino con fuerza en la década de los 70, “emergiendo al parecer de ninguna parte”. La URSS había perdido su legitimidad, luego de la invasión de Checoeslovaquia y las evidencias de la brutal represión interna y USA cargaba a costas con la guerra de Vietnam. Sin embargo, los derechos humanos no resultaron inmediatamente beneficiados. Durante la década de los 60 una miríada de visiones utópicas prosperó: utopías comunitaristas y anti-consumistas, hippies, ensayos de “socialismo con rostro

humano” y democrático en el bloque soviético, guerras de liberación anticoloniales en el llamado Tercer Mundo. Las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) venían de una larga marcha (Amnistía Internacional fundada desde 1941), el rock hacía eclosión mundial y la liberación sexual alcanzaba su punto más alto, apuntalada por una tríada extraordinaria: mini-falda, píldora anticonceptiva y antibióticos...

Quizás ese clima intelectual, político y moral propició que los derechos humanos despertaran “la curiosidad de los intelectuales, la imaginación de los reformadores políticos y sociales, que evocaran una respuesta emocional de los moralistas”.¹⁰ Lo decisivo consistió en esa explosión de la relevancia social del concepto. Ya en la década de los 70, los derechos humanos comenzaron a ser invocados en el mundo desarrollado por la opinión pública como nunca antes. Paradójicamente, en el “Tercer mundo”, luego de los procesos de liberación del colonialismo y la creación de múltiples estados independientes, los derechos humanos referían a la protección individual respecto de los Estados, a menudo autoritarios, en una clave muy liberal. Las ONG cobran entonces visibilidad notoria, Amnistía Internacional inopinadamente gana el premio Nobel de la Paz en 1977. Los derechos humanos se hacen “populares”, pulula la agitación por causas humanitarias y la advocación y atracción por una “ciudadanía internacional” (precedente del cosmopolitismo reciente) adquiere nuevo rango, inaugurando una época y una tendencia.

Occidente deja atrás el sueño de la Revolución, tanto en las sociedades centrales como periféricas, se adoptan nuevas estrategias, se consideran las leyes internacionales de derechos humanos como una posible modalidad táctica, un paso a formas de lucha menos violentas, como un conjunto de mecanismos para realizaciones transformadoras. En esa carrera ideológica por ganar el culmen ético aspiracional, muchas utopías revolucionarias, comunitaristas, anti-consumistas y otras fracasaron y cayeron en desuso, y los derechos humanos, sobrevivientes al

¹⁰ MOYN, Samuel, *op. cit.*, págs. 3 y sigs.

fin y al cabo, resultaron ganadores al encarnar una alternativa moral viable en el páramo del llamado “fin de las ideologías”.

En USA, el presidente James Carter comienza a invocar a los derechos humanos como una guía racional de la política exterior estadounidense, invocándolos como la “racionalidad fundante” de la convivencia internacional¹¹. Desde entonces, los expertos legales de casi todo el mundo empiezan a ver, por vez primera en el siglo XX, el derecho internacional como residencia y destino de los derechos humanos.¹² Ello lleva a un cambio en la “moral” del orden mundial. En la agenda de la comunidad internacional comienzan a introducirse temáticas vinculadas al largo plazo, como los derechos de generaciones futuras o la defensa de los intereses difusos, con criterios afines o derivados de los derechos humanos. Se puede decir que en esos años se dispara el término de los derechos humanos como una idea central de esa agenda. En 1977, el diario *The New York Times* menciona los derechos humanos cinco veces más que en cualquiera de todos los años de su historia, incluidos 1948 o 1968.

3. ¿A qué se debe este crecimiento y tal expansión de los derechos humanos? Según Samuel Moyn, ese fenómeno se explica en virtud de que los derechos humanos han alcanzado una dimensión utópica, una última utopía, poderosa y prominente, toda vez que otros relatos utópicos explotaron y/o fracasaron. Los derechos humanos se han constituido como la única visión moderna particular del viejo compromiso con la imagen de un mundo mejor de dignidad y respeto rescatando y enarbolando la causa de la justicia. Adoptaron para sí y divulgaron la fuerte tendencia intelectual de la filosofía y la teoría políticas, tanto liberal como de izquierdas, relativa a la cuestión de la justicia como equidad (tanto la de matriz neo-kantiana impulsada por Rawls en USA y Gran Bretaña como las de raigambre marxista dominantes en Europa).

¹¹ Para una apreciación crítica de la política de derechos humanos de Carter en el plano internacional, *Vid.* CHOMSKY, Noam, *Human Rights and American Foreign Policy*, Spokeman Books, Merlin Press, London, 1978.

¹² MOYN, Samuel, *op. cit.*, págs. 152-160.

Es cierto que este impulso ha mermado en las décadas sucesivas, que las reformas orientadas por ellos avanzan lentamente y de modo fragmentario, pero también es cierto que el sacudimiento internacional por el final de la Guerra Fría, el ícono simbólico de la caída del Muro de Berlín y su punto de inflexión, la implosión y desaparición de la URSS, ofrecieron nuevas vertientes que enriquecieron y potencializaron la fuerza de los derechos humanos como gran referente valorativo y normativo de la nueva gobernanza global.

Con el final de la Guerra Fría y no digamos después, con el paradigma estrujante del 11 de septiembre de 2001, propio del desarrollo y la afirmación cualitativamente alterada de una nueva forma del terrorismo internacional, los derechos humanos son puestos en cuestión y comienzan a mostrar debilidades y a vivir fracasos notables (guerras civiles y limpieza étnica en la exYugoeslavia, matanzas y desplazamientos masivos en Somalia, el genocidio en Ruanda, como ejemplos indicativos y frustrantes).

Sin embargo, también en el plano teórico y como contratendencia, es notable el acercamiento del pensamiento marxista y post-estructuralista a la teoría (en menor medida a la práctica) de los derechos humanos.¹³ Como consecuencia de la crisis de los discursos emancipatorios simbolizada en el colapso de las utopías socialista y comunista, el discurso de los derechos humanos no sólo ha llenado el vacío dejado por la ausencia tanto de una política revolucionaria como de una reformista, sino que, desde algunas perspectivas críticas, se ha reconstituido como un lenguaje de la resistencia y la emancipación, vinculado a los ensayos por desarrollar una política progresista en los principios del siglo XXI.¹⁴

Se puede decir que el desarrollo posterior al cenit del movimiento internacional de los derechos humanos en las décadas finales del siglo XX, ha

¹³ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes-Facultad de Derecho, Bogotá, 1998, págs. 346 y sigs.

¹⁴ Vid. HART, Michel y NEGRI, Toni, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002; de los mismos autores, *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

amortiguado su intensidad, reverencia y popularidad, si bien ha calado profundo institucional y legalmente tanto en el orden internacional, como en el seno de los Estados nacionales. En esta nueva y última fase, los derechos humanos dejan ver su radical modo de ser: dotados de una pulsión emancipatoria inherente a su modo de ser práctico, también muestran su vocación regulatoria, su proclividad por institucionalizar y/o normalizar los espacios logrados por sus empoderamientos. Su desarrollo ha ocurrido recientemente en un nuevo campo cristalizado y “aburguesado”, un tránsito propio de los movimientos sociales y sus ciclos de ascenso movilizador y sus descensos desmovilizadores, vaivenes que osuceden ya sea por la vía de su mediatización o su derrota o por el camino de la institucionalización (¿triumfante?).

Visto con una mayor hondura filosófico-fenomenológica, funciona como una mudanza o tránsito de los momentos de fusión de los sujetos históricos (agentes sociales) a los de la serialización.¹⁵ Los momentos de fusión, son emergentes, plenos de espontaneidad y liderazgos naturales; en los conjuntos o colectivos en fusión cada individuo desempeña (percibe que desempeña) un quehacer singular e intransferible, una práctica viva, y la división del trabajo es orgánica y surge de modo natural. En tanto que los momentos o períodos de serialización se orientan a la normalización, en ellos privan las exigencias organizativas, la división del trabajo se rige por una racionalidad burocrática y jerárquica y dominan los liderazgos provenientes de organizaciones estables; se trata, decía Sartre, de prácticas inertes.¹⁶

No sobra decir que los procesos de institucionalización coinciden con las características propias de los conjuntos o colectivos en serie, con prácticas

¹⁵ SARTRE, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica (Cuestiones de método)*, tom. I, Teoría de los conjuntos prácticos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, págs. 145-156 y 231-279.

¹⁶ Como se verá más adelante, esta contraposición fusión-serialización, aplicada aquí a los derechos humanos en el ámbito de los movimiento sociales, remite a otras caracterizaciones más contemporáneas, tales como la de la diferenciación entre lo político-instituyente y la política-instituida y/o la de reactivación-sedimentación, propias de las teorías posfundacionalistas (Lefort, Nancy, Badiou y Laclau, entre otros). Vid. MARCHART, Olivier, *El pensamiento político posfundacional*, FCE., Buenos Aires, 2009.

tendientes a burocratizarse y modos organizativos verticalistas y jerárquicos. En el movimiento contemporáneo de los derechos humanos el problema más crítico es, sin duda, el de su institucionalización. Se observa un movimiento de los derechos humanos que pierde frecuentemente su pulsión movilizadora, desde abajo, en contra de los abusos de poder, la negativa al reconocimiento y/o el menosprecio de la dignidad de grupos o personas; o bien, desde arriba, con la prevalencia de organizaciones, públicas u ONG, burocratizadas, que ejercen una defensa y promoción de los derechos humanos vertical y desmovilizadora, bajo modos gerenciales y administrativistas. La cuestión de la institucionalización de los derechos humanos es el problema más grave de los mismos, puesto que sus agentes tanto públicos como privados son incapaces de verlo, de auto-diagnosticarlo. Instalados en zonas de confort, mutilan sus potencialidades de autocrítica e inhiben cualquier posibilidad de autocorrección. La institucionalización amenaza y vulnera las prácticas vivas, en fusión, de los derechos humanos y propicia e incentiva los modos de prácticas inertes serializadas y burocratizadas.

Elemento clave éste, el de la institucionalización burocrática, para comprender, diagnosticar y explicar la crisis que el movimiento de los derechos humanos vive en la actualidad. Esta crisis puede ser perceptible bajo la forma de la paradoja. Por un lado, nunca tan fuertes, expandidos, dominantes y difundidos, los derechos humanos son referente crucial, valorativa y normativamente, de la gobernanza global del sistema mundial. Los Estados nacionales los adoptan normativamente, pretenden internalizarlos en sus leyes, modos de gobierno y políticas públicas. Su fortaleza resulta inocultable y parece, por momentos, exultante. Resonancia, todavía pujante, de sus momentos recientes tan altos, como el relato de una utopía no del todo extinguida, aunque ya, ciertamente, en trance de ser una utopía sin consenso (su “reactualización”).

No obstante, y ese es el otro lado del asunto, una fisura estructural los atraviesa. El abismo entre su enunciación teórica, como deber ser y la realidad de una práctica nugatoria de los derechos y valores enarbolados y del sentido

profundo de una convivencia respetuosa de la dignidad de todos, sobre el fundamento radical del mutuo reconocimiento recíproco. El lenguaje de los derechos humanos es popular y extenso, reiterado retóricamente hasta el punto extremo de su banalización y pérdida de sentido.

La terca realidad potencia, en su reiteración de hechos y procesos violatorios de los derechos humanos, la distancia irreparable entre el deber ser de la teoría y el corpus normativo del derecho internacional reglado por ellos y los eventos de la vida cotidiana de millones de personas. De nuevo el abismo entre la teoría y la práctica parece insalvable, con el riesgo de precipitarlos en el desprestigio, excluirlos del ánimo y la simpatía de la opinión pública y de grandes sectores de masas (su “sedimentación”).

No deja de repercutir negativamente como una debilidad de los derechos humanos en la actualidad (amén de las significativas intervenciones humanitarias fallidas, como las ya mencionadas en Sarajevo, Somalia y Ruanda, entre otras) el peso de graves problemas irresueltos de la justicia transicional. La justicia transicional, también denominada de transición, es esa forma novedosa de mecanismos, procedimientos y valores que refiere a los tránsitos de regímenes dictatoriales y/o autoritarios a regímenes democráticos. En muchos de esos casos transicionales, pese al lenguaje justificatorio de los derechos humanos que se enarbolan, las víctimas han quedado en el desamparo, sin cumplimiento de sus demandas de verdad y justicia, pospuesta la posibilidad de reparación, rumiando su desencanto y desconfianza en la justicia y en los derechos humanos.

En resumen, se puede afirmar que, en buena medida, el movimiento contemporáneo de los derechos humanos, el de la más reciente esperanza utópica (a partir de los 70), no ha sido capaz de ofrecer ya no digamos solución, sino ni siquiera una plataforma teórica de comprensión ante la agudización de la serie de consecuencias perversas de la globalización. La multiplicación de los riesgos en las sociedades contemporáneas y la probabilidad cada vez más alta de

que la condición de víctima alcance de manera creciente a millones de personas, no parecen ser acuciantes temas para el discurso y la práctica serializada o burocratizada de los derechos humanos.

El vértigo de la evolución actual del movimiento de los derechos humanos y su agenda, susceptible de ser enunciada por vía de la paradoja entre sus fortalezas inocultables y sus debilidades manifiestas, ha llevado el imaginario simbólico de la (nueva) utopía emancipadora y humanista de los derechos humanos (en la versión de Moyn) desde su cenit a su crisis, pasando por sus estridentes fracasos y, desde hace relativamente poco, a la ausencia de consensos. Todo ello en un plazo históricamente breve.

Con todo y sus paradojas, sus antinomias y su situación de crisis, los propios derechos humanos nos presentan, pese a todo, un punto de partida plausible, tanto en un sentido ético como de índole teórica, para que una indagación crítica de su discurso y sus prácticas dominantes y/o hegemónicas resulte apta para ofrecer ideas y tesis dotadas de fuerza heurística. Si esas ideas se conforman como argumentativamente sólidas, entonces, se podrán contar con elementos suficientes para vislumbrar horizontes de reactualización y re-legitimación del movimiento de los derechos humanos como emancipador y movilizador de nuestro momento histórico.

4. Una de las consecuencias, acaso de las más notables, de la tesis de Samuel Moyn relativa a la radical novedad de la configuración de los derechos humanos como un movimiento social -intelectual, moral y práctico-, en virtud de su potencial utópico, consiste en el revolucionamiento respecto del modo de lectura de la historia. La revisión de los antecedentes, precedentes y líneas evolutivas del movimiento, mismas que el discurso tradicional dominante ha realizado a partir de la publicación de la *Declaración Universal* en 1948, podrían ser acometidas bajo una óptica diferente.

El auge reciente de los derechos humanos, en tanto discurso de validez moral con alcances pretendidamente universales, sólo encontrará su genuino sentido contemporáneo si se abandona el intento de justificarlo a partir de una especie de origen mitológico de raíces ancestrales. Para Moyn, resulta anacrónico, como hacen las corrientes dominantes del discurso tradicional de los derechos humanos, trasladar al siglo XVIII las características de su concepto moderno. Buscar las raíces y las fuentes de los derechos humanos en las doctrinas de la Ilustración o, incluso, en los comienzos del mundo de la posguerra, no digamos en la antigua Grecia, en Roma o el medioevo, todo ello sería –en su opinión– un serio error metodológico y teórico, en suma, una simpleza intelectual y política.¹⁷

Una perspectiva de intencionalidad crítica debiera abandonar esa actitud celebratoria sobre la emergencia y el desarrollo progresivo de los derechos humanos y dejar de lado los ejercicios reiterativos de re-interpretación entusiasta respecto de una ruta prediseñada, el final de un camino triunfante a pesar de ser tortuoso. La mayor parte de los historiadores y teóricos de los derechos humanos se aproximan a su “objeto” (su objetivo, su realización) en lugar de a su “novedad” histórica, social, política y cultural. Se busca desentrañar en los derechos humanos una especie de causal básica, como una verdad salvadora, verdad descubierta más que producida en la historia, como si se tratara de un sentido de progreso moral con dotes explicativas, al modo de las filosofías de la historia previas a la crítica moderna anti-metafísica. De algún modo, se asiste a una mitologización de los derechos humanos, un acercamiento a ellos de tipo cuasi-religioso.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, págs. 5-10.

¹⁸ Un buen ejemplo de este entendimiento de los derechos humanos como una suerte de causa mesiánica, dotada de verdades salvíficas, desde la cual se puede interpretar cualquier avance en la convivencia internacional o en la vida de las sociedades como anticipado en la doctrina, es el de Michel Ignatieff. Él ve los derechos humanos como un viejo ideal que, finalmente, ya se ha actualizado y que logra dar respuesta al paradigma de la inhumanidad, cristalizado en el Holocausto. Esta lectura, remitida al mito fundador de 1948, es reiterada una y otra vez, tanto o más que la interpretación que remite a los tiempos ancestrales donde los derechos humanos surgieron implícitos en la gran revolución cultural de Atenas y otras ciudades griegas, del siglo IV a.e.c, a la par que la historia, la tragedia y la filosofía. *Vid.* ARIAS, Alán y SÁNCHEZ, Úrsula, “Los

Creer en una historia progresiva de los derechos humanos, sus cristalizaciones en normatividades positivizadas como su ideal, la certeza en su avance irrefrenable hacia una internacionalización del derecho y el triunfo final del proyecto valorativo del humanismo, impide una lectura seria, laica y no metafísica. En rigor, se trata de ideas que pueden ser leídas, cuando mucho, como meros antecedentes y preliminares de su composición actual.

Las reconstrucciones habituales de la “génesis” de los derechos humanos, aunque incorporen autores y temáticas críticas y hagan extenso el arco temporal de su revisión hasta la época actual,¹⁹ padecen una suerte de ideologización en sus estudios, propia de la -por todos tan temida- falacia historicista. Desde el hoy se reconstruye el pasado, se le otorga una teleología, de manera que los derechos humanos no serían más que la realización de una trayectoria dotada de sentido (una filosofía de la historia metafísica al modo de las de Hegel o Marx). Es por eso que aquí, sin renunciar al recorrido histórico, se hará énfasis en la lectura de los autores y episodios más críticos y apuntaremos a los riesgos de ideologización presentes en las versiones doctrinarias dominantes.

Tal perspectiva dominante y académicamente abusiva que se reitera *ad nauseam*, impide ver que los derechos humanos, en lo que se puede denominar su historia inicial, dejaron huecos y problemas no resueltos para el futuro. El camino del pensamiento y de la acción humanista está lejos de estar pavimentado hacia su realización.

“Cada escritor crea sus propios precursores”, recuerda Moyn.²⁰ De tal manera que si el pasado es leído como inevitable preparación de un sorpresivo hecho recientemente acaecido, la lectura y la reflexión que la acompaña distorsiona los dos momentos. Para la doctrina dominante, el pasado de los

derechos humanos como política e idolatría”, *Revista Derechos Humanos México*, núm. 9, vol. 3, CNDH., México, 2008, págs.187-202.

¹⁹ Por ejemplo la documentada obra de Micheline Ishay, *Vid.* Nota 4.

²⁰ *Vid.* MOYN, Samuel, *op. cit.*, págs. 11 y sigs. Ahí, Moyn recuerda la frase de Borges refiriéndose a Kafka.

derechos humanos es visto como si simplemente fuera el futuro esperando suceder, con lo que la sorpresiva irrupción de los derechos humanos y su configuración como un movimiento social y cultural internacional es vista como menos sorprendente de lo que en realidad es; con ello, su dimensión teórica y su especificidad política se diluyen y se escapan como agua entre las manos.

La legitimidad propiamente dicha del discurso de los derechos humanos tendría una génesis sumamente reciente, a lo sumo de no más de cincuenta años. Su profundidad y potencia radicarían en su novedad y no en sus antecedentes. La verdadera búsqueda de su significado contemporáneo no estaría en el pasado, cercano o remoto, sino en su especificidad contemporánea, plenamente actual, en las bondades y el rigor de su discurso y en su correspondencia y/o articulación crítica con las condiciones del presente globalizado del mundo.

Los derechos humanos tendrían que ser vistos, observados y estudiados tan sólo como una ideología más, no ser idealizados como condición para confirmar el ascenso imparabile de sus valores (o los “nuestros” transmutados en los de la doctrina victoriosa). Hay que poner el acento en sus elecciones equívocas, sus accidentes dramáticos, sus costosos errores. El aprendizaje sería mucho mayor si hiciéramos una lectura a contrapelo (tal y como gustaba a Walter Benjamin) del desarrollo teórico que se le adjudica a los derechos humanos. Hay mucha riqueza teórica si nos detenemos en los puntos de ruptura interpretativa en la filosofía griega, en las tradiciones judías, la cristiana-medieval, en los primeros filósofos modernos, en los pensadores revolucionarios democráticos o en los abolicionistas, en los feminismos iniciales, los teóricos internacionalistas y los del anti-segregacionismo.

Los derechos humanos han de ser estudiados y analizados como una causa humana, un movimiento humanista entre muchos otros, uno más, reciente, más que como un camino intelectual y moral de largo aliento, inevitable en su avance progresista, moralmente autoevidente. Resulta pertinente y hasta

necesaria, entonces, una nueva aproximación para desentrañar la genealogía de este, tan próximo, programa de densidad utópica. Tratar de comprender su génesis, tan cercana e imbricada con el ámbito cultural propio de la crisis de las utopías modernas (emancipadoras, libertarias e igualitarias) y el fin de las ideologías, puede revelar no sólo sus orígenes histórico-sociales sino –sobre todo- su radical condición contemporánea, su emergencia ante el declive y el descrédito de otras utopías emancipatorias.

5. En este texto, comprometido con un crítica inmanente (parasitaria) sobre el discurso dominante de los derechos humanos, pero –asimismo- no indiferente a las convenciones de la tradición académica, no debiera soslayarse el rehacer –si bien selectiva y episódicamente- el recorrido histórico tradicional doctrinario de los antecedentes filosóficos y de los instrumentos jurídico políticos canónicos, al uso de las perspectivas hegemónicas. No obstante, en ellos se ensayará una lectura “a contrapelo” y con especial interés en los grandes críticos clásicos de los derechos del hombre, toda vez que sus principales ideas críticas reverberan todavía con gran fuerza en el debate contemporáneo de los derechos humanos.

En ese mismo sentido, de adscripción a las reglas del modo de la exposición (diferentes a las de modo de investigación), en el siguiente Preliminar, se realizará un ensayo descriptivo del modo de existencia (de ser) de los derechos humanos, un ejercicio fenomenológico, que busca situar lo esencial en la existencia social,²¹ según la prescripción de Husserl. Indagar acerca de los modos de existencia de los derechos humanos, esto es, los rasgos y modos de comportamiento que les otorgan carácter o identidad, su *ethos*. Una descripción de su estructura, entendida como el conjunto de elementos, observados sincrónicamente, que los constituyen como tales.

²¹ HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Vid. Introducción, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008, págs. 47-49.

PRELIMINAR 2: Modos de existencia de los derechos humanos. Su carácter político.

6. Los derechos humanos son ciertamente derechos aunque son más humanos que derechos, esto es, son primordialmente humanos. Valga esta obvia afirmación, rememoración casi olvidada y borrada por el discurso dominante de los derechos humanos y sus modalidades hegemónicas, juricistas en la forma y naturalistas en filosofía. Se trata, ciertamente, de un modo de abordar los derechos humanos poco frecuente y un tanto incómodo en las reflexiones al uso acerca de ellos. Con este enfoque se pretende acentuar el hecho de que, si bien ha habido importantes intervenciones críticas en el trayecto histórico de los derechos humanos y su discurso, no ha habido una reconsideración suficientemente significativa de ese proyecto humanístico bajo explícitas premisas críticas y, mucho menos, que se haya articulado con los presupuestos teóricos de una concepción radicalmente diferente y/o contrapuesta a las tradiciones cristiano-liberales de los derechos humanos (al menos de 1948 a la fecha).

Conviene, en consecuencia, aunque sea someramente, una primera aproximación fenomenológica (tentativa) a los derechos humanos en tanto que objeto de estudio de las ciencias humanas, históricas y/o sociales (y del derecho en tanto que una disciplina más de ese conjunto de saberes). Resulta necesario señalar la pertinencia de un análisis previo (genético) a su conformación como movimiento social, una indagación respecto de sus premisas estructurales. ¿Qué son? ¿De qué están hechos? ¿Cómo se generan y construyen? ¿Cuál es su estructura? ¿Cómo están configurados? ¿Cuál es su finalidad?

Preguntas, todas ellas, propias de una interrogación crítica (Kant) relativa a sus condiciones de posibilidad, o si se quiere, respecto de sus existenciales y/o sus condiciones de existencia (Heidegger-Sartre). Se trata de una reflexión preliminar, marcando concomitantemente los límites de la perspectiva del conocimiento, así como los del objeto de estudio. Revisión de los antecedentes

básicos (preliminares por excelencia), de las condiciones ontológicas de su configuración como movimiento social, ese carácter esencial y su situación de existir, cómo es que ese conjunto de elementos de su estructura se configuran y funcionan en determinadas condiciones social e históricamente determinadas.

Antes de ser, de convertirse en derechos propiamente dichos, previamente a devenir libertades y espacios liberados y regulados positivamente, fueron, han sido, son y habrán de ser, ante todo, acciones humanas. Prácticas individuales y/o colectivas. Practicidades dotadas siempre de intencionalidad y, al mismo tiempo, prácticas con sus propios e inherentes momentos teóricos (más o menos desarrollados discursivamente, más o menos conscientes, a final de cuentas, siempre relatos con diversas modalidades).

Una breve indagación fenomenológica respecto de los derechos humanos remite en su inmediatez a un modo de existencia práctico-teórico. Se tienen que buscar, como siempre, “las palabras del comienzo, palabras capaces de nombrar lo que constituye el milagro del cuerpo humano”²², su animación inexplicable, su movimiento físico pero, de algún modo, inspirado, como orientado a alguna finalidad, aún si inconsciente y/o encubierta. Análisis de esa materialidad que sirve de vehículo a las acciones de los hombres y las mujeres, comportamientos portadores de intencionalidad, intenciones sumisas o libres, a saber. Esa animación intencional, un tanto inexplicable, ocurre tan pronto como entabla su mudo diálogo con los otros, con el mundo y consigo mismo. No puede dejar de estremecer la intuición y/o la conciencia de la fragilidad de ese milagro.

Importa reivindicar que este punto de arranque de la investigación acerca del modo de ser existencial de los derechos humanos, es también (o debiera ser) su punto de arraigo. Es preciso que la investigación teórica, que el pensamiento de pretensión científica que compete al conjunto de las ciencias sociales (el derecho incluido) para comprender y explicar lo que son los derechos humanos,

²² MERLEAU-PONTY, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid, 2013, págs. 17 y sigs.

asuma que no se trata de una reflexión sobre un objeto en general, puesto ahí para ser estudiado, ya dado, como si fuera un existente cuya finalidad es ser analizado²³.

Conviene, entonces, resituar a los derechos humanos en un “hay” previo, en el sitio que le corresponde, sobre el suelo del mundo sensible y del mundo abierto, tal y como son en nuestra vida, para los cuerpos que se mueven e intentan una y otra cosa, cuerpos materiales, animados e inspirados por alguna idea o estímulo espiritual (como cuando una víctima yaciente levanta su cuerpo maltrecho y logra transitar de la queja a la protesta bajo el impulso de quién sabe qué quimera), cuerpos y almas que son los centinelas que se mantienen siempre silenciosamente por debajo de las palabras y los actos.

Este resituar fenomenológico, resituar las esencias en la existencia social, reclama de la premisa filosófico-antropológica que sostiene que los hombres y las mujeres alcanzan a ser genuinamente humanos sólo con los otros y entre los otros, con y entre esos otros, hombres y mujeres. Que, en consecuencia, la autoconciencia del sujeto que significa con y mediante palabras a las cosas, a los otros y a sí mismo (al decirse en soliloquio palabras a uno mismo), se constituye sólo en virtud de una relación con el otro. Que junto con el cuerpo del sujeto, del actor social, del agente activo que defiende y promueve los derechos humanos se despierten los cuerpos asociados, los otros que no solamente congéneres (al modo de la zoología) sino, como describe Merleau-Ponty, los otros que acechan y son acechados.

Lejos de las consideraciones esencialistas que afirman una condición o naturaleza humana de pretensión universal, pareciera una constante corpóreamente situada, irreversible, un sujeto (activo y no sujetado) de elecciones libres y autónomas y de creación de significados a través de acciones individuales

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, Editorial Planeta, Barcelona, 1985, págs.119-122.

y colectivas en un espacio y un momentos dados (resignificación del mundo, según Butler)²⁴. En esta historicidad primordial, es que el pensamiento, tan ligero, aprenderá a adquirir pesantez gravitando sobre las cosas mismas, entre los otros y consigo mismo, será o volverá a ser pensamiento teórico en un universo desprovisto de valores previamente asignados y sin posibilidad de criterios morales apriorísticos de validez universal.

La socialización de la realidad descansa en el actuar de los sujetos, en la acción social de los individuos y la sociedad como un actuar en comunidad (relacional), decantado y ordenado acorde a los distintos tipos de comportamiento que definen el núcleo embrionario de la acción o de la práctica dotada y dadora de sentido social. Ese es “el hilo escondido de la racionalización social”²⁵ El sentido social como el sentido mentado (mentalizado y/o pensado) por la intencionalidad inherente a la práctica y también resultado de su intencionalidad estratégica, el sentido derivado de la acción social.

Los derechos humanos como prácticas sociales aptos para emplazar e instituir hechos sociales, acontecimientos en la historia. Acciones humanas con la potencia suficiente para intervenir en las condiciones prevalecientes, capaces de generar nuevas situaciones precipitadas por actos que modifican la correlación de fuerzas pre-existente. Los derechos humanos observados en tanto que acciones humanas que alteran, en algún sentido, el orden prevaleciente de las cosas, que subvierten el ámbito dominante de la política vigente, que promueven el cambio o perseveran en la permanencia del statu quo.

En el camino de llegar a ser derechos positivizados, los derechos humanos contienen e implican una multiplicidad de prácticas humanas, de acciones y también de discurso. En principio y muy probablemente en cada comienzo

²⁴ Cfr. BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2001. Vid Prólogo de 1999, págs. 27-32.

²⁵ MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, págs. 133-137.

individual y singularísimo de esos episodios de vida e historia (procesos casuísticos históricamente especificados), tales comportamientos teórico-prácticos, esos cursos de acción y sus dichos de lenguaje, esos comportamientos con sus respectivos discursos (curso de lo real-discurso de la teoría), han de ser y han sido acciones de rechazo, de inconformidad e incomodidad, gestos y actos de indignación frente al abuso de poder; más conceptualmente dicho, prácticas de resistencia ante el abuso de poder.

Pero esas resistencias son, han sido y serán muy probablemente, pronta o retardadamente prácticas emancipatorias. Se trata de instantáneas y sutiles – aunque decisivas- transiciones de la resistencia a la emancipación. Luchas de resistencia al abuso de poder que pueden convertirse, a veces casi de inmediato o paciente y acumulativamente, en el horizonte de una emancipación, una opresión disminuida o eliminada. Instauración y/o rescate de espacios de libertad, ámbitos emancipados, liberados, asegurados y consolidados por una específica correlación de fuerzas, espacios libres de esos abusos de poder que han sido resistidos y de esas opresiones autoritarias presentes en todos los espacios de la vida social y en todas las formas históricas (del padre, del patriarca, del jefe, del rey, del Papa, del Estado; aunque también del capataz, el maestro, el cura, el marido, el jefe de oficina, el dueño del negocio...).

Esos espacios ganados de libertad pueden –y así ha sido a menudo en la historia- procesarse todavía con mayor complejidad, sofisticar sus discursos y relatos; apostar por una regulación normativa de esos territorios, antes espacios de opresión y ahora liberados. Normalización de esos ámbitos ganados por las luchas colectivas e individuales. Prácticas regulatorias que se reelaboran normativamente y cristalizan en derechos de uso y en costumbres, mismas que, a su vez, han podido derivar en instituciones (condensación de relaciones) y, también, de derechos positivizados.

Los derechos humanos son derechos y llegan a serlo en virtud de que contienen en su formulación jurídica esa sustancia práctica, esa esencia formalizada de luchas de resistencia y emancipación, también de prácticas de regulación cristalizadas normativamente. Los derechos humanos son derechos, pero lo son toda vez que su densidad práctica es consustancial a las acciones humanas constituyentes de los procesos y los fenómenos sociales. Esa practicidad multidimensional dotada de intencionalidades resistentes, emancipatorias y regulatorias, orientada a la conquista de reconocimiento, así como de sus correspondientes momentos teóricos y discursivos conforman las condiciones de posibilidad necesarias, su momento preliminar dotado de finalidad instituyente (los existenciaros de su existencia) como movimiento social y como conjunto de agregaciones normativas positivizadas, de producción práctico material de significados específicos y singulares que conocemos como derechos humanos.

Los acontecimientos históricos y sociales instituidos por esos procesos de lucha, verdaderos momentos de fusión, exitosos y victoriosos o fallidos y derrotados, se realizan a lo largo de la historia. En determinadas condiciones políticas, sociales y culturales se instituyen, normalizan e institucionalizan, se serializan, bajo una correlación de fuerzas políticas específicas en cada caso.

Al decir que los derechos humanos son derechos pero que –en rigor- son más humanos que derechos; se dice que son formalmente jurídicos pero hechos, creados, constituidos e instituidos de materia práctica dotada de intencionalidad. En esa constelación práctica y conceptual propia del movimiento de los derechos humanos, la intencionalidad estratégica de la acción, la pulsión o lucha por el reconocimiento, es el *telos* inherente que se expresa en los diversos modos de sus prácticas específicas. Es así que, detrás de ese cosmos de significaciones, acontecimientos y empoderamientos casuísticos y de la tendencia que animan y orientan, radica esa finalidad propia del resistir e instituir acontecimientos y de

normalizar las libertades ganadas, finalidad subyacente que no es otra que la de la exigencia profunda del reclamo inmemorial de reconocimiento.

7. Si el *ethos* de los derechos humanos, esto es, la matriz de conductas, ideas y valores que le imprime carácter e identidad a este movimiento, es generado por los individuos y su práctica; si los derechos humanos no pertenecen a los individuos (en el sentido naturalista de derechos dados por el sólo hecho de ser humanos), sino que los construyen a sí mismos y los hacen personas, vía el reconocimiento de sí por los otros –entonces- los derechos humanos en su materialidad práctica, como conjunto multidimensional de prácticas, constituyen y contienen una dimensión ontológica (condiciones de existencia) del ser social.

Estamos ante la construcción de un nosotros colectivo y del propio yo, al generar redes de inter-relaciones de reconocimiento en los ámbitos más decisivos para los seres humanos, el del afecto, el de los derechos y las obligaciones y el de el aprecio y respeto de su propio colectivo o comunidad.

Desde ese nivel de análisis, los derechos humanos son una matriz básica de la interacción humana (otras serían las del ámbito del trabajo y el conocimiento) cuya finalidad o *telos* propio, específico, sería la del reconocimiento, con todas las consecuencias e implicaciones que conllevan para la interacción social y el significado mismo de lo social en sus correspondientes especificaciones históricas concretas. Ese aspecto esencial y sus elementos constitutivos del modo de existencia de los derechos humanos, tienen características perceptibles en su abstracción, como elementos trans-históricos, son susceptibles de ser captados sólo desde una perspectiva sincrónica, ideal, fuera del curso histórico (como estructura); cuando ese conjunto de elementos se organiza, cuando se conforma históricamente, desde una perspectiva diacrónica, conforma una peculiar forma social especificada históricamente (configuración). Se puede decir que sus rasgos esenciales, estructurales, se sitúan en el orden de las cosas, se acomodan

funcionalmente, adoptando una configuración en la existencia social concreta e históricamente determinada.

Ese es el espacio concreto, histórico, en el que existen los derechos humanos, en los que se ha configurado como movimiento social. Ciertamente, ni siquiera en su configuración contemporánea última, como un movimiento internacional de un proyecto humanista, dotado de una agencia²⁶ global, los derechos humanos pueden de manera nítida adscribirse como un movimiento social tradicional, tampoco se corresponde con los “nuevos movimientos sociales” y, sin embargo, pese a su heterodoxia, no hay modo mejor de percibir su configuración históricamente especificada que como un movimiento colectivo de arraigo y proyección social.

Resulta una desafiante paradoja para las ciencias sociales (y para el discurso crítico de los derechos humanos) comprender adecuadamente ese abigarrado y heterogéneo conjunto, pese a todo, relativamente unitario y dotado de suficientes consensos y rasgos comunes que denominamos derechos humanos o movimiento de derechos humanos. Se trata un colectivo, una suerte de comunidad (de hecho a menudo se habla de una comunidad de los derechos humanos). Un imaginario que simboliza el apego a una comunidad o a un colectivo de personas, de todos los países, instancias y niveles sociales, con visiones y versiones de los derechos humanos muy disímiles y que puede ser caracterizado, como lo que algunos teóricos avezados²⁷ denominan una comunidad imaginada.

²⁶ Se entiende Agencia (*Agency*) de los derechos humanos al conjunto institucional de agentes de promoción y defensa de los derechos humanos, lo que incluye a los derechos positivizados propios del derecho internacional de los derechos humanos (Declaraciones, Acuerdos, Tratados, Convenios, Cartas, Capítulos constitucionales, etc.), organismos internacionales y nacionales abocados a su defensa y promoción, agencias multinacionales, conjuntos de ONG internacionales y locales, movimientos particulares, activistas, dirigentes e intelectuales orgánicos del movimiento, sectores activos de la opinión pública locales y globales y demás “agentes”.

²⁷ ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas*, FCE., Buenos Aires, 1993. Vid. también, MAFFESOLI, Michel, *El ritmo de la vida*, Siglo veintiuno editores, México, 2012.

La actual configuración de los derechos humanos sería, entonces, entendida como un movimiento en el sentido de las contemporáneas comunidades imaginadas que pululan como actores políticos y sociales en las sociedades globalizadas, tanto las centrales como las periféricas del capitalismo en sus formas vigentes. Neil Stammers, asume a los derechos humanos como un tipo peculiar de movimiento social²⁸. En su análisis de las interacciones de los derechos humanos con el conjunto de otros movimientos, que reivindican, se amparan o realizan un uso estratégico o táctico de los derechos humanos, Stammers lo caracteriza como un potencial movimiento de movimientos.

Esta discusión, decisiva para la caracterización de los derechos humanos en su configuración contemporánea (muy reciente, como se ha dicho), no es una que pueda resolverse remitiéndose solamente al tradicional universo discursivo de las teorías dominantes de su doctrina. Se hace necesario el rodeo transdisciplinario para tener elementos teóricos suficientes para un abordaje competente. La cuestión de los movimientos sociales, asumida con talante teórico-conceptual y no sólo mediante descripciones del material empírico sociológico. El discurso de la teoría política contemporánea y sus debates recientes, pueden iluminar nuestra problemática respecto del carácter político de los derechos humanos y su materialización como movimiento. Así es que resulta conveniente y pertinente el rodeo.

8. La marca de la teoría política actual está signada por la crisis de la filosofía racionalista. Inicialmente, esta crisis puede articularse con el debilitamiento de los principios trascendentales de certeza propios del pensamiento ilustrado, lo que deriva en la imposibilidad de fundamentar o fundar el orden político (la vieja temática hobbesiana) sobre una base racional de verdades axiomáticas. De ese modo, el orden político no sería más que un resultado contingente, determinado por las condiciones socio-históricas particulares. La filosofía, en consecuencia, habría extraviado su objeto teórico.

²⁸ STAMMERS, Neil, *Human Rights and Social Movements*, Pluto Press, New York, 2009.

El escenario del debate filosófico político contemporáneo se encontraría vacío de verdades trascendentales, situación de la que no escapa, por cierto, la filosofía de los derechos humanos, situación frente a la cual el juridicismo dominante ha prestado oídos sordos. Sin embargo, la discusión ha hecho de la debilidad virtud. Así, invirtiendo el razonamiento, ese vacío de ideas fundadoras y trascendentales, habría implicado, en rigor, una revalorización del pensamiento político. Si la política no puede sustentarse en principios externos a ella misma, es decir, extrapolíticos, entonces, resulta que su reflexión acerca de los asuntos humanos (la historia, la sociedad, la cultura, los derechos humanos, el Estado) es mucho más decisiva (esencial) que lo que el racionalismo moderno había podido pensar.

El pensamiento político, lejos de enfrentarse a una crisis de disolución por adolecer de fundamentos trascendentales (Razón, Cogito, Espíritu Absoluto, Mano invisible, Proletariado), se redescubre como una reflexión dotada de una centralidad que deja atrás los confinamientos disciplinarios a los que estaba sometida. Tal es la idea germinal de la teoría política posfundacional, heredera crítica del pensamiento posmoderno, con su pléyade de pensadores posestructuralistas fuerte y explícitamente influidos por el pensamiento de Heidegger (no los discípulos directos Arendt o Marcuse, por ejemplo).

Las características de la teoría política posfundacional es “la diferencia política” (derivación de la noción heideggeriana de diferencia ontológica) entre, por un lado, “la política” (*die Politik, la politique*), en un sentido óntico, y, por otro lado, “lo político” (*das Politische, le politique*).²⁹ La política remite a un determinado espacio de lo social, en tanto, lo político apunta con la institución de lo social en cuanto tal. Tal institución (ese instituir) sería política, precisamente por no tener ningún fundamento extrapolítico trascendental, con lo que queda sujeta a lo contingente y a la imposibilidad de cierre (a su plena realización).

²⁹ MARCHART, Oliver, *op. cit.*, págs. 13-15.

De esa manera, sostiene Marchart, la teoría política posfundacional parte de la base de la inexistencia de fundamentos últimos sobre los cuales fundamentar lo social; de ese modo, cualquier fundamento posible es producto de decisiones singulares, contingentes y contradictorias, esto es, de decisiones políticas. No obstante, puesto que tal fundamento es necesario para la existencia de lo social, el fundamento no puede ser eliminado. El posfundacionalismo no busca negar la existencia de fundamentos (como haría el anti-fundacionalismo), sino poner en evidencia la contingencia de los fundamentos, la historicidad y la particularidad que los atraviesa. Lo cual adquiere validez para los derechos humanos en su configuración contemporánea y se articula adecuadamente con el sentido de la crítica actual a la versión naturalista de la doctrina.

La diferencia entre lo político y la política resulta de lo determinante de dar cuenta de esta paradoja (una división interna de la política), entre, de un lado, aquel espacio de lo social encargado de los asuntos políticos y, de otro lado, la no fundamentabilidad última de lo social que necesita de intervenciones políticas para constituirse como tal. El denominador común entre el conjunto de los pensadores del posfundacionalismo, consiste en la articulación entre lo político y la ausencia de un fundamento último. A diferencia de Heidegger, referente de esta corriente de pensamiento, esta lectura de izquierda,³⁰ se rehusa a extraer conclusiones conservadoras y/o cínicas de la caída del fundamento único (los ya mencionados Nancy, Lefort, Badiou y Laclau) y buscan radicalizar las potencialidades de la acción política, reivindicando una idea fuerte del acontecimiento y estableciendo (con diferentes versiones y acentos) la tensión entre lo político instituyente (lo político) y la política en sentido instituido (la política).

³⁰ *Ibid.*, págs. 87-202, Capítulos IV, V, VI y VII. Para un conocimiento directo de los autores estudiados por Marchart y aquí mencionados, *Vid.* NANCY, Jean Luc, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996; LEFORT, Claude, *Democracy and Political Theory*, Columbia University Press, New York, 1998; BADIOU, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1999; y, LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

Uno de los conceptos dominantes de esta reflexión es el de acontecimiento, de importancia central, toda vez que el acontecimiento es lo que no puede ser predicho y narrado dentro de la situación, es decir, en el orden de cosas establecido. El acontecimiento no es otra cosa que el vacío en la situación, algo que la subvierte porque no puede ser representado dentro de la misma; sólo puede ser nominado como aquello que no tiene lugar y sostener ese vacío (no en llenarlo, no en otorgarle un lugar dentro de la situación).

El momento político, instaurador de acontecimientos, nunca puede darse en forma pura pues siempre está contaminado por el orden de las cosas establecido. Así, la diferencia entre lo político y lo social, lo instituyente y lo instituido (entre sedimentación y reactivación), nunca es total, sino que siempre está atravesada por un mutuo condicionamiento. Lo político proviene siempre de una falla interna de lo social, nunca completamente cerrado en su institucionalización de prácticas repetitivas, en serie y que, por tanto, requiere de intentos constantes y permanentes de dominio y hegemonía. Lo político instituyente no opera y es producto de un vacío absoluto o de la radical apertura del ser (no es un instituyente fundador pleno o absoluto), sino de una dislocación del statu quo, que al romper con la lógica de dicho orden, introduce el conflicto, el antagonismo y la contingencia. Es, pues, por la vía del antagonismo que se constituyen las identidades sociales (conflictividad antagónica por el reconocimiento como finalidad o *telos*), si bien, inevitablemente, esa naturaleza antagónica, esa pulsión conflictiva (resistente y emancipatoria) sea domesticada, normalizada y regulada (institucionalización desmovilizadora).

En lo que respecta a lo dicho aquí sobre las acciones de resistencia y emancipación de los derechos humanos (y de su carácter político-instituyente), resulta palmario que el quiebre de la situación, la modificación de las correlaciones de fuerza políticas del statu quo, precipitan acontecimientos que instauran regiones liberadas, emancipadas, resultado de las prácticas emancipatorias (su pulsión emancipadora) que caracterizan la identidad de los derechos humanos.

Cuando esas regiones liberadas se normalizan, al ser nombradas como tales, al ser reguladas de acuerdo a la nueva correlación de fuerzas (vocación regulativa), los campos de fuerza se institucionalizan (se legalizan), la fusión práctica se serializa; y, con ello, lo político comienza a ser neutralizado, colonizado y sublimado.

Lo político instituye a lo social, las prácticas de resistencia y emancipación instituyen espacios de libertades que son regulativamente transformados en derechos positivizados; ese sustrato y/o carácter político de los derechos humanos se manifiesta sólo en los momentos de fusión, de reactivación, cuando las fallas y las dislocaciones estructurales de lo social, conmueven a las identidades sociales (reubican y/o elevan moralmente los planos del reconocimiento) establecidas o sedimentadas en una determinada correlación de fuerzas establecida y reactivan el conflicto y el carácter antagónico-político de la resistencia y la lucha por libertades propio de los derechos humanos.

PRELIMINAR 3: La lucha por el reconocimiento y el carácter político de los derechos humanos.

9. Ahora bien, luego de este ejercicio filosófico, del rodeo del apuntalamiento fenomenológico del *ethos* práctico de los derechos humanos y de la indicación de su *telos* de reconocimiento, conviene retomar el hilo de la tesis inicial del argumento. En este trabajo, en el punto de partida de la exposición, se ha adoptado la radical tesis de Moyn respecto de la génesis muy reciente de los derechos humanos tal y como se conciben, entienden y practican en la actualidad (Preliminar 1). Se ha reproducido el argumento según el cual tal protagonismo moral, político, jurídico y mediático obedece a la densidad utópica que logró ser configurada por los derechos humanos, apenas en la década de los 70 del siglo pasado, en buena medida por el declive y debilidad de otras utopías emancipatorias, principalmente la socialista y la comunista.

No obstante, pareciera que la provocadora propuesta de Samuel Moyn, si bien presenta un abundante material empírico (histórico, político e ideológico) para apuntalarla, adolece de una fundamentación teórica (social) con rango suficiente para efectivamente deconstruir la concepción optimista (hasta triunfalista) de las versiones dominantes de los derechos humanos y la lectura de su historia como dotada de un sentido progresivo inobjetable. Así, parece pertinente preguntar si existe una argumentación teórica, no meramente empírico-descriptiva, que fundamente esta radical novedad como lo específico del movimiento contemporáneo de los derechos humanos.

Antes que nada, para responder a esa pregunta conviene advertir el cambio de grado teórico, de abstracción y de fiabilidad de los argumentos cuando se transita de la teoría descriptiva con su necesaria carga empírica hacia el territorio propiamente conceptual de la teoría social y la filosofía. Hay que advertir, pese al pragmatismo imperante, que las modificaciones teóricas afectan a las consecuencias normativas, esto es, que los cambios en los conceptos centrales de la teoría comportan cambios graduales en las orientaciones normativas (de suyo valorativas y/o morales).

En la teoría de la sociedad, responsable de la teorización, y, en el ámbito de la filosofía política, responsable del complejo ético-normativo, se han producido importantes modificaciones a lo largo de las últimas décadas del siglo XX. Se trata de un periodo de cambios significativos coincidentes con los años de emergencia explosiva de los derechos humanos como movimiento social internacional, de acuerdo a la multicitada tesis de Moyn.

En ese sentido, se puede observar que durante la segunda mitad del siglo pasado, dos grandes constelaciones teórico filosóficas dominaron el territorio de la teoría y la filosofía político-sociales: la de orientación marxista (los marxismos más que el marxismo) en la mayor parte del continente europeo, y la constelación de matriz rawlsiana (liberal en política y una reformulación de gran aliento de las

ideas de Kant en el plano ético-normativo), en la cultura anglosajona. Ambas grandes tendencias contrapuestas son, sin embargo, coincidentes y responsables del carácter incuestionable de un criterio rector y conductor de una teoría normativa general del orden político y social.

Pese a sus significativas diferencias, podría decirse que había unanimidad en la necesidad de eliminar aquellas desigualdades sociales y/o económicas que no se pudieran justificar con argumentos razonables. Se estaba frente a un criterio de justicia como igualdad o como equidad, que variaba bastante en su construcción, sus modalidades teóricas y en sus indicadores de medición, así como en las normatividades y políticas públicas diseñadas y aplicadas para propugnarla, pero donde un criterio común, justiciero e igualitario o de equidad parecía firme e incontrovertible.

Pero en el periodo referido, a partir de los 70 del siglo pasado, esa idea fuerte de justicia acabó de ser relevada por otro criterio valorativo y normativo. El nuevo objetivo normativo ya no parecía ser la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o el menosprecio.³¹ Se pudo observar un cambio drástico en las categorías centrales: ya no la distribución equitativa o la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto. Nancy Fraser ha fraseado sin tacha esa transición, de la idea de la redistribución a la del reconocimiento.

Mientras que la noción de redistribución contiene una idea de justicia cuyo objetivo es la creación de igualdad social mediante la redistribución de bienes que garantizan la libertad, reconocimiento que define las condiciones para una sociedad justa a través del objetivo del reconocimiento de la dignidad o la integridad individual de sus miembros.

³¹ FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006, págs. 13-17.

De lo anterior se desprenden dos orientaciones normativas. Por un lado, un giro hacia la dignidad y/o el reconocimiento resultado del desencanto político derivado del triunfo del (neo)conservadurismo, por vía de la reducción y el recorte de los programas de bienestar, con la consecuencia de un decremento objetivo de la igualdad social. Por el otro lado, no se puede hablar sólo de desencanto, sino de un aumento de la sensibilidad moral, generado, en buena medida, por la conciencia de los movimientos sociales respecto del valor político de la experiencia del menosprecio social y/o cultural, constituyéndose como un elemento central del concepto de justicia.

En el debate contemporáneo, incluidas las discusiones actuales en el seno del movimiento de los derechos humanos, los argumentos del multiculturalismo o los ensayos de fundamentación teórica de los feminismos, la idea de obtener reconocimiento y/o respeto por las diferencias, se ha convertido en un punto de convergencia obligado de la reflexión social. A diferencia del concepto de respeto, de raigambre kantiana, con un significado unitario sistemáticamente argumentado, la idea de reconocimiento, de inequívoco origen hegeliano, se presenta como una noción anfibológica, dotada de muchos y controversiales significados. Axel Honneth³² distingue tres vertientes que contribuyen en la discusión acerca de los distintos modos de interpretación del reconocimiento.

De modo sucinto, se puede indicar que, de una parte, las discusiones orientadas a construir una fundamentación al feminismo, como el caso de Judith Butler³³, hacen uso de nociones como afecto, atención amorosa o la especificidad de las relaciones madre-hijo, que entran en juego y dirimen muchos de los elementos de argumentación respecto del reconocimiento. Por otra parte, Habermas³⁴, en el argumento sobre la condición ideal de habla, implica el respeto mutuo de la especificidad e igualdad de las personas como paradigma del

³² HONNETH, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz, Buenos Aires, 2010, págs. 15-16.

³³ BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, op. cit.

³⁴ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

comportamiento discursivo de los participantes en las argumentaciones de la deliberación racional. En tercer término, en el discurso multiculturalista (en sus versiones más comunitaristas), tanto Kymlicka³⁵ como Taylor³⁶, desarrollan una apreciación valorativa de los diferentes modos de vida, en un contexto político (estatal) de solidaridad social complementario a los modos de legitimación legal-racionales.

Como resultado de la novedosa reivindicación del reconocimiento de las diferencias impulsado por movimientos sociales de muy diversa índole (feministas, raciales, lingüísticos, religiosos, étnicos, culturales, de preferencia sexual y de modos de vida alternativos), el concepto de reconocimiento ha adquirido una incuestionable notoriedad en la reflexión social y filosófico-política. En este contexto de la discusión, resulta significativa la participación de Axel Honneth en ese debate, intervención con la que trata de modificar el contenido moral, normativo, del concepto de reconocimiento.

La noción de reconocimiento se ha convertido en un término clave, mismo que ha resultado fundamental para conceptualizar las discusiones relativas a la identidad y la diferencia. Con independencia de que se trate de reivindicaciones territoriales indígenas, el trabajo doméstico de las mujeres (asalariadas o no), el matrimonio entre personas del mismo sexo y su derecho de adopción, la disputa por el uso del velo de las mujeres islámicas (el hiyab o al-amira entre los más comunes en Occidente), la filosofía y la teoría políticas utilizan la idea de reconocimiento para desvelar las bases normativas de las reivindicaciones políticas.

En la teoría contemporánea de los derechos humanos la temática del reconocimiento comienza a ser parte indispensable del repertorio categorial. Ahora, sin embargo, la teorización del reconocimiento no sólo se ha asociado a

³⁵ KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.

³⁶ TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo. "La política del reconocimiento"*, FCE., México, 1993.

cuestiones de identidad cultural, a menudo relacionadas con grupos en condiciones de vulnerabilidad (como dicta la terminología políticamente correcta), sino que, cada vez con mayor frecuencia, se articula con la difícil y polémica problemática de la dignidad humana o con la idea de una vida humana digna.

La teoría social contemporánea considera al reconocimiento como “una categoría que condiciona la autonomía de los sujetos en el plano intersubjetivo, recoge muy bien los intereses morales de muchos conflictos contemporáneos”³⁷. Así, la vieja figura de la “lucha por el reconocimiento” de la fenomenología de Hegel, cobra relevancia toda vez que un capitalismo vorazmente globalizador acelera los contactos inter y transculturales, problematizando esquemas de interpretación, multiplicando los referentes valorativos y ofreciendo cauce político a las demandas de reivindicación de lo diferente y de exigencias identitarias.

Como contrapunto, la categoría de redistribución, tan importante para las luchas sociales del movimiento obrero (sobre todo en la era fordista) y las filosofías sociales de la época, el liberalismo igualitario de posguerra y los marxismos socializantes y estatistas, carece en la actualidad de un tratamiento adecuado. El paradigma de la justicia distributiva resultaba adecuado para el estudio de las reivindicaciones de los trabajadores y los campesinos, así como de los pobres en general.

En los Estados democráticos y sociales de bienestar, los *Welfare State* (Estados promotores del desarrollo en América Latina y “el tercer mundo”, nunca de bienestar) de base nacional y pretensiones de homogeneización, los conflictos ocurrían por recursos y las discusiones se focalizaban en el ámbito distributivo, apelando a normas universalistas. Durante todo ese periodo quedaron como marginales las discusiones en torno a la diferencia. Las reivindicaciones de la redistribución igualitaria eran el modelo de justicia imperante, y por ello, no se

³⁷ FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *op. cit.*, pág. 13.

entendían ni estudiaban las relaciones redistributivas en función del reconocimiento.

Sin embargo, en la actualidad el análisis de la relación o tránsito redistribución-reconocimiento resulta no sólo pertinente sino necesario y urgente. El punto de inflexión del 11-S y sus secuelas, histórico para la vida contemporánea y con consecuencias epistemológicas y conceptuales para el conjunto de las ciencias sociales, no digamos para los derechos humanos³⁸, reclama del estudio y la reflexión sobre las luchas de religión, género y nacionalidad tan estrecha y complejamente imbricadas, de modo que resulta imposible hacer a un lado el tema del reconocimiento. La sobrepolitización de estas vertientes de intenso conflicto (innegociables o no resolubles) y la espiral de violencia que suscitan, hacen prever que el tema del reconocimiento permanecerá en un primer plano por bastante tiempo.

Pero los problemas asociados a la redistribución están lejos de desaparecer. Con la globalización, las desigualdades económicas aumentan, la distribución de la riqueza es cada vez más asimétrica, las fuerzas políticas dominantes de orientación neoliberal debilitan las estructuras de gobierno que pudieran permitir cierta redistribución. La justicia distributiva no se resigna a ser un slogan olvidado. Los hechos contemporáneos obligan a mantener la atención política e intelectual tanto sobre la redistribución como en lo relativo al reconocimiento.

Por el lugar donde los derechos humanos están situados en la actualidad, en virtud del sentido profundo (su *telos*) que la lucha por el reconocimiento tiene para ellos y por la funcionalidad que tanto redistribución como reconocimiento juegan en la configuración de su agencia institucional (reconocimiento vinculado a los derechos civiles y políticos y redistribución ligada a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales [DESCA]), es que un discurso contemporáneo

³⁸ ARIAS, Alán y GÓMEZ, Luis (Coords.), *Una década de terrorismo, del 11-S a la muerte de Osama Bin Laden*, Ediciones Quinto Sol, México, 2012.

de los derechos humanos tiene en estos dos conceptos y en el estudio de sus interacciones, una asignatura (pendiente) y crucial.

La premisa subyacente de la teoría social y filosófica, así como del discurso de los derechos humanos, es que una comprensión suficiente de justicia debiera incorporar elementos proyectivos de las luchas redistributivas y por el reconocimiento, ya que que una visión economicista (marxistoiide) que reduzca el reconocimiento a un simple epifenómeno de la distribución es a todas luces insuficiente.

Honneth sostiene la idea de la supremacía del reconocimiento como la categoría moral fundamental y, consecuentemente, la de distribución como derivada. Interpreta el ideal del movimiento obrero (socialista-comunista) como una sub-variedad de la lucha por el reconocimiento.³⁹ En tanto, Fraser, propone un análisis dual y compartimentado de la distribución y el reconocimiento, las considera dos categorías co-fundamentales y mutuamente irreducibles de la justicia.⁴⁰

Para Fraser, las formas tradicionales de lucha y de políticas de redistribución ya no son funcionales en el contexto neoliberal, por lo que la ruta es abrir otro frente consistente en las reivindicaciones de reconocimiento. Ese camino hacia una comprensión amplia y suficiente de reconocimiento, dadas las múltiples potencialidades identitarias que le subyacen resulta vital. Los agentes y/o actores involucrados en las multidimensionales luchas de los movimientos contemporáneos, particularmente las luchas de grupos minoritarios del amplio abanico del multiculturalismo, destacadamente, el feminismo, tanto por su incidencia en planos privilegiados de la interacción humana y de la dialéctica entre formas de menosprecio y reconocimiento, como por su carácter de minoría simbólica.

³⁹ HONNETH, Axel y FRASER, Nancy, *op. cit.*, págs. 119-124.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

Honneth aduce que las luchas redistributivas implican de suyo reclamos de reconocimiento. Esto es así puesto que los criterios de distribución de bienes se determinan a partir del aprecio valorativo (mayor o menor) que la sociedad, en sus directrices político-económicas y culturales, otorga o niega a determinados grupos o a unos en detrimento de otros. Así, por ejemplo, en las reivindicaciones distributivas del movimiento obrero subyacen exigencias de reconocimiento, no sólo las proyectadas sobre los modos solidarios, comunitarios o productivos de la idiosincrasia de ciertos rasgos del modo de vida de los trabajadores⁴¹, sino también también las relativas al aprecio valorativo del todo social del que se trate respecto de la clase trabajadora, lo que va a determinar el criterio de redistribución efectiva de los bienes demandados.

El riesgo mayor del debate radica en que la categoría de reconocimiento quede restrictivamente entendida e interpretada como referida unilateralmente a una cuestión de reconocimiento, de identidad cultural. Honneth critica a Charles Taylor⁴², y por extensión a Fraser, por aceptar “el malentendido” del planteamiento tayloriano derivado de un corte histórico abstracto, esquemático y sin raíces materiales. La tesis de Taylor plantea que en las sociedades capitalistas actuales, las luchas por la igualdad jurídica han sido sustituidas por luchas de grupos sociales que exigen el reconocimiento de su diferencia, definida desde el punto de vista cultural. Se trata de un concepto estrecho de reconocimiento jurídico, señala Honneth, entendido en el sentido de una forma homogeneizadora de igualdad de trato.

La consecuencia es que, entonces, a las actuales luchas por reconocimiento se les niega de entrada todo componente jurídico, y de los conflictos jurídicos del pasado se elimina todo elemento cultural de política identitaria. Así, por ejemplo, el movimiento por los derechos civiles de los afro-

⁴¹ Son clásicas las descripciones de Engels sobre “el modo de vida” de la clase obrera, *Vid. ENGELS, Friederich, La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.

⁴² *Vid. TAYLOR, Charles, El multiculturalismo. “La política del reconocimiento”, op. cit.*

americanos en la década de los 60, si bien no era una lucha por el reconocimiento de su identidad cultural, pues reclamaban derechos civiles y políticos (centralmente el derecho al voto), esto es, una reivindicación primordialmente jurídica que, no obstante, conllevaba reclamos de reconocimiento cultural, lo mismo que exigencias de redistribución de bienes para la libertad, como bienes políticos, educativos y culturales, entre otros.

Para los derechos humanos, como se podrá ver más adelante (capítulo 9), la cuestión de la lucha por el reconocimiento es el corazón del movimiento a la par que constituye su elemento esencial, su *telos* específico. Complementariamente, el imperativo multicultural, donde la categoría de reconocimiento es central, constituye una interpelación contemporánea imposible de desoír. Así, la articulación de los derechos humanos con el reconocimiento se configura en un doble plano, por un lado, como una condición de su modo de existencia (un existenciario) y, por otro lado, como un imperativo ético y epistemológico para un discurso que se pretenda en consonancia con las condiciones contemporáneas. Subsidiariamente, ha servido en esta investigación para ofrecer a la tesis de Moyn, acerca de la radical novedad del movimiento de los derechos humanos como lo que le es específico, una argumentación teórico-sociológica.

La lucha por el reconocimiento viene a ser el corazón que palpita en las acciones y prácticas que históricamente se desarrollan al amparo de los derechos humanos, conforma la finalidad de su teleología como conjunto de prácticas humanas; acciones y prácticas de resistencia, emancipación y de regulación impelidas por el repudio al menosprecio y la indignidad. La lucha por el reconocimiento como la gramática para el entendimiento profundo del movimiento social y cultural de los derechos humanos.

Como se ha visto, la cuestión del reconocimiento es crucial para una teorización contemporánea y de pretensiones críticas de los derechos humanos. La centralidad del concepto de reconocimiento en el corpus teórico de los

derechos humanos incide en un doble plano. Primero, en el plano de los modos de existencia, la multiplicidad de prácticas multidimensionales que conforman la materialidad misma de los derechos humanos (digamos, su estructura), mismas que son prácticas de resistencia, emancipación y de regulación normativa e institucional (su *ethos*), están tensadas por una teleología cuya finalidad general es del reconocimiento recíproco, en sus diversos modos y niveles. Segundo, en el plano de su existencia histórica efectiva, la modalidad mediante la cual los elementos constitutivos de su estructura (trans-histórica), su *ethos* y su *telos*, se configuran históricamente (en su especificación histórica), los derechos humanos aparecen en la actualidad reciente como un movimiento social y cultural internacional (heterogéneo).

Más allá del sustrato filosófico y teórico desarrollado principalmente por la fenomenología, el existencialismo y la teoría crítica, que refieren al modo de existencia activo o práctico de los derechos humanos, su *ethos* identitario como práctica y discurso, rasgos y modos de comportamiento que conforman su carácter; vale la pena considerar lo que aporta la teoría política contemporánea posfundacional (la diferencia radical entre lo político y la política, la ausencia de un fundamento social fiable), para la explicación del modo de configuración reciente del movimiento de los derechos humanos en su forma actual, tal aporte aclara y deja establecido el carácter intrínsecamente político de los derechos humanos.

PRELIMINAR 4: El debate contemporáneo. Modelos teóricos de derechos humanos.

9. A continuación se presenta un esquema, resultado de una depuración abstracta de la discusión contemporánea y de los temas principales que se han incorporado al debate.⁴³ En el mismo, se pretende agrupar y ordenar las temáticas

⁴³ ARIAS, Alán, *Aproximaciones al debate teórico contemporáneo de los Derechos Humanos*, op. cit., Ahí se pueden ver los principales temas a debate y los principales argumentos puestos en juego.

de la discusión en diversas corrientes teóricas de los derechos humanos. El criterio de selección está ceñido a la producción teórica y académica contemporánea, en él se distinguen cuatro “escuelas” principales y se apunta una más, acaso, emergente.⁴⁴ El sentido metodológico de presentar esa matriz básica con tales “escuelas” es el de ofrecer una construcción ideal de los tipos de concepciones, características y creencias relativas a los derechos humanos.

Marie-Bénédicte Dembour,⁴⁵ es una autora más de quienes afirman que en la práctica no existe un consenso sobre lo que se entiende por derechos humanos. En ese sentido, cada una de las “escuelas” (típico ideales) presentan diferentes proposiciones acerca del campo conceptual de los mismos; resulta útil entender dónde, por qué y en qué medida existen acuerdos y desacuerdos entre las diferentes “escuelas” teóricas de los derechos humanos. Indicativamente, siguiendo a Dembour, estos modelos ideales de escuelas podrían denominarse del siguiente modo: naturalista (ortodoxia tradicional), deliberativa (nueva ortodoxia), protesta (de resistencia) y discursiva-contestataria (disidente, nihilista), y, eventualmente y por consolidarse, la escuela sentimentalista (no racionalista).

En la línea señalada de ofrecer un esquema que sirva para ilustrar el universo del debate contemporáneo de los derechos humanos, se propone, a continuación, una matriz con algunas tomas de posición teóricas y políticas de las diferentes escuelas respecto de temáticas estratégicas, claves para la adscripción y calificación de las posturas en los modelos teóricos de las escuelas indicadas.

Las variables de la matriz se refieren a cuestiones decisivas en la conceptualización y comprensión de los derechos humanos. Así, ubicaremos a las escuelas típico ideales de acuerdo a como establecen sus posiciones respecto de:

⁴⁴ DEMBOUR, Marie-Bénédicte, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, New York, 2006; DEMBOUR, Marie-Bénédicte, “What Are Human Rights? Four Schools of Thought”, *Human Rights Quarterly*, núm. 1, vol. 32, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2010.

⁴⁵ DEMBOUR, Marie-Bénédicte, “What Are Human Rights?” *Four Schools of Thought*, *op. cit.*, págs. 2-3.

(a) el concepto que tienen sobre los derechos humanos; (b) sus ideas acerca de en qué consisten los mismos; (c) cuál es su objetivo, esto es, quién o quiénes son sus destinatarios; (d) cómo es que se materializan o personifican; y (e) cuál es su fundamento; asimismo, (f) si se sostiene un sentido de realización de los derechos humanos; y, por último, (g) de qué modo enfrentan la cuestión de su universalidad.

a. Concepto. El modelo y/o tipo ideal de la escuela o tendencia naturalista concibe los derechos humanos como dados o inherentes a la persona; la deliberativa los explica como producto del acuerdo o socialmente consensados. La disidente afirma que son resultado de las luchas sociales y políticas. La contestataria, por su parte, señala que son solamente un hecho de lenguaje, meros discursos referidos a los derechos humanos. A su vez, la sentimentalista concibe a los derechos humanos como *sentidos* (sentimentalmente percibidos).

b. Consistencia. Para la escuela naturalista, los derechos humanos consisten categóricamente en *derechos*, probablemente negativos en su núcleo. Para el modelo deliberativo consisten en *principios*, en tanto que son resultado de una decisión democrática y de una justa adjudicación. La modalidad de protesta señala que consisten en *reclamos y aspiraciones*, toda vez que son exigencias de justicia. Para la discursiva consisten en lo que se “cree” acerca de ellos. Y, finalmente, para la sentimentalista los derechos humanos consisten en *intuiciones morales*, en virtud de que pertenecen a una comunidad moral.

c. Destinatario. También, es posible identificar a quiénes se destinan los derechos humanos. La escuela naturalista indica que los derechos humanos son para todo ser humano; La modalidad deliberativa establece que son para quienes participan en la política y forman parte de una comunidad político-jurídica. A su vez, el modo de protesta señala que son, antes que nada, para quienes sufren, para las víctimas: La discursiva, por

su parte, dice que deberían ser para las víctimas, pero que no es así, los derechos humanos no son para quienes sufren. En tanto, la concepción de orientación sentimentalista plantea que son para quienes la comunidad considere como humanos.

d. Forma material. Con respecto a cuál es la forma de su materialización, esto es, si los derechos humanos pueden ser contenidos en la ley, la escuela naturalista señala que esa es la meta a lograr. La tendencia deliberativa afirma que la ley es su forma típica, si no es que la única forma de existencia posible de los derechos humanos. La escuela de protesta señala que deberían adoptar la forma jurídica, pero que la ley constantemente traiciona la idea de los derechos humanos. Por su parte, la tendencia de tipo discursivo plantea que las leyes de derechos humanos existen pero nada significan y no encarnan nada sublime. Y, finalmente, la tendencia sentimentalista afirma que la forma jurídica de los derechos humanos existe aunque carece de relevancia, pues no educa sentimentalmente para su respeto.

e. Fundamento. De igual manera existe una fuerte divergencia, irresoluble, acerca de las ideas que fundamentan a los derechos humanos. La escuela naturalista señala que los derechos humanos se basan en la naturaleza, en un ser sobrenatural o en la razón. La modalidad deliberativa establece que el fundamento de los derechos humanos radica en un consenso, en el sentido de cómo las políticas deben ser ejecutadas. Por su parte, la de protesta insiste en la tradición de las luchas sociales. A su vez, la discursiva radica el fundamento de los derechos humanos en el lenguaje y sus formas. Por último, la sentimentalista apunta a las lealtades sentimentales, capaces de generar empatía y seguridad como el basamento de los derechos humanos.

f. Realización. Estrechamente vinculada a la idea anterior, también es evidente la diferencia respecto de que los derechos humanos sean o no realizables. La escuela naturalista apunta a que sí, a través del gozo individual y de buenas leyes sustantivas se puede lograr su realización. La modalidad deliberativa también afirma que sí, por medio de una organización política, acompañada de buenas leyes procedimentales. Por su parte, la de protesta señala tajantemente que no es plausible su realización, toda vez que requieren de una lucha perpetua, que, incluso, en determinadas condiciones los derechos humanos, en su forma jurídica, representarían un riesgo puesto que, a menudo, han sido una abyección deformada de su ideal. Por su parte, la modalidad discursiva también enfatiza que no, que su culminación es inalcanzable. Finalmente, la de orientación sentimentalista señala que sí es posible alcanzar el ideal de los derechos humanos, en la medida de que exista un progreso sentimental y una solidaridad extensa.

g. Universalidad. Respecto a la idea de universalidad de los derechos humanos, las “escuelas” teóricas también presentan diferencias. La escuela naturalista considera que definitivamente los derechos humanos sí son universales, arraigados en la racionalidad del mundo e inherentes a todos los seres humanos. El modo típico ideal deliberativo sostiene que son potencialmente universales, si y sólo si el consenso acerca de ellos humanos se amplía. La modalidad de la de protesta plantea que en su origen los derechos humanos sí son universales, aunque sólo porque el sufrimiento es potencialmente universal y el acceso a cualquier reivindicación de justicia siempre ocurre por vía negativa. En tanto, la escuela discursiva afirma que no son universales, la supuesta universalidad de los derechos humanos es tan sólo una pretensión. La sentimentalista, por su parte, afirma que potencialmente sí lo son, a condición de que la idea de humanidad y sus redes afectivas y solidarias se amplíen.

Conviene, ahora, aunque sea indicativamente, señalar algunos de los autores más representativos (ejemplares aunque no paradigmáticos) de las diferentes tendencias que componen el mapa del universo del debate contemporáneo acerca de los derechos humanos. Se trata de una ilustración que complementa someramente la rigidez de la matriz presentada al añadir, *in nuce*, las formas de argumentación de las escuelas típico-ideales.

Asimismo, conviene en insistir que los estancos abstractos o típicos correspondientes a la construcción ideal de las escuelas no son rígidos, por lo que, en rigor, la mayoría de los autores (y no son excepción los que aquí serán mencionados) adoptan y desarrollan posiciones que pueden corresponder a diversas escuelas. El esquema, la matriz y las ilustraciones ejemplares buscan ofrecer un panorama general del debate contemporáneo de los derechos humanos, mostrar fehacientemente la ausencia de un consenso sustentable y fortalecer la afirmación del carácter controvertible de los mismos.

a. Escuela naturalista

Para la escuela naturalista y su concepción de que los derechos humanos están dados u otorgados, esto ocurre en virtud de estar basados en la naturaleza misma o, eventualmente, en términos de una racionalidad inmanente a la naturaleza o, incluso, en un ser sobrenatural. Los derechos humanos son entendidos definitivamente como universales en tanto que parte de la estructura del universo, si bien pueden ser traducidos prácticamente de diversas formas. Entre los autores contemporáneos más representativos de la escuela “naturalista”, estarían Jack Donnelly⁴⁶, Alan Gewirth⁴⁷ y, en nuestro medio (mexicano), destacaría la obra de Mauricio Beuchot.⁴⁸

⁴⁶ DONNELLY, Jack, *Derechos humanos universales: teoría y práctica*, Ediciones Gernika, México, 1994.

⁴⁷ GEWIRTH, Alan, *The Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

⁴⁸ BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Siglo veintiuno editores, México, 2005; BEUCHOT, Mauricio, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, Distribuciones Fontamara, México, 2008.

De acuerdo con Jack Donnelly⁴⁹, los derechos humanos son “los derechos que una persona posee por el simple hecho de que es un ser humano”.⁵⁰ De ese modo, si los derechos humanos son los que el individuo posee por la sencilla razón de que es un ser humano, entonces éstos son detentados “universalmente” por todos los seres humanos.⁵¹

Desde su concepción, la “fuente” de los derechos humanos es la “naturaleza” moral del hombre, entendida como una afirmación moral, una caracterización moral de las posibilidades humanas. Los derechos humanos surgen de la acción humana, en ese sentido, “representan una elección social de cierta visión moral particular de la potencialidad humana, la cual descansa en una descripción sustancial particular de los requisitos de una vida digna.”⁵²

Para Donnelly, los derechos humanos son “necesarios” no para la vida en general, sino para una vida digna. Por tanto, sin el disfrute de los derechos humanos, es casi seguro que la persona se encuentre alineada o enajenada de su “naturaleza” moral. Esta “universalidad moral” de los derechos humanos, como la denomina Donnelly, hace posible la idea de que los derechos humanos sean inalienables; no en el sentido de que no se pueda negar al individuo el disfrute de esos derechos, ya que en Estados autoritarios se privan de estos derechos a sus ciudadanos, sino en el sentido de que perderlos es moralmente imposible, “no se pueden perder los derechos humanos y llevar una vida digna”.⁵³

b. Escuela deliberativa

Por lo que respecta a la escuela “deliberativa”, el basamento de los derechos humanos consiste en la construcción de consensos sobre cómo la

⁴⁹ Político estadounidense. Profesor *Andrew Mellon* en la Josef Korbel School of International Studies de la Universidad de Denver.

⁵⁰ DONNELLY, Jack, *op. cit.*, p. 23.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 11.

⁵² *Ibid.*, págs. 35-36.

⁵³ *Ibid.*, pág. 38.

política de la sociedad debe de ser orientada; consecuentemente, la universalidad de los derechos humanos es potencial y depende de la capacidad que se tenga para ampliar el consenso acerca de los mismos. Una de las figuras más destacadas de esta corriente de modalidad deliberativa es, sin duda, Jürgen Habermas⁵⁴, en la misma línea destacan Michael Ignatieff⁵⁵, Conor Gearty⁵⁶, Sally Engle Merry⁵⁷ y, en el ambiente doméstico, Fernando Salmerón⁵⁸ y León Olivé.⁵⁹

La reflexión de Jürgen Habermas en torno a los derechos humanos parte de su propuesta de un paradigma discursivo-procedimental del derecho. No es el objetivo realizar un abordaje exhaustivo de la reconstrucción discursiva del derecho, sino tan sólo, proporcionar los rasgos principales que brinden una comprensión de los derechos humanos desde la perspectiva habermasiana.

El planteamiento habermasiano en torno a los derechos humanos se inscribe en una discusión más amplia acerca de la democracia, el Estado de derecho y el derecho mismo, especialmente en relación con la tensión entre legalidad y legitimidad. La propuesta de Habermas, arraigada a la filosofía práctica kantiana y, en menor medida, del contrato social rousseauiano, consistirá en el intento de una reconstrucción discursiva del derecho y de una fundamentación normativa del Estado constitucional a través de un “sistema de derechos” de carácter y validez universales.

En la tradición ius-filosófica, los derechos subjetivos, fundados en la autonomía moral kantiana del individuo, sólo cobran forma positiva mediante la

⁵⁴ HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.

⁵⁵ IGNATIEFF, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

⁵⁶ GEARTY, Conor, *Principles of Human Rights Adjudication*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

⁵⁷ MERRY, Sally Engle, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

⁵⁸ SALMERÓN, Fernando, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós/UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998.

⁵⁹ OLIVÉ, León, *Ética y diversidad cultural*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/ FCE., México, 1993.

autonomía política de los ciudadanos. El principio del derecho parece mediar entre el principio moral y el principio democrático.⁶⁰ Sin embargo, según Habermas, Kant hace explícito el concepto de autonomía moral en la fórmula legiforme del imperativo categórico de una legislación pública. Así, conceptualmente el principio moral y el principio democrático se explicarían uno al otro.

De acuerdo con Habermas, esto no hace sino ocultar una “relación de competencia” entre los derechos del hombre fundamentados en términos morales y el principio de soberanía popular, toda vez que –señala Habermas– el principio del derecho no constituye un eslabón intermedio entre el principio moral y el principio democrático, sino sólo el reverso del principio democrático en sí mismo.⁶¹ Debido a ello, la tradición ius-filosófica no ha logrado concebir la “dualidad estructural” que posee la validez del derecho, la cual constituye la tensión interna entre hechos y normas, entre legalidad y legitimidad.

Para Habermas, entre el Estado de derecho y la democracia no solamente se da una relación histórica-contingente, sino una conexión interna y conceptual.⁶² La idea de autolegislación de los ciudadanos no puede reducirse a la autolegislación moral de las personas particulares.⁶³ Con la incorporación de un “principio de discurso”, es decir, una serie de reglas formales de orientación pragmática cuyos procedimientos vienen fundados discursivamente, la autonomía ha de concebirse en términos más generales y neutrales, lo cual puede ofrecer soluciones para todos los participantes (ciudadanos), por ejemplo, si el derecho que establecen es legítimo o no. Existen tres tipos de argumentos para cada dominio: los argumentos morales se resuelven por consenso; los argumentos legales por compromiso y negociación y los argumentos políticos por la regla de mayoría.⁶⁴

⁶⁰ HABERMAS, Jürgen, *op. cit.*, pág. 165.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 159.

⁶² *Ibid.*, pág. 648.

⁶³ *Ibid.*, pág. 187.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 105.

Para alcanzar de modo discursivo una voluntad política racional, el “principio de discurso”, a su vez, se transforma por vía de una institucionalización jurídica en un principio democrático. En la inter-penetración del “principio discursivo” y la conformación de la ley se genera una lógica de “génesis de derechos”. De esta forma, el principio democrático sólo puede aparecer como el corazón de un sistema de derechos.⁶⁵

Este “sistema de derechos”, garantizados en y por los mismos procedimientos institucionalizados, tiene como objetivo esencial la plena autonomía política de la ciudadanía, es decir, brindar a los sujetos de derecho oportunidades de participación igualitaria en el proceso de producción de normas jurídicas. De acuerdo con Habermas, la conexión interna entre el “sistema de derechos” y la soberanía popular “consiste en el hecho de que los derechos humanos establecen precisamente las condiciones bajo las cuales las diversas formas de comunicación necesarias para un proceso legislativo políticamente autónomo pueden ser jurídicamente institucionalizadas. Estas condiciones no son ya restricciones, sino condiciones habilitadoras para el ejercicio de la soberanía popular”.⁶⁶

Por tanto, desde la perspectiva habermasiana, los derechos humanos son valores morales que las sociedades consideran altamente deseables para hacer posible la coexistencia social; son exigencias que han pasado por procesos deliberativos y que los Estados reconocen como válidos.

⁶⁵ *Ibid.*, págs. 120-121.

⁶⁶ HABERMAS, Jürgen, “Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana”, en OVEJERO, Félix *et al.* (comps.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, pág. 206.

c. Escuela de protesta

La escuela de protesta o de resistencia en el debate actual de los derechos humanos encuentra en Costas Douzinas⁶⁷, Guy Haarscher⁶⁸, Upendra Baxi⁶⁹, Jacques Derrida⁷⁰, Étienne Balibar⁷¹ y Neil Stammers⁷² sus mejores representantes; en el medio local destacan los trabajos de Luis Villoro.⁷³

Para la escuela de protesta, los derechos humanos están arraigados a la tradición histórica de las luchas sociales, si bien mantienen un sentido de apertura hacia valores de carácter trascendental (en contraposición al estricto laicismo de la perspectiva deliberativa liberal). Es por ello que consideran universales a los derechos humanos en cuanto a su fuente, toda vez que la condición de sufrimiento y la potencial victimización de los sujetos tiene carácter universal.

De acuerdo con Costas Douzinas⁷⁴, los derechos humanos se manifiestan como contingentes y, por tanto, históricos; en ese sentido, rechaza aquella concepción que los presenta como “naturales y eternos”. Al igual que Honneth, Douzinas enfatiza la idea de la “lucha por el reconocimiento”, categoría de origen hegeliano, para caracterizar el horizonte de los derechos humanos.

⁶⁷ DOUZINAS, Costas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford, 2000.

⁶⁸ HAARSCHER, Guy, *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1993.

⁶⁹ BAXI, Upendra, *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, 2008.

⁷⁰ DERRIDA, Jacques, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, New York, 2001.

⁷¹ BALIBAR, Étienne, “Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty”, *The South Atlantic Quarterly*, núm. 2/3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2004; BALIBAR, Étienne, *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, Routledge, New York, 1994.

⁷² STAMMERS, Neil, *Human Rights and Social Movements*, op. cit., 2009.

⁷³ VILLORO, Luis, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE., México, 2007.

⁷⁴ Profesor de Derecho y Decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Londres, , *The Birkbeck Institute for the Humanities*. Es reconocido por su trabajo en derechos humanos, estética, teoría del derecho postmoderno y filosofía política. Fuertemente ligado al Movimiento Británico de Estudios Legales Críticos desde sus inicios, formó parte del equipo que estableció la Facultad de Derecho de *Birkbeck*.

Los derechos humanos –señala Douzinas–, en tanto tipo especial de “lucha por el reconocimiento”, existen y pueden ejercerse sólo en común con los demás.⁷⁵ Contrario al presupuesto liberal de que el derecho encuentra su límite en los deberes correlativos a la comunidad o la acción de la ley, la lógica del reconocimiento va más allá, toda vez que la función del derecho es posibilitar reconocimientos recíprocos que contribuirían a conformar la identidad de otros. No obstante, para Douzinas, el reconocimiento implícito de los derechos humanos va mucho más allá del respeto y la autoestima que involucran los derechos ordinarios legales.

La comunidad es tanto el fundamento como el resultado de una red de reconocimientos recíprocos; reconocimientos que típicamente toman la forma del otorgamiento a un individuo de una identidad social de pertenencia. Por tanto, nuevos derechos crean nuevas formas de ser en común y amplían los límites de dicha comunidad. En ese sentido, los derechos humanos no se limitan a confirmar o hacer cumplir el conjunto de los derechos positivizados aceptados y sancionados por esa comunidad jurídica particular. Sino que mantienen la capacidad y la potencia de pugnar por nuevos derechos (nuevos espacios emancipados) y por conformar nuevos sujetos, en pugna por el logro de nuevas y ampliadas esferas de reconocimiento, agentes que aspiran, por tanto, a ciertos rasgos siempre abiertos de personalidad universales.

De acuerdo con Douzinas, “[e]l hecho de que los derechos humanos siempre se amplien a nuevos grupos y se extiendan a nuevas áreas de actividad, indican su carácter profundamente agonístico.”⁷⁶ El reconocimiento otorgado por los derechos humanos se dirige al corazón de la existencia, a la apreciación y la autoestima fundamental del individuo, más allá del respeto, y toca los fundamentos de la identidad misma. Por tanto, este tipo de reconocimiento no

⁷⁵ DOUZINAS, Costas, *op. cit.*, págs. 286-287.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 287.

puede basarse en las características universales de la ley, sino en una lucha continua por alcanzar ese reconocimiento.

Para Douzinas “los derechos humanos son un campo de batalla con una dimensión ética”. Por ello, el conflicto social puede en ocasiones destruir los lazos de una sociedad, pero también representa un paso en el desarrollo de las formas políticas y éticas de la comunidad. Así, “toda forma de antagonismo humano implica reivindicaciones de reconocimiento”.⁷⁷

Desde esta perspectiva, “los derechos humanos son la expresión de la lucha por el reconocimiento entre los ciudadanos que presuponen y construyen la comunidad política”.⁷⁸ Los derechos humanos son, pues, “los signos de un reconocimiento colectivo de la apertura de la sociedad y la identidad, ese lugar donde el cuidado, el amor y la ley se encuentran”.⁷⁹

d. Escuela discursiva

La escuela discursiva o disidente sostiene que el fundamento mismo de los derechos humanos no es otro que un hecho de lenguaje, la cuestión irrefutable de que en los tiempos contemporáneos se habla constantemente acerca de ellos y que tienen un carácter referencial; por supuesto no le atribuyen a los derechos humanos ningún carácter de universalidad, de modo que son un referente táctico sumamente aprovechable puesto que los contenidos se pueden establecer discrecionalmente en ellos. De esa escuela discursiva destacan Alasdair MacIntyre⁸⁰, Marie-Bénédicte Dembour,⁸¹ Makau Mutua⁸², Wendy Brown⁸³ y

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 288.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 295.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 296.

⁸⁰ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.

⁸¹ DEMBOUR, Marie-Bénédicte, *Who Believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, *op. cit.*

⁸² MUTUA, Makau, *Human Rights: A Political and Cultural Critique*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.

Shannon Speed⁸⁴; en el ambiente local ha reflexionado en términos análogos, entre otros, Cesáreo Morales.⁸⁵

La postura de Alasdair MacIntyre⁸⁶ en torno a los derechos humanos se sitúa en una perspectiva crítica de la Modernidad, concretamente a la forma triunfante que se ha construido políticamente y se ha legitimado filosóficamente a partir del pensamiento de la Ilustración. Para MacIntyre, “los derechos humanos o derechos naturales son ficciones, como lo es la utilidad, pero unas ficciones con propiedades muy concretas”.⁸⁷ No obstante, para comprender el sentido de esta afirmación resulta necesario desarrollar de manera sucinta la argumentación de su propuesta filosófica y moral.

Para MacIntyre, la situación del lenguaje de la moral, en el mundo actual, se encuentra en una forma dañada y en un grave estado de desorden.⁸⁸ Desde su perspectiva, ha habido una lenta catástrofe, en la cual la mayor parte del conocimiento moral, producto de la fusión entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana, se ha perdido. Por ello, el proyecto de la Ilustración, a través de filósofos morales como David Hume, Kant y Søren Kierkegaard, constituiría un intento por restaurar, en la medida que se pueda, ese lenguaje moral perdido. Sin embargo, tan sólo se tienen fragmentos de lo que una vez fue esa moral sustantiva; se ha restaurado algo ininteligible que parece “moral”, pero no lo es. Entre uno de los

⁸³ BROWN, Wendy, “‘The Most We can Hope For...’: Human Rights and the Politics of Fatalism”, *The South Atlantic Quarterly*, núm. 2/3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2004.

⁸⁴ SPEED, Shannon, *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford, 2008.

⁸⁵ MORALES, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo veintiuno editores, México, 2010; MORALES, Cesáreo, “¿Qué es el hombre como tal?”, *Revista Derechos Humanos México*, año 3, número 7, CNDH., México, 2008.

⁸⁶ Filósofo escocés. *Permanent Senior Research Fellow* por la Universidad de Notre Dame, Indiana, Estados Unidos. Miembro de la *Academia Americana de las Artes y las Ciencias*, de la *Real Academia Irlánesa*, de la *Academia Británica* y de la *Asociación Americana de Filosofía*, de la que fue presidente.

⁸⁷ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pág. 96.

⁸⁸ *Ibid.*, 13-15.

rasgos del discurso moral moderno se encuentra la marcada “brecha entre el significado de las expresiones morales y las formas en que se usan.”⁸⁹

En el intento de la Modernidad por concebir al agente moral como soberano en su autoridad moral, liberado de la jerarquía social y la teleología natural, las reglas morales heredadas de una ética sustantiva perdida, aunque parcialmente transformadas, quedaron privadas de su antiguo carácter teológico, por lo cual resultaría necesario encontrar un nuevo status que justifique racionalmente el recurso a ellas. En ese sentido, según MacIntyre, “el utilitarismo de la mitad y final del siglo XIX y la filosofía moral analítica de la mitad y final del siglo XX, constituyeron intentos fallidos de salvar al agente moral autónomo del aprieto en que lo había dejado el fracaso del proyecto ilustrado de proveerle de una justificación racional y secular para sus lealtades morales.”⁹⁰

En oposición con aquellas concepciones filosóficas que consideran que los individuos están moldeados por una racionalidad abstracta y formal que les garantiza una forma suprema de libertad, para MacIntyre esa idea de libertad ha derivado en una errónea concepción "emotivista" y subjetivista del hombre moderno, el cual, incapaz de identificarse con ningún valor moral, ha desembocado en una especie de "libertino" ético, que se orienta por sentimientos individualistas y no por juicios éticos de tipo colectivo.⁹¹

La imperfecta restauración de la moral, por parte de la Modernidad, presenta en sus creencias una mezcolanza de doctrinas, ideas y teorías que provienen de épocas y culturas distintas, de las que muchas de las veces se hacen tratamientos ahistóricos por parte de los filósofos contemporáneos. Por tanto, para MacIntyre, el *ethos* configurado, en su momento, por la Modernidad ha dejado de ser creíble y el proyecto de la Ilustración ha sido un auténtico fracaso.⁹²

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 94.

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 94.

⁹¹ MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 164.

⁹² MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, *op. cit.*, pág. 87.

MacIntyre rebate el argumento de Alan Gewirth⁹³ respecto a que “cada agente racional tiene que reconocer cierta medida de libertad y bienestar, como prerequisites para el ejercicio de la actividad racional”,⁹⁴ en ese sentido cualquiera que mantenga esos prerequisites, en tanto “bienes necesarios”⁹⁵, estará también –según Gewirth– lógicamente obligado a reconocer que tiene derecho a esos bienes. No obstante, señala MacIntyre, existe una disyuntiva entre, por un lado, las pretensiones acerca de los bienes necesarios para la actividad racional y, por otro lado, las pretensiones acerca de la posesión de derechos.⁹⁶ Estas últimas pretensiones, a diferencia de las primeras, presuponen la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas.

Para MacIntyre, las pretensiones acerca de los bienes necesarios para la actividad racional de cualquier agente racional, no corresponde con las pretensiones acerca de la posesión de derechos, incluso aunque se trate de un bien universalmente necesario.⁹⁷ La posesión de derechos, apunta MacIntyre, no es en absoluto un rasgo universal, sino “tiene siempre un carácter muy específico y socialmente local”.⁹⁸

De acuerdo con MacIntyre, la idea de derechos en el esquema moral moderno, es decir, aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano como tal y proclamados como derechos naturales o derechos del hombre, amén de ser una expresión más corriente que cualquier otra expresión dieciochesca, no existen como tal y “creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”.⁹⁹

Hasta aquí este panorama del debate contemporáneo de los derechos humanos, el esquema de las escuelas típico ideales, la matriz acerca de sus

⁹³ GEWIRTH, Alan, *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

⁹⁴ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 92.

⁹⁵ GEWIRTH, Alan, *Reason and Morality*, op. cit., pág. 63.

⁹⁶ MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., pág. 93.

⁹⁷ *Ibid.*, 93.

⁹⁸ *Ibid.*, 93.

⁹⁹ *Ibid.*, 95.

temas definitorios y el remate de una ilustración, mediante la selección de autores ejemplares de cada modalidad discursiva.

Hasta aquí, también, estos largos preliminares teóricos, respecto de la condición contemporánea de los derechos humanos y de las pretensiones de una aproximación crítica a su discurso.

CAPÍTULO DOS. LOS DERECHOS DEL HOMBRE. CRÍTICAS CLÁSICAS

Los derechos humanos son controversiales y para nada autoevidentes, contrariamente a la afirmación que plantea el discurso jurídico-naturalista. Este tipo de discurso continúa siendo dominante, sino es que hegemónico, en el contexto político e intelectual latinoamericano. La pretensión de que los derechos humanos son un conjunto de derechos universalizantes, imprescriptibles, inalienables, intransferibles e irrenunciables y que, por ello, poseen un carácter de generalidad sin límites respecto de sus contenidos, convierte cualquier indagación o conversación acerca de los mismos en un objeto práctico y discursivo inabarcable, un mar sin riberas. En rigor, la observación de la experiencia práctica y teórica del universo de los derechos humanos, sus dinámicas y discusión interna, terminan por constatar una ausencia de acuerdos respecto de lo que son los derechos humanos.

El discurso y la agencia de los derechos humanos son, en última instancia, un producto del mundo occidental moderno. Su construcción como objeto teórico-práctico se gestó a partir de un conjunto multidimensional y agregado de prácticas de resistencia y emancipación de individuos y grupos en contra del abuso de poder. Estos comportamientos de resistencia y emancipación (en el fondo de reivindicación de modos de reconocimiento) han sido siempre históricamente especificados; y, en particular, frente al sistema de privilegios consagrado en el antiguo régimen y de cara a la concentración absoluta del poder político en el incipiente Estado-nación modernos (siglos XVII-XVIII).

Sin embargo, la consolidación de los derechos humanos, en tanto sistema regulatorio de las relaciones sociales, ha venido acompañado de una narrativa conformada, en buena medida, mediante imposiciones ideológicas, morales y políticas que se erigen como verdades autoevidentes y que tienden a suprimir el sentido originario emancipatorio y de reconocimiento característicos de la práctica y la teoría de los derechos humanos. Decir que los derechos humanos son

prerrogativas dadas a los individuos en virtud de su naturaleza humana, que son detentados independientemente del grupo social al que se pertenezca (con o sin su reconocimiento), que son *universales* en tanto que ajenos a las condiciones socioculturales reales de los individuos, presenta una serie de problemas muy complejos: en el terreno teórico, implica su aceptación como artículo de fe y, en el práctico, la imposición de una escala de valores en contextos sociales y políticos ajenos al horizonte cultural de Occidente.

En ese sentido, resulta pertinente reactualizar (intervenir en el debate contemporáneo) la discusión de los derechos humanos en clave de discurso crítico y avanzar reflexivamente sobre su uso político, pues los desafíos teóricos y prácticos a los que se enfrenta ponen en cuestión su caracterización como derechos supra-temporales, universales y progresivos. Para tener a la mano los elementos que hagan posible dicha tarea, se realiza una breve revisión (puntual y esquemática) de la evolución teórica y práctica de la doctrina de los derechos humanos.

El criterio con el que se procede al trazo de esta evolución consiste en considerar, por razones iniciales de método de exposición, los fundamentos filosóficos de la tradición discursiva de los derechos humanos, el *iusnaturalismo* y el *universalismo* a la luz de sus conexiones con dos fenómenos igualmente occidentales: el liberalismo y la democracia. Se trata de presentar un esbozo que destaque los momentos teóricos e históricos claves de la concepción y práctica de los derechos del hombre y hacer énfasis en que estos momentos son resultado de una amalgama de circunstancias políticas, sociales y culturales cuya abstracción no es necesariamente extensible a horizontes culturales no occidentales.

Asimismo, se señalan las críticas clásicas a la doctrina de los derechos del hombre, que adelantadamente hicieron grandes pensadores de la teoría política moderna. Con base en los criterios que proponen Marie-Bénédicte Dembour,

Bertrand Binoche, Belden Fields e Micheline R. Ishay,¹⁰⁰ se agrupan estas críticas de la siguiente manera: a) crítica histórico-racionalista, tomando como modelo las ideas básicas de G. W. Friedrich Hegel; b) crítica empírico-tradicionalista articulada a la obra de David Hume y Edmund Burke, c) crítica utilitarista cuya referencia principal es Jeremy Bentham y d) crítica materialista determinada básicamente por las ideas de Karl Marx.

Cabe destacar que muchos de los temas abordados por la crítica contemporánea sobre los derechos humanos se encuentran ya apuntados en los planteamientos teóricos de los autores clásicos referidos. Como ha señalado Marie-Bénédicte Dembour¹⁰¹, el fondo de estas críticas se halla un problema inherente a la naturaleza teórico-práctica de los derechos humanos: la enorme brecha que existe entre los derechos humanos como ideal (la promesa de que todos los seres humanos disfruten de derechos básicos iguales para todos) y como práctica (la desigualdad en derechos, las violaciones a los mismos, la imposibilidad de ejercerlos en contextos particulares y la exclusión que respecto de ellos se hace de grandes sectores de masas de la población mundial en diversas partes del planeta). Las diferentes críticas clásicas develan una tensión insuperable, por un lado, que la práctica de los derechos humanos no se ajusta a la teoría y, por otro, que el concepto de derechos humanos contiene inconsistencias conceptuales y lógicas.

¹⁰⁰ Marie-Bénédicte Dembour propone la siguiente clasificación de las críticas clásicas a los derechos humanos: realista, utilitaria, marxista, particularista y feminista (Cfr. *Who believe in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006). Por su parte, Bertrand Binoche propone clasificar las críticas como empirista (que incluye al tradicionalismo de Burke y al utilitarismo de Bentham), providencialista, historicismo racionalista, historicismo organicista (en el que incluye a Hegel) e historicismo materialista (Cfr. *Críticas de los derechos del hombre*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009). A su vez, Belden Fields establece su clasificación en: teóricos contractualistas (figuran Hobbes, Locke, Rousseau y Kant), crítica antiracionalista (Hume y Burke), crítica utilitarista-racional (Bentham) y crítica materialista-histórica (Kant) (Cfr. *Rethinking Human Rights for the New Millennium*, Palgrave MacMillan, New York, 2003). Finalmente, Micheline R. Ishay propone clasificar las críticas clásicas a los derechos humanos en: perspectiva liberal-secular y perspectiva socialista (Cfr. *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley, 2004). En este sentido, la clasificación aquí propuesta abreva de tales clasificaciones, pero difiere de ellas con el único propósito de ofrecer una más sencilla exposición.

¹⁰¹ Profesora de Derecho y Antropología en la Universidad de Sussex, Reino Unido.

1. El antecedente escolástico del *derecho subjetivo*

La idea de derecho subjetivo, entendido como el conjunto de derechos inherentes al hombre en tanto sujeto, por causa de su naturaleza o por contrato de libre voluntad, es un producto de la modernidad. Sin embargo, desde la Baja Edad Media estaba formulado un concepto de derecho natural que serviría de base para la construcción de la noción moderna de libertad asociada al *iusnaturalismo*. Se trata de un concepto reelaborado por la Escolástica a partir de la tradición jurídica romana y que tiene dos grandes acepciones: 1) *omnium una libertas y communis omnium possessio*, que significan, respectivamente: “todos los hombres son igualmente libres” y “todas las cosas les pertenecen a todos”; y 2) *aequitas*, que es un “orden de bondad” que los seres humanos son capaces de construir para vivir juntos en la medida en que participan de la sabiduría divina.¹⁰² Las dos acepciones constituyeron dos versiones diversas aunque emparentadas, del derecho natural. A la primera se le llamó *jus naturale* y a la segunda *lex naturale*.

En la idea de *jus naturale* se encuentra una distinción entre *Ius* y *Fas*.¹⁰³ Esta distinción es un primer ejemplo, en el plano teórico, de la atribución de derechos a los hombres independientemente del orden civil al que pertenezcan. La certeza de que “los hombres son igualmente libres”, porque así lo ha establecido la naturaleza, le dio a las acciones de éstos, según **Isidoro** (556-636), Arzobispo de Sevilla, el atributo inherente de la licitud. *Fas* es lo lícito porque cada hombre puede hacer lo que quiera y transitar por donde desee; es una prerrogativa anterior e independiente de las leyes positivas. *Ius* es lo legal, es el sistema de restricciones que define la legalidad de las acciones de los hombres en virtud del orden civil.

¹⁰² CARPINTERO, Francisco, *Justicia y ley natural. Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004, pág. 9.

¹⁰³ DE SEVILLA, Isidoro, *Etimologías*, Edición Bilingüe Latín-Español, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

Sin embargo, hay una cierta oposición entre *Fas* y *Ius*, que es la misma que hubo en el contexto histórico del medievo, entre *jus naturale* y *jus gentium* o derecho de gentes (el sistema de restricciones que impone la vida práctica de los seres humanos). Este último tipo de derecho es el que legitimó la servidumbre, los castigos, la guerra y, en general, el sometimiento de un hombre al arbitrio de otro, cosa “antinatural” para la *jus naturale*. Francisco Carpintero¹⁰⁴, catedrático de filosofía del derecho en la Universidad de Cádiz, recuerda que los escolásticos rescataron la máxima que el jurista romano Gayo planteó en el *Digesto*: el derecho natural es “lo que la razón natural constituyó entre todos los hombres”. Lo que esta máxima afirma sería rescatado posteriormente por Hooker, Descartes, Locke y el mismo Kant: el derecho natural es el conjunto de principios que son dados naturalmente a los hombres a través de la razón y con los cuales pueden discernir entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Pero resultaba muy difícil aceptar que los principios racionales del derecho natural hubieran inspirado al hombre a la guerra y a la servidumbre como lo mostraba la existencia del derecho de gentes. Una solución igualmente inaceptable fue decir que el derecho de gentes podía derogar el derecho natural para hacer posible la vida práctica.

En el siglo XIII, **Tomás de Aquino** (1224-1274), filósofo católico perteneciente a la Orden de Predicadores (dominicana), abordó este problema y planteó para su solución la distinción entre intelecto (*ratio participata*) y razón por sí misma (*ratio essentialiter*). El primero es la capacidad natural dada a todos los hombres para intuir los principios y valores a partir de los cuales debe acomodar su vida en relación con sus semejantes; la segunda es la facultad calculadora o moderadora que señala la forma de la vida práctica y que se hace realidad en la prudencia. La distinción de Aquino es en realidad un reflejo de la distinción entre razón teórica y razón práctica que informaba ya todo el ambiente intelectual escolástico. Carpintero la explica de este modo:

¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 38.

La razón teórica era ante todo una facultad que hacía posible el conocimiento cognitivo (*cognoscere*), esto es, ante todo pasivo porque se limita a registrar lo que hay ante ella, en la medida en que puede conocer estos datos [...] En cambio, la razón práctica es la que decide lo que hay que hacer a la vista de los datos que le proporciona la razón teórica, de modo que no era tanto una razón que no conociera lo ya-dado, cuanto una razón que creaba su propia verdad, porque el hombre no se ve limitado a cumplir la ley de Dios, sino que también él gobierna su vida creando su propia ley.¹⁰⁵

En el juego entre razón teórica y razón práctica interviene la *voluntad*, la cual, según Tomás de Aquino, es la facultad ejecutiva que hace al hombre tender naturalmente hacía lo bueno, una vez que la razón le ha enseñado el principio de lo bueno. Sin embargo, la experiencia enseña que hay personas con poca voluntad o que no pueden operar su razón para distinguir lo bueno de lo malo, y en esas circunstancias es necesario derogar el *omnium una libertas y communis omnium possessio*, indicando así que el derecho de gentes que postula la esclavitud y la guerra puede inspirarse legítimamente en la razón práctica que también es natural. Desde luego, esta “solución” del filósofo predicador equivalía a anular el principio de libertad natural de los hombres.

Por otra parte, algunos autores han querido ver en la *potestas*, la suprema potestad papal establecida por el Derecho Canónico, otro antecedente teórico del derecho subjetivo.¹⁰⁶ El Derecho Canónico refiere a un conjunto de leyes cuya autoridad no dimana de la relación entre los hombres, sino de la voluntad divina. El Papa y los obispos de la Iglesia tenían la facultad exclusiva –inherente– de traducir la voluntad divina en leyes jurídicas universales, las cuales eran anteriores y superiores a cualquier ley humana. Se supondría que la *suprema potestas*, como facultad inherente de la jerarquía eclesiástica, semeja a la facultad inherente que da el derecho natural moderno a los hombres.

¹⁰⁵ *Ibid.*, págs. 45-46.

¹⁰⁶ TIERNEY, Brian, *The idea of natural rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law. 1150-1625*, William B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 1997; RODRÍGUEZ, Alonso, *Origen, evolución y positivización de los Derechos Humanos*, CNDH., México, 2011.

Sin embargo, es en las ideas de **Guillermo de Ockam** (1280-1349), fraile franciscano y filósofo escolástico inglés, donde se encuentra el origen más claro de las teorías modernas del derecho natural. Precisamente, tales ideas se dirigieron contra el poder arbitrario del Papa. Dadas las críticas de la jerarquía eclesiástica al total abandono de los bienes materiales por parte de los franciscanos (especialmente los escritos de Juan XXII sobre la pobreza, que datan de 1322), por considerar que estaban en situación ilegal y no supralegal como argüían, Ockam se propone la defensa de la orden religiosa y establece la distinción entre la propiedad civil y el *dominio primero o primera potestad*. Esto último refiere una prerrogativa original dada a los hombres por voluntad divina, desde Adán y Eva, que consiste en la *libertad* de valerse de las cosas del mundo, incluso cosas materiales, sin que por ello tengan que mediar las leyes civiles. Aquí el fraile inglés establece ya una noción de libertad y propiedad anterior e independiente del orden civil.

A partir de la influencia de Ockam, corren muchas otras elaboraciones teóricas de la noción de derecho subjetivo entendido como libertad innata del individuo para hacer cualquier cosa que no contradiga el derecho natural. Entre ellas destacan las de la Segunda Escolástica Española, cuyos representantes más conspicuos fueron Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y Fernando Vázquez de Menchaca. Una generación después apareció el inglés Richard Hooker, quien basado en la autoridad de *Las Escrituras* postuló la libertad e igualdad natural de los hombres, lo que inspiraría posteriormente el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* de John Locke. En esta generación aparecieron también Hugo Grocio y Samuel Puffendorf, quienes afirmaron la razón como el rasgo natural compartido por todos los hombres, el cual los impele a buscar naturalmente lo que es bueno y justo. El inicio de la modernidad ya se anunciaba en el terreno político-social y en el del pensamiento.

2. *Iusnaturalismo* y contractualismo: Hobbes, Locke, Rousseau y Kant

El iusnaturalismo o doctrina del derecho natural es un movimiento filosófico, jurídico y político propio del mundo moderno, en el cual las relaciones sociales se afirman ya como relaciones de *libre voluntad*. Si el antiguo régimen feudal se estructuraba por relaciones de tipo jerárquico mediadas por una voluntad trascendente, que era ley inmutable, el régimen social moderno pone en el centro de las relaciones sociales al hombre como individuo dotado de *razón* -inherente a su naturaleza- misma que le habilita para manifestar libremente su voluntad; la nota distintiva de la sociedad moderna es que el individuo aparece dotado de *autonomía* y *libre voluntad*. No por casualidad el iusnaturalismo postula, como hipótesis de la razón, un estado de naturaleza universal en el que los individuos nacen y viven libres e iguales en capacidad y derechos.

A su vez, cimentado en el iusnaturalismo, el contractualismo constituye una doctrina filosófica que instauro como postulado la razón sobre la creencia, el derecho sobre el privilegio y la iniciativa individual sobre el control social. El surgimiento de la burguesía produjo un cambio radical en todos los órdenes sociales, toda vez que determinó la transformación del principio jurídico de la sociedad al pasar del fundamento del *status* a la idea del *contrato*.¹⁰⁷ Así, se reconocen como elementos centrales del contractualismo: 1) Preeminencia del *individuo*; en tanto que se otorga un valor moral al individuo sobre la colectividad social. 2) Afirmación de la *libertad*; concibe que el sujeto de la libertad es el individuo. 3) Carácter *igualitario*; otorga un mismo status moral a todo individuo. 4) Principio de *universalidad*; establece la unidad moral de la especie humana, con una validez atemporal.¹⁰⁸

¹⁰⁷ LASKI, Harold, *El liberalismo europeo*, FCE., México, 1979, pág. 11.

¹⁰⁸ GRAY, John, *Liberalismo*, Nueva Imagen, México, 1992, pág. 16.

Desde una perspectiva secular, el recorrido histórico (visto esquemáticamente) de los derechos humanos se remonta a los diversos episodios donde se ha combatido al sufrimiento humano y la dominación de unas personas sobre otras como acciones justificadas en un poder superior. En el siglo XVII, la Revolución Inglesa constituiría la primera de las grandes conmociones de la historia moderna; en el siglo XVIII, los estallidos de las Revoluciones Francesa y Norteamericana marcarían definitivamente el surgimiento de nuevas ideas políticas que afirmarían el colapso del viejo orden. Resulta importante resaltar que las luchas por derechos son a la vez una expresión del sufrimiento y agonía y el principal recordatorio para brindar un cierto tipo de reconocimiento social. Así, la idea de que los seres humanos tienen derechos, en tanto que seres humanos, sólo lograría articularse, de forma explícita, a través de sus grandes precursores teóricos como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Thomas Hobbes (1588-1679) fue el primer filósofo moderno que articularía una teoría contractualista en la que, a partir de una base racional puramente secular, los individuos tienen derechos inalienables en tanto seres humanos. Asimismo, su pensamiento representa una perspectiva individualista de la teoría contractualista. Con ello, se sientan las bases para reconocer a los derechos naturales como esencialmente individuales; la idea misma de los derechos humanos habrá de fundamentarse a partir de este individualismo.

Su obra cumbre, *El Leviatán* (1651), apareció en un período de guerra civil en Inglaterra donde se discutía quién representaba la idea de soberanía, el Rey o el Parlamento. A mediados del siglo XVII, acontecía un período de intensa lucha política, económica, religiosa e intelectual; la burguesía inglesa desafiaba el poder de la monarquía y se disputaba el poder político y económico. La ausencia de un poder centralizado, capaz de dirimir los conflictos entre las instituciones políticas y los sistemas de creencias, impedía que se respetaran las condiciones mínimas de paz para los individuos. En este sentido, los planteamientos de Hobbes

representan, por primera vez, los intentos por teorizar el derecho a la seguridad; el derecho que todo ser humano tiene, simplemente en virtud de su misma naturaleza, que es el derecho a la vida. Así, Hobbes se convertiría, al defender el derecho de todo ser humano a la vida y a la seguridad, en el primer teórico de la paz en la filosofía occidental.¹⁰⁹

El filósofo inglés también abordaría el tema de la naturaleza humana y señalaría que los seres humanos son crueles, egoístas y malvados por naturaleza; el hombre, en estado de naturaleza, es un lobo para el hombre: "*Homo homini lupus*".¹¹⁰ Si cada uno de los individuos son por naturaleza antagónicos, entonces deben unirse y ponerse de acuerdo para obedecer un poder central soberano. De esta manera, el filósofo inglés propuso que el origen del Estado era el resultado de un pacto entre todos los ciudadanos, negando con ello el origen divino del poder. Sin embargo, a través de dicho pacto, los ciudadanos habían de renunciar a su capacidad de autogobierno, ya que la libertad es considerada el origen del caos, debido a la maldad innata que se atribuye al ser humano. Hobbes sólo reconoce a los ciudadanos el derecho a la seguridad, que ha de garantizar el Estado, y el derecho a la desobediencia, sólo posible de ejercer cuando el Estado no garantiza esta seguridad a los ciudadanos.

Para Belden Fields, profesor emérito de ciencia política en la Universidad de Illinois, la figura de Hobbes es una fuente irónica de los derechos humanos, toda vez que los planteamientos del filósofo inglés están determinados, por un lado, en centralizar el poder político de forma absoluta y, por otro, en reconocer en el individuo ciertos derechos que le son inalienables: derecho a la vida y a la seguridad.¹¹¹ Con el pensamiento de Hobbes, el concepto de derecho subjetivo tiene un sentido laico (aunque, como se verá después, el fundamento cristiano reverbera en las clásicas *Declaraciones de Derechos* y en los derechos humanos),

¹⁰⁹ FIELDS, Belden, *op. cit.*, pág. 11.

¹¹⁰ HOBBS, Thomas, *El Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE., México, 1998.

¹¹¹ FIELDS, Belden, *op. cit.*, pág. 10.

a partir del cual Locke habrá de proponer la afirmación más concluyente de una idea de derechos inherentes al hombre.

Los escritos de **John Locke** (1632-1704) ilustran mejor que cualesquiera otros la historicidad de la idea de los derechos naturales, pues éstos se afirman en plena época de lucha contra el poder absoluto de los reyes y de pugna por la libertad religiosa. El autor inglés explica al inicio de su *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil* (1689) que el estado de naturaleza es: “un estado de completa libertad para ordenar [los hombres] sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.”¹¹²

En dicho estado de naturaleza se afirma una libertad natural consistente en no estar sometido sino a la propia voluntad y un derecho natural de propiedad sobre las cosas de la naturaleza por el hecho de que cada hombre le imprime a éstas una parte de sí mismo a través de su trabajo. Las facultades inherentes a la naturaleza del hombre habrán de defenderse, por un lado, respecto de cualquier poder arbitrario que quiera sofocarlas y, por otro, mediante la garantía de poder constituir un cuerpo político con un poder civil derivado de la propia voluntad de los hombres. De ahí que afirme que:

La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está determinado por esa regla; de no estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre, tal y como la libertad de la naturaleza consiste en no vivir sometido a traba alguna fuera de la ley natural.¹¹³

¹¹² LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1981, pág. 5

¹¹³ *Ibid.*, pág. 19.

Para Locke, el derecho subjetivo, o conjunto de derechos naturales del hombre, se convierte en fundamento del liberalismo en tanto que concepción y práctica política respecto del Estado; su postulado primario será un poder político limitado que respete y garantice la vida, la libertad y la propiedad de los individuos; derechos fundamentales que son anteriores e independientes a la pertenencia del individuo a su grupo social. Los derechos naturales del hombre se convierten así en la piedra angular de la legitimidad del Estado liberal moderno, pues sólo puede asegurarse la obediencia de los hombres en un orden civil instituido por ellos mismos *-por su libre voluntad-* que garantice su vida, seguridad, libertad y felicidad frente a la intervención de gobernantes y de otros hombres.

Aquí aparece un *originario contenido emancipador* de la doctrina de los derechos del hombre elaborada por el iusnaturalismo. Frente a un régimen de privilegios en el que la propiedad es fundamento del poder político y en el que la condición de nacimiento determina la posición social de cada hombre, por obra de la naturaleza o la divinidad; frente a un Estado absoluto que afirma a un monarca gobernante por derecho divino; frente a un poder político desvinculado de toda ley; se contraponen los derechos del hombre como límites naturales de la acción del Estado, así como los *derechos políticos* del hombre como prerrogativas para darse a sí mismos la ley y la forma en que han de ser gobernados.

Sin embargo, la teoría lockiana de la libertad como derecho natural tuvo ante todo el propósito práctico de oponer los intereses de la comunidad inglesa de su tiempo como restricciones morales al poder político y así asegurar la subordinación de los gobernantes a las leyes que esa misma comunidad se había dado desde tiempos inmemoriales (derecho consuetudinario); la preocupación de Locke era, pues, directamente política.

Tanto el liberalismo como la democracia son tradiciones que comparten una matriz bajo la idea de libertad. Sin embargo, será **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), identificado más como un pensador demócrata que como uno

liberal,¹¹⁴ quién incorporará mucho antes que cualquier liberal la idea de que la soberanía popular es la sede de la última autoridad política. Con esto, la vicisitud política de introducir en la tradición liberal un principio de legitimación para el “*nouveau régime*” fue resuelta por el pensador democrático.

Rousseau, en su obra *El Contrato Social* (1762), encuentra una solución a los problemas de las libertades e intereses individuales a través de armonizarlos en una forma superior de acción política que denominará *voluntad general* (*volonté générale*). Los postulados de Rousseau conciben que los individuos nacen libres e iguales por naturaleza, y donde “su principal ley es velar por su propia conservación”.¹¹⁵ Por tanto, para mantener la integridad de la persona y/o sus bienes, es necesario la formación de un *pacto social* en el que “cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo”.¹¹⁶ El contrato resulta de un pacto voluntario en el que el individuo pierde su *libertad natural* y el derecho ilimitado a todo cuanto desea y pueda alcanzar, por el de gozar de una *libertad civil* y la propiedad que posee como *ciudadano*.

A partir del pacto social, se sustituye la desigualdad física natural por una igualdad moral y legítima por convención y derecho, esto es, se sustituye la voluntad particular por la voluntad general. Dicha condición sólo es resultado de “alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza”.¹¹⁷ La afirmación de una igualdad de derechos ante la ley implica a su vez la separación y limitación de la relación de desigualdad fundada en la

¹¹⁴ Chapman muestra una cierta aproximación —a pesar de las notables diferencias— entre el pensamiento político de Rousseau y el liberalismo clásico, apoyándose para ello en los conceptos de voluntad general y del Estado deliberativo, así como en la noción clave de autonomía individual. [En Rousseau se encuentra una veta liberal, a partir de su noción de libertad igualitaria] CHAPMAN, John William, *Rousseau. Totalitarian or Liberal?*, Columbia University Press, New York, 1956.

¹¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El Contrato social o principios de derecho político*, Editorial Porrúa, México, 1982, pág. 4.

¹¹⁶ *Ibid.*, pág. 9.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 22.

propiedad, de forma tal que es la ley y no la propiedad la que funda la igualdad. Rousseau reconoce como inevitable la desigualdad natural o física; el problema estriba, en la aparición de la desigualdad política o moral, es decir, en el privilegio de unos sobre otros.

Así, la diferencia con respecto al modelo hobbesiano consiste en que Rousseau concibe que “la democracia, la República, no es cualquier pacto de sumisión para lograr mayor paz o seguridad: responde a la exigencia de reapropiarse de manera política de la propia libertad natural”.¹¹⁸ Y a su vez, Rousseau respecto de Locke, considera que el *contrato* tampoco es la protección de la propiedad y con ella de la vida y libertad, sino la vuelta de la libertad a los hombres en el Estado, pero en su nueva condición de ciudadanos.

Es importante también subrayar que respecto a la superioridad y/o compatibilidad entre los derechos civiles y los derechos políticos, existe divergencia entre Rousseau y Locke. En la posición liberal (Locke), los derechos políticos son opcionales, pueden o no ser demandados, mientras son verdaderamente fundamentales los derechos de libertad (o civiles); en cambio, en la posición democrática (Rousseau), los derechos políticos son anteriores a los derechos civiles –libertad personal, libertad de opinión, libertad de reunión, libertad de asociación–, como apunta Ermmano Vitale¹¹⁹, “los derechos políticos vienen primero, fundan y modelan tanto a los derechos de libertad como a los derechos sociales”¹²⁰, esto es, que en rigor sólo los *ciudadanos* y no los *individuos* como tales son titulares de derechos políticos.

En el terreno de la teoría, la doctrina del derecho natural es meramente especulativa, esto es, sólo rige en un hipotético estado de naturaleza que, ni es evidente por sí mismo, ni da una clave para resolver el problema de construir las bases teóricas que hagan posible la positivización de los derechos naturales. Si el

¹¹⁸ VITALE, Ermanno, *Derechos y razones. Lecciones de los clásicos y perspectivas contemporáneas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2007, pág. 55.

¹¹⁹ Profesor de Ciencia política en la Università della Valle d'Aosta (Italia)

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 56.

problema teórico y práctico de fondo es el de la *libertad*, hubo que esperar la construcción de una sistemática del derecho para dotar a la teoría del Estado moderno de la clave para hacer coexistir la libertad de los hombres según leyes exteriores, que esos mismos hombres se hubiesen dado por libre voluntad. Esta tarea estuvo a cargo de **Immanuel Kant** (1724-1804).

Los estudios sobre la historia teórica de los derechos humanos no enfatizan lo suficiente la extraordinaria aportación que hizo Kant. En efecto, uno de los temas principales de sus reflexiones fue la *libertad*; no obstante, lejos de considerarla bajo la férula de un liberalismo empírico al modo de Locke, Kant sitúa su verdadero status filosófico: la libertad es un *nóumeno* incognoscible, un principio metafísico necesario pero indemostrable, un objeto sin el cual es inconcebible la vida práctica pero que se sitúa en el orden de cosas *ininteligibles*. Es, por tanto, un postulado de la razón práctica. La libertad es *principio universal de la razón práctica*, pero puede considerársela tanto como propiedad de la voluntad (autonomía de la voluntad) en la que se basa la conducta ética o como propiedad del arbitrio, que es una facultad de apetencia con relación a las acciones externas y no con relación a sus intenciones.

El problema para la teoría política del Estado moderno es construir leyes genéricas positivas, que garanticen la libertad de todos los individuos por medio de regular la coexistencia de su libre arbitrio; un sistema de máximas del arbitrio para regular la libertad, que es el único modo de preservarla. De ahí que Kant plantee el *principio universal* del derecho en los siguientes términos: “Es justa toda acción que por sí o por su máxima, no es un obstáculo a la conformidad de la libertad del arbitrio de todos con la libertad de cada uno según leyes universales.”¹²¹ El liberalismo, en este tramo de la evolución teórica, deja de identificarse con los intereses particulares de los individuos para adquirir, como dice Gioele Solari,

¹²¹ KANT, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho*, UNAM-Coordinación de Humanidades, México, 1978, pág. 53.

filósofo del derecho italiano, *forma jurídica universal*.¹²² La libertad como derecho natural o innato sólo subsiste dentro de un estado civil como independencia del arbitrio de otro según una ley universal. En esta construcción teórica de Kant se encuentra la afirmación más sólida del *universalismo* como rasgo definitorio de los derechos del hombre, asunto que, como veremos, sería luego rescatado por Jürgen Habermas y John Rawls para fundamentar sus consideraciones sobre el carácter universal de los derechos humanos.

Con todo, el problema de la positivización de los derechos fundamentales del hombre no queda resuelto sino hasta que se aseguran los mecanismos para hacerlos valer. Hacer eficaz el *derecho estricto* sale del terreno de la teoría o de la metafísica y se convierte en un asunto práctico material: la coacción exterior como facultad del Estado para asegurar la libertad. El derecho, como se sabe, tiene las características de la relacionalidad, heteronomía, exterioridad y, sobre todo, coercibilidad; la facultad de constreñir es *conditio sine qua non* de lo que después se ha denominado Estado de Derecho. Éste tiene como sustento la idea de la supremacía de la ley: todos y cada uno de los miembros de la comunidad, incluidos los gobernantes, están sujetos a la ley porque ella, como dice Kant, es “tan santa (tan inviolable) que constituye un delito ya el solo hecho de ponerla en duda, no digamos el suspender sus efectos...se representa como si se derivara no de hombres, sino más bien de cualquier legislador altísimo e incensurable...lo cual no expresa un fundamento histórico de la constitución civil, sino una idea como principio práctico de la razón.”¹²³

Para asegurar el respeto a la ley no hay otro camino que la fuerza material de la coacción exterior. Esta facultad del Estado se justifica en Kant como *coacción recíproca e igual*, en la medida en que son los mismos individuos los que

¹²² “Superando el liberalismo empírico de Locke, como aquel ético de Rousseau y el liberalismo jurídico de Kant. Aquello era aún un liberalismo de clase con contenido económico, en tanto un liberalismo de Estado dominado por la finalidad no jurídica. La idea liberal era en Kant una forma jurídica universal.” SOLARI, Gioele, *Introduzione a I. Kant. Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1956, pág. 13.

¹²³ KANT, Immanuel, *op. cit.*, pág. 96.

hacen uso libre de su arbitrio y pactan constituir un orden civil, un Estado jurídico del que tienen dependencia legal por su propia voluntad legisladora en tanto que seres racionales. Desde luego, aunque todos los individuos son seres racionales, la facultad de crear leyes y asegurarlas por medio de la coacción exterior no le será dable más a que a los representantes o a un supremo legislador, en la medida en que la voluntad de uno solo puede constituirse, en virtud de la razón, en voluntad general.

Como se puede inferir, el asunto de si la democracia es la forma de gobierno idónea para asegurar un verdadero Estado de Derecho, no es una preocupación central de la reflexión kantiana. Desde luego, Kant admite, como la mayor parte de los espíritus avanzados de su época, el principio de la soberanía popular, sin embargo, en su concepción ésta es constituida por la comunidad de seres racionales que forman el Estado jurídico y que participan en él como ciudadanos activos: la comunidad de los propietarios, seres que no tienen la condición de *homo phaenomenon* (trabajadores, mujeres y menores de edad). Al final de cuentas, los miembros de esta comunidad de propietarios constituirán la representación de todo el pueblo y su voluntad será la voluntad general. Con todo, Kant como testigo y admirador de la Revolución Francesa, advirtió en este acontecimiento la realización del derecho de un pueblo a darse a sí mismo una Constitución observando en todo los principios del derecho natural. La tendencia hacia la aceptación de la democracia como única forma de gobierno en que la autodeterminación del pueblo es posible, estaba ya insinuada.

3. Las críticas clásicas a los derechos del hombre (versión del derecho natural)

Existe una gran cantidad de estudios que abordan las críticas que autores clásicos de la teoría política y social modernas hicieron a la doctrina del derecho natural en

que se funda la versión históricamente dominante de los derechos humanos.¹²⁴ Así, uno de los más incisivos críticos de los derechos humanos, haciéndose eco de las críticas de Burke, Bentham y Marx, es Michel Villey. De acuerdo con el destacado profesor de filosofía jurídica, los derechos humanos están dotados de un lenguaje “especioso”, indefinido, cuyo resultado es una lista creciente de “derechos” sin posibilidad real de concretarse en los hechos, puesto que estos “derechos” no pueden ser verdaderamente reivindicados, toda vez que los derechos no podrían implicar exigencias universales e iguales con respecto a cada sujeto, ya que –desde su perspectiva- el derecho es siempre desigual, en cuanto implica la aplicación de la justicia como una forma de distribución según los méritos y necesidades de cada persona.¹²⁵

Villey deja asentada una premisa crítica que apunta la aporía irresoluble de los derechos humanos, por un lado, postularse como teoría y práctica de emancipación y, por otro lado, plantearse como regulación normativa de libertades. Ese vacío ha sido un elemento presente en las críticas clásicas a los derechos humanos, mismas que se desarrollarán enseguida. No es la intención aquí presentar una sistematización completa de dichas críticas, pero sí apuntar por lo menos un esbozo de las principales observaciones que algunos pensadores hicieron al derecho natural, a modo de indicar una base y prelude a las actuales revisiones crítico-teóricas de los fundamentos de los derechos humanos. Como se verá, las críticas clásicas apuntan cuatro planteamientos centrales que hacen eco en la crítica contemporánea de los derechos humanos: 1) la historicidad de todo derecho por oposición a su “naturalidad”, 2) la imposibilidad de que los derechos sean anteriores a cualquier orden civil, 3) la inconsistencia lógica de la doctrina de los derechos humanos en tanto que inherentes y 4) los derechos del hombre como producto de convenciones políticas y por tanto susceptibles de representar los

¹²⁴ Además de los textos de Dembour, Binoche, Fields e Ishay ya citados, existen obras destacadas como: VILLEY, Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Quadrige/ Presses Universitaires de France, Paris, 1983; BOURGEOIS, Bernard, *Philosophie et droits de l'homme: de Kant à Marx*, PUF, Presses Universitaires de France, Paris, 1990; WALDRON, Jeremy, *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights on man*, Methuen, London, 1987; HUNT, Lynn, *Inventing human rights. A history*, W. W. Norton and Company, New York, 2007.

¹²⁵ VILLEY, Michel, *op. cit.*, págs. 11-12.

valores de una clase social por encima de las otras. Con esta referencia esquemática central, se procede a enunciar sucintamente la línea de estos desarrollos clásicos del discurso crítico.

a. La crítica histórico-racionalista: Vico y Hegel

El filósofo napolitano **Giambattista Vico** (1688-1744) formuló una de las primeras críticas serias al derecho natural tal y como había sido presentada por el padre fundador de la escuela iusnaturalista, Hugo Grocio. No es que Vico estuviera en contra del derecho natural, al contrario, lo afirma como principio que explica el carácter de los pueblos y naciones. Sin embargo, su concepción lo llevó a afirmar que la naturaleza de este derecho es también histórica. Las primeras líneas de su *Scienza Nuova* (1725) presentan de forma general el argumento central: “Nació sin duda el *derecho natural* de las naciones en las *costumbres generales* de ellas”.¹²⁶ Contrarios, como pudieran parecer, los fundamentos del derecho natural y la historia particular de las sociedades, encuentran en Vico una síntesis que a la larga devino en una nueva disciplina: la filosofía de la historia.

Siendo Vico un espíritu de los siglos XVII-XVIII, se opuso a la aplicación del racionalismo cartesiano a todos los objetos de conocimiento. Lo aceptaba en el terreno de las matemáticas y la lógica, pero no en la esfera de la naturaleza y de los asuntos humanos; para él, proceder mediante axiomas, al modo de la geometría, para construir el edificio de la ciencias naturales y humanas era nada menos que una quimera. Vico cree encontrar en el método inductivo de Bacon un mejor camino para llegar a la verdad; partir de los hechos para encontrar las leyes trazadas por la Providencia en el terreno de la naturaleza y de la historia. Precisamente, esta concepción lo llevó a negar la hipótesis universalista del

¹²⁶ VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE., México, 1978, pág. 15.

estado de naturaleza y el derecho natural como axioma dado por la razón para explicar la formación de las sociedades; esta doble negación lo llevó a polemizar con Grocio, Puffendorf, Sendel y Hobbes.

A Vico le parecía irreal suponer al hombre en estado de naturaleza como individuo aislado, ya sea bueno o malo, inocente o licencioso y que, en semejante estado, haya podido discernir un conjunto de derechos que es siempre igual y universalmente válido para la humanidad. Contra esto, postula que el derecho natural de las naciones puede conocerse mediante el examen de *sus costumbres*. El filósofo napolitano señala, en este sentido, que Grocio, Puffendorf y Sendel cometieron tres errores. El primero, es no haber comprendido que el derecho natural fue ordenado por la Providencia desde el inicio de los tiempos para conducir a los pueblos en un trayecto evolutivo que los lleva por épocas o edades hacia su perfeccionamiento. El segundo, es pretender que un sólo conjunto de derechos naturales sea universal y *supratemporal* (el descubierto por los propios iusnaturalistas en la edad de la razón), sin haber podido discernir que Dios ha revelado el derecho natural a los hombres de forma distinta a lo largo del tiempo, según la edad o época en que se encuentran. El tercero, es no haber extraído los principios generales del derecho natural del estudio de la historia de los pueblos y ciudades particulares. Por eso dice Vico de estos “filósofos morales” que:

...por no haber ninguno de los tres, al establecer sus principios, considerado a la Providencia, ni uno de ellos descubrió los verdaderos y hasta ahora escondidos orígenes de una siquiera de las partes que componen toda la *economía del derecho natural de las gentes*, esto es, religiones, lenguas, costumbres, leyes, sociedades, gobiernos, dominios, comercios, órdenes, imperios, juicios, penas, guerra, paz, rendiciones, esclavitud, alianzas; y, desconocedores de estos manantiales, incurren los tres de concierto en tres gravísimos errores.¹²⁷

Vico basa estas afirmaciones en sus estudios de la historia y el derecho romanos principalmente, aunque también en su estudio de la historia, arte, lenguas y

¹²⁷ *Ibid.*, pág. 22.

religiones en general. Precisamente, la *Scienza Nuova* que quiere fundamentar es aquella que descubre y explica las *leyes naturales* de la historia y la indagación que se requiere, para llegar a ello, pasa por el examen de los derechos y deberes que Dios reveló a los pueblos en cada etapa de su historia. Esta empresa lleva a Vico a postular que el nacimiento, desarrollo y muerte de las sociedades ha pasado por tres edades distintas: 1) de los dioses, 2) de los héroes y 3) de los hombres, coincidentes con las etapas que cada hombre experimenta en su vida: la etapa de la sensación, la de la fantasía y la de la razón. También lo lleva a plantear que la *ley natural* de la historia es la de *corsi e ricorsi*, avance y retorno, que postula que todas las civilizaciones nacen, se desarrollan y mueren siguiendo las tres edades enunciadas, pero cuya muerte no es total sino que deja las cenizas para el nacimiento de una nueva civilización, volviéndose a repetir el ciclo.

Las ideas de Vico representan una mezcla de pensamiento escolástico e inductivismo historicista que no obstante rechazar el racionalismo cartesiano, fundamenta una explicación racional del movimiento de las sociedades y del papel del derecho en ellas. Se trata de la primera gran formulación de una filosofía de la historia dentro de la cual se afirma la *historicidad* del derecho como teoría y como práctica. Tal híbrido crítico redundará en una gran influencia en los pensadores de la filosofía de la historia. Vico es, sin duda alguna, una de las grandes referencias, para el pensamiento posterior, una gran influencia para la comprensión de la historia y la filosofía de Hegel.

Georg W. Friedrich Hegel (1770-1831) articula su crítica contra la filosofía que sostiene la doctrina iusnaturalista de los derechos del hombre. Su obra de juventud *Sobre las distintas maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802-1803)¹²⁸ representa la ruptura de este gran filósofo con las categorías del iusnaturalismo; su *Filosofía del Derecho*¹²⁹ (1821), obra de madurez, contiene ya

¹²⁸ HEGEL, Georg W. F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979.

¹²⁹ HEGEL, Georg W. F., *Filosofía del Derecho*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1985.

una visión más acabada del Estado, del derecho y del papel que tiene el hombre en su contexto. Norberto Bobbio ha señalado con atinencia en su ensayo *Hegel y el iusnaturalismo* que la crítica de Hegel al derecho natural es al mismo tiempo – como podría decir el mismo Hegel– su *disolución y su cumplimiento*.¹³⁰ Disolución en tanto que el filósofo alemán niega los conceptos y categorías del iusnaturalismo (dicotomía estado de naturaleza-estado civil); y cumplimiento porque, como los iusnaturalistas y el propio Vico, Hegel se propone la fundamentación histórica y racional del Estado moderno hasta sus últimas consecuencias. La filosofía política de Hegel captura como ninguna otra la esencia de la época que le tocó vivir: la expansión de la ideología de los derechos del hombre producida por la Revolución Francesa, el Estado de derecho, la propiedad privada y su movilidad, la aplicación de la ciencia a la técnica de la producción industrial, en suma, el afianzamiento del mundo capitalista moderno y/o burgués.

El problema con la doctrina iusnaturalista de los derechos del hombre deriva, para Hegel, de la relación que el pensamiento moderno ha hecho entre la ciencia y la filosofía. Los pensadores de la Ilustración hicieron una profunda separación entre filosofía, moral, religión, costumbres y ciencias empíricas. Kant, por ejemplo, dijo que sólo los *fenómenos* pueden conocerse científicamente y que los *noúmenos*, “las cosas en sí”, pertenecen al reino de la reflexión filosófica. La separación entre la filosofía y la ciencia, la cual para Hegel no era más que una colección de hechos y experiencias agrupadas sin conexión con la *totalidad*, significaba la renuncia de la ciencia a proporcionar un conocimiento verdadero, “porque aquello a lo que se debe que una ciencia sea verdadera, es lo absoluto”.¹³¹ La filosofía como ciencia de lo absoluto es la única capaz de dar cuenta de los principios que animan lo particular de cada ciencia (su *ser ahí*). De ahí que Hegel se propone una explicación total de las cosas humanas, una síntesis racional que cubra todos los aspectos de la vida y su movimiento; a

¹³⁰ BOBBIO, Norberto, “Hegel y el iusnaturalismo”, *Diánoia. Revista de Filosofía*, núm. 13, vol. 13, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/FCE., México, 1967.

¹³¹ HEGEL, Georg W. F., *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, *op. cit.*, pág. 4.

semejanza de Vico con la diada Providencia-sociedad¹³², Hegel quiere mostrar cómo se despliega la Idea de lo absoluto en el terreno de la historia humana.

Para Hegel, la ciencia del derecho natural se ha alejado de la filosofía como ciencia de lo absoluto, no es capaz de conectar sus conocimientos con la Idea. Desde el momento en que el derecho natural tiene que ver con lo ético o eticidad, “que mueve todas las cosas humanas”, se conecta con la idea de lo absoluto por necesidad. La *idea absoluta*, síntesis de todo conocimiento, es la que proporciona el movimiento de todas las cosas humanas, incluyendo las cuestiones de su organización política y sus derechos. Hegel extrajo del estudio de la historia de pueblos y civilizaciones leyes inmanentes como claras manifestaciones de la *idea*, la cual procede mediante oposiciones que proporcionan un orden lógico a la historia. El método dialéctico es, en efecto, el método que otorga la posibilidad de observar las manifestaciones progresivas del Espíritu en el terreno de la historia humana. Pero el *Espíritu*, la *Idea* o *Razón Universal* es en todo caso anterior y causa primera de todas las cosas, incluyendo a los derechos del hombre.

Será la totalidad ética la que indique los límites normativos de los derechos y libertades de los hombres. Cuando Hegel acepta el concepto de totalidad ética, inicia su ruptura con el iusnaturalismo. El principio que adopta es el enunciado por Aristóteles: “la Polis es por naturaleza anterior al individuo”; la naturaleza del hombre como animal político se adquiere sólo en relación con el Todo político. Para Hegel también *el hombre es para el Todo porque el Todo es anterior a sus partes*; si el derecho natural y la ciencia que lo estudia trata de la eticidad, es notoriamente falso suponer al hombre natural aislado en un estado *presocial* con derechos inherentes. Y es que el derecho natural es en realidad un derecho moral o, mejor dicho, la moral es el fundamento del derecho positivo en tanto que lo moral es lo verdaderamente inherente a la naturaleza del hombre.

¹³² ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, vol. 2, Hora, Barcelona, 1994, pág. 279.

Como la comunidad es anterior a los individuos, solamente en la comunidad los individuos pueden adquirir derechos. Hegel señala que el estado de naturaleza es por definición un estado no jurídico y por tanto nadie en él puede tener derechos. El derecho refleja el carácter nacional de un pueblo, el *Volksggeist*, superior a la voluntad individual, proporciona el sentido de los derechos del hombre porque sólo en comunidad se realiza el hombre como ser racional. Ahora bien, el Estado en tanto que suprema forma de comunidad racional, manifestación más alta del Espíritu Objetivo, es el único lugar donde se realiza la armonía entre el derecho, la libertad y los fines supremos del Estado mismo. Señala Hegel:

El Estado es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado.¹³³

La verdadera explicación del surgimiento del Estado y de la legitimidad del poder político no está dada entonces por la hipótesis de racionalidad abstracta que postula un estado de naturaleza, un hombre asocial dotado de derechos inherentes y un contrato político de libre voluntad. El contrato para Hegel es una institución de la sociedad civil, del mundo de las necesidades e intereses privados. Incluso, puede decirse que Hegel es el primero en plantear que la doctrina iusnaturalista de los derechos del hombre se corresponde típicamente con los intereses individualistas de los privados; también es el primero en dirigir una dura crítica contra la pretensión de tal doctrina de reducir al Estado a simple instrumento para garantizar los derechos del hombre.

Esta crítica será reformulada, como se verá, en el escrito juvenil de Marx, *La Cuestión Judía*, en el que cuestiona las *Declaraciones de Derechos* y otras manifestaciones político-jurídicas de la sociedad burguesa. Pero se requiere cuidado con este planteamiento: Hegel no está en contra de las expresiones

¹³³ HEGEL, Georg W. F., *Filosofía del Derecho*, op. cit., § 258.

sociales de los intereses privados, está en contra de erigirlos, a nivel teórico y práctico, en fundamentos del Estado. Los intereses privados forman parte de la sociedad civil, entidad que debe reabsorberse en el Estado para que el hombre adquiera la plenitud de su realización como ser racional en el *Espíritu Objetivo*. El movimiento progresivo –dialéctico- del Espíritu empieza con el individuo, la familia, pasando por la sociedad civil hasta llegar al Estado como momento supremo; pero el Estado es anterior al individuo, familia y sociedad civil en tanto que es su fin mismo, en tanto que su plena realización se da cuando se fusionan en el Estado.

El Estado es para Hegel el único que crea derecho, es la voluntad universal, condición *sine qua non* de la libertad sustancial. Los derechos del hombre postulados por la *Declaración Francesa* no pueden oponerse como límites de la voluntad del Estado, antes bien, la afirmación de los derechos del hombre es en realidad manifestación del momento en que el Espíritu llega a hacer de los hombres seres completamente racionales, ciudadanos, y cuyos derechos solamente podrán realizarse en el Estado. La crítica hegeliana señala, en suma, la imposibilidad de los derechos fuera del Estado, la falsedad de los derechos inherentes y la historicidad de lo humano, incluido el derecho.

b. La crítica empírico-tradicionalista: Hume y Burke

David Hume (1711-1776) es quizá el mayor representante del empirismo clásico inglés y el crítico más incisivo del racionalismo abstracto en que se funda la doctrina moderna del derecho natural. En su filosofía de corte nominalista sostuvo que todas las ideas vienen de la *experiencia*, es decir, el conocimiento que proviene de los sentidos y, por tanto, negó la validez de las ideas abstractas que no pueden verificarse por los datos de la experiencia. En tanto que la idea de derecho natural se funda en el supuesto de que la razón le ha dado al hombre los principios morales por los cuales debe conducir su vida (distinguir lo bueno de lo

malo), Hume niega la validez tanto de aquellos principios de la razón pura como su consecuencia última: la explicación y fundamentación de sociedad por un *pacto o contrato social*.

En su *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740) el filósofo inglés postuló que las reglas de la conducta humana (la moralidad) no son conclusiones de la razón, como quieren los filósofos que pretenden explicar la vida social con el método deductivo a partir de conexiones entre principios y efectos. Para Hume, la razón es únicamente el descubrimiento de verdad y falsedad, en el sentido de concordancia o discordancia entre las relaciones mentales y los hechos reales.¹³⁴ En el terreno moral, la razón únicamente puede dictar los medios por los cuales un ser humano puede alcanzar determinados fines e, incluso, puede mostrarle las posibles consecuencias de su actuar, pero nunca podrá prescribir un modo correcto de obrar. Lo bueno y lo malo obedece a los deseos y pasiones de los hombres. Si en una sociedad se han impuesto determinados valores y reglas de conducta, como la justicia y la libertad, ha sido porque ellos han probado en la vida práctica su utilidad o su conformidad con las propensiones humanas. Se trata de “convenciones” impuestas por el hábito, jamás leyes inherentes a la naturaleza humana.

De aquí se sigue que los planteamientos del estado de naturaleza, de la existencia de derechos inherentes y del mecanismo del contrato para formar la sociedad civil no sean más que confusiones o, a lo más, hipótesis. Hume está dispuesto a dejar a la investigación histórica la comprobación de que alguna sociedad se conformara por consentimiento libre de los hombres, pero la experiencia de su tiempo era la de gobiernos absolutistas que se sostenían por sentimientos de fidelidad, lealtad o miedo a la opresión. Además, el sentido de obediencia que experimentan los hombres hacia su gobierno no deriva de la conveniencia de cumplir un pacto: el propósito de uno es mantener la paz y la seguridad y el del otro es generar confianza entre los particulares acerca de las

¹³⁴ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005, pág. 333.

obligaciones mutuas. Los pactos son convenciones entre privados, la obediencia política una convención sobre el sentido del interés común.

De esta manera, la filosofía de Hume plantea que los derechos y obligaciones que contraen los hombres no derivan de dictados de la razón, sino de un sentido de conveniencia históricamente determinado, que puede cambiar en otras circunstancias y que por tanto no puede tener carácter universal.

Por su parte, **Edmund Burke** (1729-1797), como lo hicieron Vico y Hegel, pretende dar un fundamento histórico a la aparición de la comunidad política y a toda consideración sobre los derechos del hombre dentro de ella. Sin embargo, a diferencia de Vico y Hegel, el pensador irlandés renuncia a proporcionar una explicación racional de estos fenómenos en función de leyes generales dictadas por una voluntad trascendental. Esto significa no sólo que Burke siguiera los pasos de Hume al oponerse al racionalismo abstracto que la doctrina iusnaturalista empleaba para deducir de hipótesis universales (el estado de naturaleza) el surgimiento de la sociedad civil, sino que también renunció a fundar en la Providencia o en el Espíritu el movimiento histórico de las civilizaciones. Su concepción es la del culto a la tradición, de la reverencia cuasi-religiosa a las costumbres y a las instituciones forjadas en la trama de los tiempos.

En Burke no desaparece por completo el lenguaje iusnaturalista, incluso nunca fue de su interés polemizar radicalmente con sus categorías, pero su reverencia por la tradición y las costumbres le llevó a concebir a la sociedad política y a los derechos del hombre como resultado de convenciones forjadas en el curso de las generaciones. Burke argumenta:

De hecho, la sociedad es un contrato. Los contratos menores que involucran objetos de mero interés ocasional pueden disolverse a voluntad; pero no puede considerarse al Estado como nada más que un acuerdo entre socios para el comercio de pimienta o café, telas o tabaco, u otras materias sin importancia, de interés puramente temporal, que puede disolverse a voluntad de las partes. Debe ser considerado con mucho respeto, porque es

una asociación que va mucho más allá de la simple existencia animal de cosas temporales y perecibles. Es una asociación que abarca toda ciencia, todo arte y toda perfección. *Como los fines de una asociación así no pueden lograrse sino en muchas generaciones, pasa a ser una asociación no solamente entre seres vivos, sino entre aquellos que están vivos, los que están muertos y aquellos que están por nacer.* Cada contrato de cada Estado en particular es tan sólo una cláusula dentro del gran contrato básico de la eterna sociedad, que enlaza las naturalezas más bajas con las más elevadas, conectando el mundo visible al invisible, de acuerdo a un convenio establecido por el juramento inviolable que mantiene en su lugar determinado todas las naturalezas físicas y morales.¹³⁵

Burke afirma que la verdadera condición natural de los hombres es vivir en sociedad; los códigos y las instituciones creadas desde tiempos inmemoriales constituyen el marco real en que se desenvuelve la vida del hombre, “el arte es su naturaleza”. Por ello, sus derechos no surgen de nada que sea inherente a la naturaleza humana en un estado *presocial*, sino de las costumbres y convenciones prescriptivas que forman a la comunidad política misma. Si el problema central que atañe a los derechos según el iusnaturalismo es el de la libertad, en Burke aparece como un problema no de la ciencia abstracta sino de la vida comunitaria, un problema que atañe a la conveniencia de cada pueblo. La libertad ilimitada que postula el racionalismo naturalista como principio de las leyes positivas de hecho equivale a hacer imposible la libertad. Señala Burke que la libertad civil sufre en cada pueblo mezclas y modificaciones, se disfruta en diferente grado y la tarea de determinar su alcance corresponde a los estadistas mediante experimentos prudentes y racionales; “la libertad debe ser limitada para ser poseída”.¹³⁶

Hay que insistir que Burke no negaba los derechos naturales del hombre, solamente indicaba que no importaba demasiado de qué especulaciones abstractas habían sido deducidos, lo único que importa es que *se realizan en la práctica por medio convenciones* y que su disfrute debe acompañarse de restricciones a las pasiones e inclinaciones de los hombres que tiendan a disolver

¹³⁵BURKE, Edmund, *Textos políticos*, FCE., México, 1984, pág. 125.

¹³⁶*Ibid.*, págs. 98-99.

al cuerpo político. “En este sentido, el refrenamiento de los hombres tanto como sus libertades deben contarse entre sus derechos. Pero como las libertades y las restricciones varían con los tiempos y con las *circunstancias* y pueden modificarse infinitamente, no deben ser fijadas por normas abstractas y resulta absurdo discutir las con base en ese principio.”¹³⁷

La crítica burkeana a la Revolución Francesa y, consecuentemente, a la *Declaración de los Derechos del Hombre*, radica en la pretensión de éstas de fundar el gobierno en la pura y simple voluntad de los individuos, ignorando por completo a la tradición política. La destrucción total y la reconstrucción del orden político era para Burke un sinsentido, eliminar todo lo que representa al antiguo régimen equivalía a eliminar todo por completo. Esto es la consecuencia de la intrusión de las teorías abstractas al terreno de la política práctica. Inflamados los revolucionarios del racionalismo naturalista que siempre lleva a los extremos, promulgaron una *Declaración* que buscó depositar el origen y fundamento del poder político en los contratos de libre voluntad, obviando el peso que tienen las costumbres y el desarrollo histórico en la legitimidad del Estado mismo. El germen de la rebelión y de la disolución del Estado es el peligro que conlleva la subordinación de éste a la *libre voluntad* de los hombres, cuando la realidad demuestra que los hombres no se gobiernan a sí mismos pues su existencia se realiza en el mar de prácticas sociales sedimentadas por la historia y la costumbre.

c. La crítica utilitarista: Bentham

La crítica de **Jeremy Bentham** (1748-1832) a la doctrina de los derechos del hombre, como derivados de la ley natural, es quizá la más dura y más sistemática que se ha hecho en la historia del pensamiento político moderno. Valiéndose de su concepción utilitarista de que toda legislación debe perseguir el objetivo de la

¹³⁷ “Carta a los sheriffs de Bristol”, BURKE, Edmund, *op. cit.*, pág. 153.

mayor felicidad para el mayor número, pone a prueba los códigos clásicos de derechos fundamentales. Como se sabe, su obra *Anarquical Fallacies* (1791)¹³⁸ contiene una disección artículo por artículo de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789*. Con el estilo sarcástico y puntilloso que le es propio, Bentham critica el intuicionismo, la ambigüedad, la falta de congruencia y hasta la mala redacción de la *Declaración*. No se trata de un mero ejercicio académico, sino del imperativo de señalar el peligro que subyace a un código de derechos que se ha convertido en modelo de legislación de las naciones y base del Estado Constitucional moderno; tal peligro es ni más ni menos que la disolución de todo orden político, la anarquía y la violencia. La *Declaración* francesa, y toda otra declaración de derechos que pretenda promulgarse en los mismos términos, se presenta como catálogo de sofismas anarquizantes.

Bentham comienza diciendo que las frases y conceptos contenidos en la *Declaración* son tan generales, tan abstractos e ilimitados (*unbounded*), que resultan inabarcables y, por tanto, irrefutables. Esto se presta para el encubrimiento de falacias, una de las cuales es la muy socorrida *petición de principio*, que consiste en solicitar que se acepte como verdad autoevidente una proposición que no tiene conexión alguna con la realidad. Cuando la *Declaración* expresa que *todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos*, Bentham indica que tal expresión es *absurd and miserable nonsense*, precisamente, porque los derechos naturales son *ficciones ilegítimas*, proposiciones que no tienen algún sustento empírico. Si los derechos naturales son precisamente tales en cuanto son anteriores a toda sociedad política, no tienen conexión con la realidad y son imposibles; en cambio, cuando se admite -como prefiere el filósofo inglés- que todo “derecho” deriva de la sociedad política, de la soberanía, el “derecho” de alguien se sustenta en ser “obligación” de otra persona; asimismo, los derechos y las obligaciones de todos se sustentan en leyes respaldadas por la fuerza legítima del Estado, algo bastante más tangible

¹³⁸ Para este trabajo se usa BENTHAM, Jeremy, “Anarquical Fallacies”, BOWRIN, John (ed.), *Works of Jeremy Bentham*, vol. II, Simpkin/Marshall and Co., London, 1843. Es también de utilidad COLOMER, Josep (ed.), *Bentham. Antología*, Península, Barcelona, 1991.

que los supuestos derechos inherentes. Para aceptar los derechos naturales hay que satisfacer esa *petición de principio* que supone la existencia de un estado natural, presocial, una mera metáfora; no hacer referencia a ninguna experiencia real y que, por tanto, está vacía de contenido (*look to the letter, you find nonsense –look beyond the letter, you find nothing*).

En efecto, para Bentham no existen derechos anteriores a la institución de los gobiernos; los derechos reales no pueden más que emanar del derecho positivo, de las normas jurídicas. Y no es que las leyes no posean también un lenguaje compuesto de ficciones, pero podrán ser ficciones legítimas en tanto que el legislador realice su tarea basándose en el *placer y el dolor*, principio verdaderamente natural de la conducta humana. Cuando los derechos naturales del hombre se postulen como anteriores a toda ley, como modelo de toda ley y como criterio de verdad en todo lo relativo a la acción de los gobiernos, se siembra la semilla de la disolución del Estado. Y es que la *Declaración* contiene una gran trampa: confunde el “ser” (*is*) con el “deber ser” (*ought to*), disfrazando ambos términos con el tercero “puede” (*can*). Esta crítica representa una constante evocación de Hume, quien, como se ha visto, indicó que ningún modo correcto de obrar puede derivarse de la razón que se funda en la experiencia. El catálogo de derechos aquí considerado representa para Bentham una manifestación de opiniones sobre lo que *debe ser* elevadas al status de derechos, lo cual no es más que una invitación a la rebelión. Es deseable que una comunidad establezca medidas que fomenten la libertad y la igualdad de los ciudadanos, pero este deseo, por muy razonable que sea, no es un derecho; y no es un derecho porque –como ya se dijo– sólo hay derechos reales dentro de la institución del gobierno.¹³⁹ ¿Dónde está la semilla de la rebelión? Cuando la *Declaración* francesa postula que el gobierno *puede o no puede* hacer esto o aquello tomado como criterio de verdad los derechos naturales, está diciéndole –según Bentham–

¹³⁹ “*But reasons for wishing there were such things as rights, are not rights; - reason for wishing that a certain right were established, is not that right -want is not supply- hunger is not bread.*” BENTHAM, Jeremy, *op. cit.*, pág. 501.

al pueblo francés que siempre que un gobierno emita una ley incompatible con tales derechos tiene el *deber* de resistirse, de rebelarse.

Además, postular los derechos naturales como anteriores a la ley, significa para Bentham que de hecho no podría haber ninguna ley y por tanto ningún derecho que garantizar. Por ser tan abstractos e ilimitados, los derechos son incompatibles entre sí: el derecho a la libertad ilimitada de una persona es incompatible con el derecho a la libertad igualmente ilimitada de otro, resultando de esto que no podría existir ningún derecho, ninguna libertad. “Un derecho supone –dice Sabine comentando a Bentham- para una persona que su libertad de acción está garantizada por una sanción que impide que otra persona la invada; esto sólo puede justificarse por la *relativa utilidad* de esa limitación en comparación con lo que sucedería si los actos de ambas personas se dejaran a su elección voluntaria”.¹⁴⁰

Las consideraciones críticas de Bentham contienen la influencia de Hobbes en cuanto se postula que donde no hay gobierno no hay ley, ni derechos, un estado de guerra de todos contra todos. También, por influencia hobbesiana, se postula la necesidad de la soberanía: donde no hay un poder común, soberano, no es posible la convivencia pacífica entre los hombres. Aunque hoy día pueden parecerse exageradas las críticas benthamianas, sus reflexiones siguen siendo vigentes a la hora de denunciar los excesos retóricos del discurso ortodoxo de los derechos humanos, a veces infectado de intuicionismo y naturalismo extremos.

c. La crítica materialista: Marx

La crítica de **Karl Marx** (1818-1883) a los derechos del hombre, si bien no llega a ser tan severa como la de Bentham, revela con mayor claridad su significado

¹⁴⁰ SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, FCE., México, 1963, pág. 497

histórico. En su obra *La Cuestión judía*¹⁴¹, publicada en 1843 en los *Anales franco-alemanes*, presenta como parte de sus refutaciones a Bruno Bauer un análisis crítico de las *Declaraciones de Derechos Norteamericana y Francesa*. Se trata de uno de los así llamados “escritos de juventud”, elaborado después de la clausura de la *Gaceta Renana*, en plena época en la que Marx se dedicaba a la revisión crítica de Hegel.

Al establecer sus consideraciones críticas sobre la “cuestión judía” y, más generalmente, sobre la cuestión religiosa analizada por Bauer, Marx sostiene que el problema de las relaciones Estado-religión es en realidad el problema de las modernas relaciones entre el Estado y la *sociedad burguesa, la sociedad civil*. El proceso de conformación de lo que Marx llama *Estado político* en los países de Europa forma parte de un proceso más general que explica el nacimiento del mundo moderno como mundo diferenciado: el desdoblamiento de la vida social en dos esferas autónomas, lo público y lo privado, lo político y lo social, el Estado y la sociedad civil. De ahí que la *emancipación política* del Estado con respecto a la religión sea sólo un capítulo del proceso de diferenciación-autonomización de la vida política con respecto a la vida social. La disolución del *ancien régime* supone que el Estado suprime políticamente todas aquellas trabas sociales –incluyendo a la religión– que le impiden comportarse con sus súbditos como *Estado en general*, como entidad que emite resoluciones genéricas.

La contrapartida de este proceso es la *emancipación política* de los individuos para convertirse plenamente en ciudadanos, lo cual quiere decir que los derechos políticos y civiles les son reconocidos a todos los hombres sin atender a sus diferencias de nacimiento, *propiedad*, estamento, religión u ocupación, *declarándolas abolidas políticamente*. Esto no significa que los aspectos sociales enunciados, especialmente la religión, sean abolidos de forma real, sino que pasan a formar parte de la vida privada de los individuos. La religión, la posición

¹⁴¹ MARX, Karl y BAUER, Bruno, *La cuestión judía. Estudio introductorio de Reyes Mate*, Anthropos, Madrid, 2009.

social, las diferencias de nacimiento, la actividad económica, pasan a considerarse parte de la vida del hombre burgués, de su *libertad*: son aspectos que estructuran las relaciones entre privados y en las cuales el Estado tiene, a lo sumo, una intervención limitada.

Habiendo situado el problema en sus “términos correctos”, Marx procede a examinar los derechos humanos, tal como fueron planteados en las *Declaraciones* de Norteamérica y Francia. Primero, como consecuencia del desdoblamiento de la vida en dos esferas, distingue en dichas *Declaraciones* los llamados *droits del’homme* de los *droits du citoyen*. Éstos son los derechos políticos de los hombres en tanto que formando parte de la comunidad política, en cuanto ciudadanos; los primeros son los derechos del hombre en cuanto privados, es el despliegue del derecho fundamental e inherente de la *libertad* y cuya aplicación práctica es el derecho a la *propiedad privada*. Los llamados derechos del hombre son en realidad los derechos del hombre burgués, la consagración jurídica del interés privado y el reconocimiento de la libertad para dar rienda suelta a ese interés privado. Son los derechos de libertad de los hombres para manejar su propiedad como les plazca.

Al contrario de lo que pasa en la esfera de la comunidad política, en la que el hombre se relaciona con otros “a nivel de especie”, el derecho humano de la libertad consagrado en la esfera privada “no se basa en la vinculación entre los hombres sino, al contrario, en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo”.¹⁴² Los derechos humanos no van más allá del hombre egoísta que los reclama para el libre uso de su arbitrio con respecto a su propiedad. Lo peor, decía Marx, es que las *Declaraciones* de derechos reducen los derechos políticos, al Estado en general y al ciudadano a ser simples medios para garantizar el derecho humano a la libertad del hombre privado. La afirmación iusnaturalista de que el individuo se asocia formando un cuerpo político para preservar su vida, libertad y propiedades es

¹⁴² *Ibid.*, pág. 45.

considerado por Marx como una subordinación del Estado y de la vida política en general a los intereses de la sociedad burguesa. De hecho, no podría ser de otra manera, pues como explica el propio Marx, “el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado” constituyen la base y el presupuesto del Estado mismo; el Estado político se levanta como poder social sobre la base del interés privado de la burguesía.

Tomando en cuenta los argumentos de este pequeño escrito de Marx, se ha formado una corriente de pensamiento que explica el surgimiento del Estado y aún del mundo moderno como resultado de la diferenciación estructural de la vida humana en dos esferas fundamentales, la pública y la privada. C. B. Macpherson (Canadá), Umberto Cerroni y Gioele Solari (Italia) y Arnaldo Córdova (México) indican en sus argumentaciones¹⁴³, *mutatis mutandis*, que la doctrina del derecho natural es el reflejo en el nivel teórico del nacimiento y desarrollo de la sociedad capitalista. El descubrimiento del estado de naturaleza sería el reflejo teórico del descubrimiento de la esfera económica privada, diferenciada de la esfera política; los derechos inherentes a la condición humana representan la consagración jurídica de la ética burguesa y de la visión burguesa de la sociedad, verdadero momento de su emancipación como clase respecto del antiguo régimen de privilegios; el establecimiento del Estado, como entidad con existencia autónoma construida por un *contrato de libre voluntad*, tiene el único objetivo de ponerlo al servicio de los intereses del hombre privado, servicio que es disfrazado como imperativo para garantizar sus derechos fundamentales.

Finalmente, la intención de retomar las diversas críticas clásicas al iusnaturalismo y, concretamente, a la doctrina de los derechos del hombre –base de interpretación de la concepción contemporánea dominante de los derechos humanos–, pretende ser una reverberación del hecho de que, si bien ha habido

¹⁴³ Cfr. MCPHERSON, Crawford B., *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970; CERRONI, Umberto, *Marx y el derecho moderno*, Grijalbo, México, 1975; SOLARI, Gioele, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Fratelli Bocca, Torino, 1904; CÓRDOVA, Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976.

importantes intervenciones críticas en el trayecto histórico de los derechos humanos (propiamente desde su origen mismo), parece haberse producido una cesura que no permite reconocer los vacíos, lapsus y omisiones presentes en dicha doctrina. Por lo tanto, la historia de los derechos humanos sería una repleta de vacíos y llena de antonomias y rodeada de una afanosa discusión teórica y no –como postula la concepción ortodoxa dominante– una historia triunfante, fundada en una continuidad lineal y homogénea teórica.

Para ello, es necesario persistir en las críticas clásicas de la doctrina de los derechos del hombre en tanto aporías (*topoi*) del discurso de los derechos humanos. En este sentido, la crítica histórico-racionalista desvelaría la historicidad de todo derecho por oposición a su “naturalidad”; la crítica empírico tradicionalista expondría la imposibilidad de que los derechos sean anteriores a cualquier orden civil; la crítica utilitarista mostraría la inconsistencia lógica de la doctrina de los derechos humanos en tanto que inherentes y, a su vez, la crítica materialista denunciaría los derechos del hombre como producto de convenciones políticas y por tanto susceptibles de representar los valores de una clase social por encima de las otras.

Del igual forma, el entendimiento de los derechos humanos como prerrogativas dadas a los individuos en virtud de su naturaleza humana; que son detentados independientemente del grupo social al que se pertenezca, así como universales en tanto que ajenos a las condiciones socioculturales de los individuos, es decir, la caracterización dominante de los derechos como supra-temporales, progresivos y universales resulta sumamente cuestionada si se lee la historia a contrapelo, si emerge a la luz lo subcutáneo o subversivo.

El discurso dominante de los derechos humanos se encuentra hondamente enraizado en el proyecto mismo del pensamiento ilustrado, lo que no impide, sino que, al contrario, exige cuestionarlo radicalmente. Así, se trataría de reconsiderar, de nueva cuenta, ese proyecto humanístico, esencialmente de resistencia y

emancipación, bajo explícitas premisas críticas que pongan en cuestión los presupuestos teóricos de la tradición jurídico-naturalista dominante en el discurso de los derechos humanos.

CAPÍTULO TRES. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA TEORÍA CONTEMPORÁNEA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Algunos elementos decisivos respecto de la particularidad de los derechos humanos en las tradiciones dominantes (naturalista y deliberativa) no sólo pueden advertirse en el conjunto de textos filosóficos pertenecientes siglo XVII (ya revisados) sino también, y de manera relevante, a partir de una serie de documentos y declaraciones, esencialmente de carácter jurídico-político, de finales del siglo XVIII. No obstante, cabe señalar también una lista de textos que habrían de tener una influencia importante en las versiones tradicionales de la historia de los derechos humanos, entre los cuales se pueden mencionar: *Petition of Rights* (1628), Acta de *Habeas corpus* (1679), *Bill of rights* (1689) y *Virginia Declaration of Rights* (1776)¹⁴⁴, todos ellos de la vertiente anglosajona.

Dos documentos resultan ser paradigmáticos para el discurso dominante de los derechos humanos: la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776) y la *Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano* de Francia (1789). Ambos documentos constituyen, por primera vez y de manera explícita, una exposición sistemática de los principios modernos de los derechos humanos, por lo cual, se consideran el precedente histórico “natural” de los derechos humanos. En este sentido, existe un consenso en torno a la idea que los derechos y libertades naturales representan una fase primigenia en el desarrollo conceptual de los derechos humanos hasta la aparición y aprobación de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948). Idea extensamente difundida por el discurso dominante de los derechos humanos, no obstante que tal interpretación representa un conjunto de dificultades teórico e históricas difíciles de solventar.

¹⁴⁴ HUNT, Lynn (ed.), *The French Revolution and Human Rights. A Brief Documentary History*, Bedford Books, Boston, 1996.

Dadas esas dificultades y en razón de ellas, toda vez la imposibilidad de superarlas en el marco de la presente investigación, procederemos a realizar algunas observaciones, de forma sucinta y a modo de ensayos críticos, de las *Declaraciones de derechos americana y francesa* mediante un rodeo. Esta deriva partirá de una comprensión de los documentos referidos considerándolos en tanto que *monumentos*, en la acepción y sentido metodológicos, de acuerdo a las ideas de Michel Foucault. No se pretende hacer un análisis arqueológico bajo los criterios y procedimientos foucaultianos, sino una aproximación crítica e incidental a dichos textos fundacionales de los derechos humanos. Enseguida, se elaborará la revisión de dichas declaraciones a partir del análisis de su contenido, con la intención de cuestionar su supuesta continuidad teórica en el discurso contemporáneo de los derechos humanos. Asimismo, se señalarán algunas de las contribuciones que diversas luchas sociales y sus respectivos discursos han formulado al desarrollo de los derechos humanos. Por último, se confrontará la pretensión de universalidad de los derechos humanos tomando como contrapunto las condiciones históricas de las *Declaraciones de derechos americana y francesa*, así como las de su refundación en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948.

Las *Declaraciones de derechos americana y francesa* no sólo son documentos sino también monumentos. Desde una perspectiva histórica, se interroga a los documentos, “se les ha pedido no sólo lo que querían decir, sino si decían la verdad y con qué título podían pretenderlo”.¹⁴⁵ Sin embargo, para Foucault, una perspectiva arqueológica debiera consistir no en interpretar el documento o evaluar su valor expresivo o determinar si es veraz, sino, más bien en organizarlo, ordenarlo en niveles, establecer series, distinguir lo que es pertinente de lo que no es, fijar elementos, distinguir unidades, descubrir relaciones.¹⁴⁶ Sólo de esta forma se logra transformar el documento en monumento, en una estructura de pensamiento definida, construida y objetivada,

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo veintiuno editores, México, 1997, pág. 9.

¹⁴⁶ *Ibid.*, págs. 11-12.

capaz de hablar por sí mismo. Conviene aclarar (y recordar que el mismo Foucault lo reconsideró posteriormente) que una distancia prístina respecto del sujeto que interroga a los documentos-monumentos es imposible; se trata de un esfuerzo metodológico por alcanzar los mayores niveles de objetividad posibles en la investigación.

El valor del documento-monumento surge después de reconstruir lo faltante, de entenderlo en función de los acontecimientos que concluyeron. Se trata de reconocer las grietas, los cortes y las rupturas que el propio texto testimonia. Dentro de la multiplicidad de discontinuidades que conforman la historia de las ideas (en oposición a un esquema histórico lineal) emerge el acontecimiento, concebido como efecto resultante (vectorial, no causal) de un proceso de lucha de fuerzas y que, a su vez, el mismo producirá consecuencias a lo largo del tiempo.

En nuestra perspectiva, la reconstrucción histórico-conceptual de las *Declaraciones de derechos americana y francesa* puede y debe cobrar relevancia crítica si son considerados como documentos-monumentos que condensan prácticas de resistencia y emancipación que, cristalizados mediante procesos de regulación jurídica y normativa, sirven metodológicamente para comprender los antecedentes y la fidelidad (o infidelidad) a las llamadas “fuentes” del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Se ha señalado que una perspectiva crítica en el estudio de los derechos humanos tendría que proponerse cuestionar el discurso ortodoxo dominante, juricista y naturalista; no obstante, la revisión y análisis (con una relativa perspectiva arqueológica en clave foucaultiana) de las *Declaraciones de derechos americana y francesa*, por un lado, y, por el otro, de la *Declaración Universal*, constituyen paradójicamente el punto de partida de una argumentación crítica respecto de la concepción hegemónica de los derechos humanos.

En su análisis, en la descripción de sus vacíos, lapsus y omisiones, en el señalamiento de sus aporías, de sus debilidades conceptuales, se problematiza con radicalidad la hipótesis de una continuidad lineal y homogénea en el pretendido recorrido unívoco del discurso de los derechos humanos. Así, pues, la historia de los derechos humanos no sería una historia progresiva, llena de éxitos y de triunfalismos, sino una historia también sembrada de fracasos y derrotas. Por lo tanto, se insinúa que el discurso contemporáneo dominante se erige sobre un terreno minado y un espacio colmado de antinomias, que sólo una perspectiva crítica de los derechos humanos sería capaz de evidenciar. Lo relevante consistiría en tratar de determinar la novedad teórica y práctica del movimiento contemporáneo de los derechos humanos¹⁴⁷, su conexión determinante con la novedad histórica, material y cultural, de las sociedades globalizadas contemporáneas.

De esta manera, quedaría desvelado que en el núcleo teórico de los derechos humanos, como argumenta Boaventura de Sousa Santos,¹⁴⁸ cohabitan en una especie de *impasse* teórico crítico, irresuelto e irresoluble, dos crisis históricas: por un lado, una crisis de la vertiente regulatoria, manifiesta por la crisis del Estado y el sistema jurídico institucional que le es propio y, por otro lado, una crisis de la vertiente emancipatoria, simbolizada por el colapso no sólo del lenguaje de la resistencia y la emancipación (agudizado por el derrumbe de las utopías socialista y comunista), sino también la puesta en cuestión de los criterios y códigos de construcción de ese discurso crítico (pasma crítico posmoderno consustancial a la crisis de los grandes relatos) de la modernidad capitalista. No sobra decir que esa tensión implosiva del movimiento y el discurso de los derechos humanos se corresponde a la crisis de esos mismos procesos, el

¹⁴⁷ Vid. MOYN, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Belknap Press, Cambridge, 2012, págs. 6-7.

¹⁴⁸ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre/ Universidad de los Andes-Facultad de Derecho, Bogotá, 1998, págs. 345-347.

emancipatorio y el regulativo, propios de la modernidad en su configuración globalizada.¹⁴⁹

De ahí que, uno de los principales propósitos de una teoría crítica de los derechos humanos podría consistir en ensayar una contribución a la superación de ese *impasse* teórico; partir de la denuncia de aquellos momentos de la historia en que los derechos humanos dejaron de ser concebidos como prácticas emancipatorias para ser instituidos y entendidos como meras prácticas regulatorias; momentos de cosificación, derechos sin vida, proclives no a la movilización y al cuestionamiento del *statu quo*, sino comprometidos con su mantenimiento. Para ello, la autocrítica teórica proporciona y conforma las condiciones de una nueva práctica cuestionadora de los derechos humanos; la crítica teórica socava las prácticas serializadas y, de ese modo, podrían fincarse elementos para una nueva esperanza (una nueva utopía).

1. Las *Declaraciones de derechos americana y francesa*

En principio, es posible ubicar que el núcleo primigenio de la idea moderna dominante de derechos humanos surge, en un primer momento, con *The American Declaration of Independence* (1776) y, de forma más explícita, con la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de Francia (1789), documentos-monumentos revolucionarios y fundacionales que contienen *in nuce* la génesis de una cierta idea de derechos del hombre. En este sentido, las *Declaraciones de derechos americanas*¹⁵⁰—particularmente la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia* (1776)— y la *Declaración de derechos francesa* representan el tránsito de las discusiones de carácter filosófico (como se pudo analizar en el

¹⁴⁹ Vid. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *El Milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2011.

¹⁵⁰ Entre estas *Declaraciones (expresas) de derechos*, se pueden mencionar: la de Pennsylvania (1776); Maryland (1776); Carolina del Norte (1776); Vermont (1777); Massachusetts (1780); y New Hampshire (1784).

capítulo anterior) al ámbito de los ordenamientos político-jurídicos, en los cuales se proclama, por primera vez, que el hombre tiene un conjunto de derechos subjetivos, expresos, determinados, exigibles, en tanto prerrogativas naturales, que deben ser reconocidos, respetados y protegidos por el poder soberano.¹⁵¹ El derecho subjetivo es una figura afín a los derechos del hombre y de la personalidad, todos representativos, en su desarrollo histórico, del individualismo liberal. Así, pues, la libertad, la igualdad y la propiedad transitarían de ser valores y promesas propios de la Modernidad (¿incumplidos?) a ser propiamente derechos modernos (no de índole estamental como en las sociedades feudales sino para todos, es decir, “universales”), con carácter de inalienables e innatos para el hombre.

Georg Jellinek¹⁵² sostiene en su estudio clásico sobre *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* que las *Declaraciones de derechos americana y francesa* mantendrían una presunta continuidad dentro de la historia constitucional europea (idea de suyo problemática pero que se ha hecho canónica). Es decir, existiría una influencia directa de las constituciones de las colonias norteamericanas –en específico de la *Declaration of Rights* de Virginia, preámbulo de la *Constitución* de dicho estado americano– sobre los contenidos presentes en la *Declaración* de derechos francesa.¹⁵³ Más aún, para el jurista alemán “[l]a Declaración de Derechos francesa está tomada en su conjunto de los *Bills of Rights* o *Declarations of Rights*. Todos los proyectos de Declaración francesa, desde los contenidos en las actas hasta los veintiún proyectos presentados en la Asamblea Nacional, desenvuelven con más o menos amplitud y habilidad las ideas americanas”.¹⁵⁴

¹⁵¹ PECES-BARBA, Gregorio, *Derecho positivo de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987.

¹⁵² Georg Jellinek (jurista y teórico alemán). Su estudio sobre la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, publicado en 1902 en los *Annales des Sciences Politiques* y traducido a varios idiomas, despertó gran interés y polémicas. Dicho estudio es considerado una disertación histórico-jurídica que se ha convertido en una referencia clásica en el análisis de la Declaración de derechos francesa.

¹⁵³ Vid. JELLINEK, Georg, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Comares editorial, Granada, 2009, pág. 49.

¹⁵⁴ *Ibid.*, págs. 52-53.

Tan sólo de manera comparativa: la *Declaración de Derechos de Virginia* sostiene en su artículo *Primero* que los derechos naturales son inherentes al hombre, en el *Segundo* que el poder reside en el pueblo, en el *Tercero* que el gobierno puede ser reformado o abolido si no persigue el beneficio de la comunidad y en el *Cuarto* que las elecciones deben ser libres y que todos los hombres tienen derecho al sufragio. Mientras que la *Declaración de Derechos Francesa* presenta los derechos naturales e imprescriptibles del hombre en sus artículos *Primero* y *Segundo*, el principio de la soberanía del pueblo en el *Tercero* y en los restantes se concentra el tema de la libertad y de las llamadas libertades públicas, si bien no acentúa el tema del derecho al sufragio.¹⁵⁵

No obstante, Jellinek hace notar diferencias de fondo entre ambas *Declaraciones de derechos*. En las *Declaraciones de derechos americanas* y, concretamente, la *Declaración de Derechos de Virginia*, se establecen como las primeras Constituciones escritas –sistemáticas y abstractas– en las que, a manera de preámbulo, presentan un “solemne” *Bill of rights* en el pleno sentido de la palabra. Es decir, enumeran un conjunto de derechos que fijan los límites precisos a la acción del Estado y con ello se establece un derecho por encima del legislador ordinario. El conjunto de derechos que se proclaman en las *Declaraciones de derechos americanas* manifiestan, por primera vez, un claro lenguaje de filiación iusnaturalista racionalista que exalta la libertad, la igualdad y la propiedad como derechos naturales, de igual manera señala la necesidad del pacto como medio para regular la convivencia de los hombres y para postular el vínculo que proteja esos derechos. Así, por ejemplo, en su artículo *Primero* la *Declaración de derechos de Virginia* señala:

...todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber:

¹⁵⁵ *Ibid.*, págs. 59-65.

el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y poseer la propiedad y de buscar y de obtener la felicidad y la seguridad.¹⁵⁶

Indudablemente, la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* manifiesta también una influencia de las ideas iusnaturalistas racionalistas al señalar que el poder político se encuentra limitado por su propio fin. Esto es, la idea de la salvaguardia de los derechos y su garantía justifican la existencia de cualquier gobierno. En caso que el poder político sea contrario a estos principios, el pueblo puede revocar, incluso por la fuerza, el poder que previamente se le ha sido otorgado. Lo cual queda de manifiesto en el artículo *Primero* que proclama:

Sostenemos como incontestables y evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad.¹⁵⁷

Por su parte, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* adquiere una relevancia particular respecto de un desarrollo histórico ulterior (cuestionablemente homogéneo) de los derechos humanos, no sólo desde un punto de vista simbólico y político sino también jurídico. Para Jellinek, representa el surgimiento de la noción de derechos subjetivos públicos del individuo en el

¹⁵⁶ *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*, 12 de junio de 1776; consultada en SOBERANES, José Luis, *Sobre el origen de las declaraciones de los derechos humanos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas/CNDH., México, 2009, pág. 205.

¹⁵⁷ *Declaración de Independencia Americana*, 4 de julio de 1776 [en línea], Dirección URL: <http://www.archives.gov/espanol/la-declaracion-de-independencia.html> [consulta: 2 de junio de 2014].

derecho positivo, es decir, se establecen una serie de *droits naturels et civils* –noción hasta entonces sólo conocida en el derecho natural– garantizados por la Constitución Francesa (1791). Esta acción histórico-constitucional distingue a la *Declaración de derechos francesa* por su carácter precursor en la universalización de un supuesto núcleo básico de derechos para todos los hombres.

Sin duda, el planteamiento acerca de la universalidad de los derechos del hombre (condición también insoslayable para el discurso contemporáneo de los derechos humanos) ha generado un debate intrincado tanto por parte de quienes afirman como de quienes niegan la pretensión que tales derechos sean conferidos universalmente a todos. Para Belden Fields, por ejemplo¹⁵⁸, la *Declaración de derechos francesa* tiene un carácter de universalidad que se especifica de manera rotunda y precisa en su título. Argumenta que la validez de los derechos que se proclaman en el documento francés no son sólo atribuibles para los ciudadanos franceses, sino que su carácter *universal* concede también esos derechos a cualquier hombre y ciudadano.¹⁵⁹

El discurso de quienes suponen un carácter universal de los derechos del hombre se apoya en una argumentación iusnaturalista racionalista, sobre la cual los derechos puedan ser reconocidos por todos los hombres en tanto seres racionales. Señalan que su presunta base contractualista le confiere instituir el poder político como salvaguarda de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, no sólo en Francia, sino eventualmente en cualquier sociedad. Lo cierto es que, la *Declaración de derechos francesa* es un documento que sienta las bases de un nuevo régimen político al consignar la emancipación de la sociedad civil con respecto al poder político. Es la mejor representación de la defunción de la vieja legitimidad histórica del Antiguo Régimen y su reemplazo por una nueva que expresa la fundamentación de un nascente Estado. Lo cual significó un cambio radical en la historia política de Occidente.

¹⁵⁸ Belden Fields es profesor de Ciencia política en la Universidad de Illinois.

¹⁵⁹ FIELDS, Belden, *Rethinking Human Rights for the New Millennium*, op. cit. pág. 23.

Por su parte, Gregorio Peces-Barba¹⁶⁰ y Ricardo García¹⁶¹ señalan que los derechos que proclama el documento francés se enuncian, primero, como derechos naturales y, después, se concretan como derechos del ciudadano, lo que supone el triunfo y culminación del iusnaturalismo. Cabe recordar el contenido, aún sea de manera esquemática, de la *Declaración de derechos francesa*, mismo que se puede articular en tres bloques: derechos del hombre, que corresponden los artículos 1 y 2; derechos del ciudadano, que señalan los artículos del 4 al 11 y 17 y principios políticos que aluden los artículos del 12 al 16.¹⁶²

La *doxa* (opinión dominante) que le confiere un carácter universal a la *Declaración de derechos francesa* se apoya en su *Preámbulo* y en los artículos 1, 2, 3 y 16. Cabe tan sólo presentar dicho preámbulo.

Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer, en una declaración solemne, los *derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre*, a fin de que esta declaración, constantemente presente para todos los miembros del cuerpo social, les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes; a fin de que los actos del poder legislativo y del poder ejecutivo, al poder cotejarse a cada instante con la finalidad de toda institución política, sean más respetados y para que las reclamaciones de los ciudadanos, en adelante fundadas en principios simples e indiscutibles, redunden en beneficio del mantenimiento de la Constitución y de la felicidad de todos.¹⁶³

¹⁶⁰ Gregorio Peces-Barba es profesor de Filosofía del derecho en la Universidad Carlos III.

¹⁶¹ Ricardo García Manrique es profesor de Filosofía del derecho en la Universidad de Barcelona.

¹⁶² PECES-BARBA, Gregorio y GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, "Los textos de la Revolución Francesa", PECES-BARBA, Gregorio, FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, DE ASÍS, Rafael, *et. al.*, *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson S.L., Madrid, t. II, vol. III, 1997, págs. 266-267. De forma detallada, los derechos reconocidos son: igualdad (artículos 1 y 6), libertad (artículos 1 y 2), seguridad (artículo 2), propiedad (artículos 2 y 17) y resistencia a la opresión (artículo 2). A su vez, los principios políticos que figuran son: nación (artículo 3), Constitución (artículo 16), democracia y representación (artículos 3, 4, 6 y 16) y división de poderes (artículo 16).

¹⁶³ *Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano*, 26 de agosto de 1789 [en línea], Dirección URL: http://www.sev.gob.mx/educacion-tecnologica/files/2013/01/3.-Declaracion_de_los_derechos_del_hombre_y_del_ciudadano.pdf [consulta: 4 de junio de 2014].

Si bien llama la atención que no exista una sola referencia directa a circunstancias históricas particulares, sean temporales o espaciales, salvo al comienzo de dicho Preámbulo, no se debe dar por sentado y sin ninguna crítica dicho carácter universal, toda vez que el legislador de la “proclamada” comunidad universal no era otro que el legislador histórico de la nación francesa.

En este sentido, para Costas Douzinas¹⁶⁴ las posiciones de la Asamblea Nacional francesa pueden ser conceptualmente divididas en dos fracciones: una propiamente filosófica y la otra históricamente arraigada. La primera legisló a favor del “hombre”, para el mundo entero, la segunda sólo para el territorio y el pueblo para el que podía legislar, Francia y sus ciudadanos. La laguna entre las dos es también la distancia entre la universalidad del derecho (en última instancia los derechos humanos) y la generalidad propia de la legislación estatal.¹⁶⁵

De acuerdo con Douzinas, la idea de universalidad de los derechos del hombre presenta una paradoja infranqueable. Se supone que esos derechos inalienables –y por tanto, independientes de cualquier gobierno– sean declarados en favor del hombre universal y, sin embargo, el acto mismo de proclamación instauró el poder de un tipo particular de asociación política: la nación y su Estado, en donde tendrá cabida sólo un hombre específico: el ciudadano nacional, quien será únicamente el beneficiario de tales derechos. De esta forma, indica Douzinas, las declaraciones del *principio universal* llevan a cabo, en un sentido “performativo”, la fundación de la soberanía nacional.¹⁶⁶ Aún al introducir una distinción entre humano y ciudadano, la *Declaración de derechos francesa* reconoció la tensión entre lo universal y lo propio (particular) nacional aceptando su especificidad histórica. Por su parte, la ciudadanía introdujo un nuevo tipo de privilegio conferido a unos pocos a través de la exclusión de otros (mujeres, niños, extranjeros). Para Douzinas, el “hombre” mencionado en las *Declaraciones de*

¹⁶⁴ Costas Douzinas es profesor de derecho en el Birkbeck Institute for the Humanities, University of London.

¹⁶⁵ DOUZINAS, Costas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford, 2000, págs. 102-103.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pág. 101.

derechos americana y francesa es una mera abstracción, universal sí, pero irreal, una entidad “suelta” despojada de sus características.¹⁶⁷ De tal forma que, los *derechos del hombre* no le pertenecen al hombre en abstracto, sino a un sujeto específico (ciudadano) en sociedades concretas.

No obstante, a partir de la *Declaración de derechos francesa* se ha asistido a un ensayo de amalgama de los principios iusnaturalista, liberal y democrático que, en su desarrollo posterior (interpretado como homogéneo y progresivo), darán soporte a la versión ortodoxa y dominante de los derechos humanos. La aceptación de principios, tales como: “todos los hombres tienen derechos inalienables e imprescriptibles”, “todo gobierno instituido por la voluntad libre de los hombres está obligado a garantizar esos derechos”, eventualmente conformarán un *corpus* canónico del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Los derechos proclamados en ambas declaraciones sirvieron para alcanzar objetivos disímolos. De acuerdo con Habermas, en Norteamérica “se trat[ó] de dejar libres las fuerzas espontáneas de la autoregulación en armonía con el derecho natural, mientras que (en Francia, la Revolución) busc[ó] declarar por primera vez una Constitución completa acorde con el derecho natural en contra de una sociedad depravada cuya naturaleza humana ha[bía] sido corrompida.”¹⁶⁸

Los derechos humanos son políticos. No sólo en su materialidad más básica, como instituyentes, instauradores de acontecimientos, propia e intrínsecamente del ámbito de lo político; sino que también se configuran como la pretensión de ser un acto de la política, como instituidos. Reconocer esta condición es, por un lado, interpretar los derechos humanos como instituyentes de una gramática del conflicto, como la serie de reclamos por parte de aquellos que inicialmente fueron excluidos de derechos. En el caso que tales reclamos sean

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 129.

¹⁶⁸ HABERMAS, Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, pág. 105.

exitosos sólo se relacionan indirectamente y, en todo caso, retroactivamente, con los textos fundacionales. En ese sentido, las *Declaraciones de derechos americana y francesa*, en tanto que instituyentes políticos, crearon y agotaron su propia eficacia política y conceptual, así como su legitimidad legal y práctica en el acto de su proclamación.

Si bien, por otro lado, en tanto monumentos institucionalizados (ya no vistos como meras herramientas metodológicas), como condensación de espacios de libertad instaurados por sus luchas de resistencia y emancipación, como instituciones jurídico políticas de regulación y normalización de una convivencia determinada por una concreta correlación de fuerzas, las *Declaraciones* sirven de referentes valorativos y normativos a una tradición política y constitucional que ha perdurado y reivindicado para sí un canon político y jurídico, mismo que ha logrado consolidarse como dominante. Ambos documentos, como referentes ya serializados (no de fusión instituyente), comprometidos con la normalización social y su regulación normativa, coincidieron en su retórica de forma tal que dejaron de lado, que olvidaron y silenciaron su nervio político instituyente, revolucionario y en su reiteración legal y en sus interpretaciones sistemáticas devinieron en una mistificación, como punza Douzinas, “los derechos humanos son una mentira del presente que puede [o podrá] ser parcialmente verificada en el futuro”.¹⁶⁹

En otro plano, de manera paradójica, si las declaraciones de derechos anunciaron la época del individuo –libre de cualquier atadura social–, también introdujeron simultánea y concomitantemente el período del Estado y de la soberanía nacional y, con ello, las consecuencias perversas e indeseadas del nacionalismo: genocidios, guerras contra minorías, limpiezas étnicas, refugiados y parias.¹⁷⁰

¹⁶⁹ DOUZINAS, Costas, *op. cit.* pág. 118.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pág. 125.

2. Los derechos naturales y la condición democrática

El triunfo de las *Declaraciones de derechos americana y francesa* fue relativamente efímero. A pocos años de su difusión, el ímpetu y fuerza de los derechos naturales devino en el declive de su popularidad; al tiempo que su uso en el discurso político era limitado y su utilización en el derecho resultaba casi desconocida. De igual manera, el siglo XIX trajo consigo algunas de las críticas más devastadoras que se formularon en contra de los derechos naturales. Los argumentos de Edmund Burke, Jeremy Bentham y Karl Marx –tal como se analizó en el capítulo precedente– contribuyeron al cuestionamiento de las principales presuposiciones teóricas del derecho natural y, con ello, de los derechos naturales proclamados en Estados Unidos y Francia. Paulatinamente, el derecho natural y sus inferencias de corte abstracto y metafísico cedieron paso ante una consideración más pragmática del derecho: el positivismo.

La reacción conservadora de las monarquías del siglo XIX, en su intento por restablecer el *ancien régime*, identificó a los derechos naturales como una doctrina peligrosa y revolucionaria que podía ser utilizada, incluso, por los movimientos de oposición democráticos y socialistas emergentes.¹⁷¹ Si bien, al menos en el plano teórico, el socialismo utópico, el marxismo y el anarquismo realizaron una fuerte crítica a los derechos naturales que develó sus formulaciones abstractas y considerables limitaciones, en la práctica, de manera paradójica, el naciente movimiento proletario, a través de agrupaciones sindicales y gremiales, tanto en Francia pero sobre todo en Inglaterra, logró rearticular el discurso de los derechos de hombre para reivindicar sus demandas específicas.

Si a finales siglo XVIII, los derechos naturales surgieron de manera “triumfal” en el ámbito jurídico-político con las *Declaraciones de derechos americana y francesa*; en cambio, a principios del siglo XIX, esos mismos derechos ya estaban

¹⁷¹ *Ibid.*, pág. 131.

en disputa frente a las diversas reivindicaciones y demandas que emergieron en el ámbito social. Para teóricos como **Benjamin Constant** (1767-1830) y **Alexis de Tocqueville** (1805-1859), es en la oleada de revoluciones del período 1820-1848 donde los movimientos democráticos y socialistas valoraron el potencial de los derechos naturales y, concretamente, el valor estratégico del derecho al sufragio. Ambos autores constituyen expresiones significativas del momento de tránsito de una consideración ya no meramente jurídico-política de los derechos naturales, sino una de índole social, ligada a las diferentes luchas sociales que buscaron hacer valer, realmente, tales derechos. De tal forma que, entre los autores del socialismo democrático en el siglo XIX, así como de quienes defendían el derecho de asociación y el sufragio universal, se encontraría de forma embrionaria la idea de una fundamentación (naturalista) de los derechos económicos, sociales y culturales.¹⁷²

Destacan los planteamientos de un autor que vivió la Revolución Francesa y fue testigo de sus excesos: Benjamin Constant. Ante todo, Constant era más liberal que demócrata; si bien defendió el principio de la soberanía popular, su preocupación fundamental fue la de establecer en la Constitución Política los mecanismos institucionales para la limitación del poder político y así preservar la libertad de los individuos.

...en la medida en que toda Constitución es la garantía de la libertad de un pueblo, todo lo que está implícito a la libertad es constitucional y no lo es cuanto la ignora; que extender una Constitución a todo implica multiplicar los peligros que la acechan, cercándola de obstáculos; que en la Constitución existen ciertos principios fundamentales que ninguna autoridad nacional puede alterar, pero que el consenso de todas ellas puede hacer todo aquello que no se oponga a dichos principios.¹⁷³

¹⁷² PECES-BARBA, Gregorio, "Los derechos económicos, sociales y culturales: apuntes para su formación histórica", PECES-BARBA, Gregorio, FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, DE ASÍS, Rafael, *et. al. op. cit.* págs. 419-470.

¹⁷³ CONSTANT, Benjamin, *Principios de política*, Gernika, México, 2000, pág. 7.

Su aporte fundamental a la teoría política y, particularmente, a la doctrina de los derechos naturales, fue la idea del *garantismo*, que significa que la Constitución adopte el catálogo de los derechos del hombre y disponga la organización del Estado de la mejor manera para preservar esos derechos. Su preocupación por el tema de la división de poderes, por el papel del jefe del Estado, de las formas de elección de los representantes, de las declaratorias de responsabilidad de los ministros y de las libertades públicas, muestra adelantadamente de forma completa una idea del Estado Constitucional de Derecho.

A Alexis de Tocqueville también le preocupaba la situación de la libertad en la democracia. Su viaje de estudio a los Estados Unidos le había hecho comprender que la revolución democrática era una fuerza irresistible que ni los atavismos censitarios de algunos pueblos podía detener.¹⁷⁴ También había reconocido que la democracia es la forma de gobierno que mejor empata con la libertad, pero reparaba aún en el peligro de la omnipotencia de la mayoría. Es bien conocida la sorpresa que le había ocasionado la *igualdad de condiciones* que imperaba en los Estados Unidos y más aún la *igualdad en la libertad* que los caracterizaba, pero temía ya que ese binomio libertad-igualdad se sostenía precariamente, en un equilibrio muy inestable. Siendo el principio de la mayoría la esencia misma de la democracia, mayoría que sólo se consigue considerando a la totalidad de los miembros de una comunidad en *igualdad de condiciones* (de derechos políticos), Tocqueville temía que las decisiones tomadas de ese modo democrático resultaran opresivas para las minorías y aún para la libertad individual.

Cabe apuntar que las ideas en torno al respeto de las minorías religiosas y de la libertad religiosa, germinales histórica y conceptualmente para otras libertades de índole análoga¹⁷⁵, también se exige como premisa la igualdad de los

¹⁷⁴ DE TOCQUEVILLE, Alexis, *La Democracia en América*, FCE., México, 1973.

¹⁷⁵ Vid. ARIAS, Alán, "Libertad religiosa y derechos humanos. La libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo", *Revista Derechos Humanos México*, núm. 22, año 8, CNDH., México, 2014.

derechos para esas minorías de diferentes creencias; posteriormente, esta exigencia de respeto también se extendería al tratamiento de las minorías políticas y, consecuentemente a las minorías culturales y/o étnicas. Bajo esta perspectiva, Will Kymlicka ha tratado de mostrar las limitaciones e incapacidades (tradicionales) del liberalismo y la profunda insensibilidad de algunos teóricos contemporáneos del pensamiento liberal en relación con los problemas políticos de las sociedades multiculturales y, específicamente, respecto de las minorías culturales.¹⁷⁶ Ahora bien, tales límites e insensibilidades del pensamiento liberal (iusnaturalista), ya eran percibidas en el debate respecto de la democracia y el liberalismo en el siglo XIX, como pone en evidencia la crítica de Stuart Mill a Tocqueville.

Si bien Stuart Mill compartía el sentimiento de prevención respecto del principio mayoritario de la democracia planteado por su contemporáneo Tocqueville, siendo discípulo de Bentham, se resistía a admitir la existencia de los derechos inherentes y, en cambio, postulaba -como su maestro- el principio moral de utilidad o el principio de que el propósito general de los hombres y de la vida en sociedad es la búsqueda del máximo de felicidad. Quizá por esto fue que Mill pudo afirmar de manera optimista que la mayor participación de los individuos en la cosa pública, siempre observando su propio interés, es el mejor remedio para la preservación de la libertad común y para el buen funcionamiento del gobierno.¹⁷⁷

Pese a las agudas y persistentes manifestaciones de carácter teórico (Tocqueville y Stuart Mill) y jurídico, el inicio del siglo XIX no representó, en el terreno práctico, una efectiva realización (universalización jurídico positiva) de los derechos políticos y de libertad para todos los hombres. La idea de que los derechos (libertades) podían ser un instrumento para alcanzar una cierta igualdad hubo de esperar hasta el siglo XX.

¹⁷⁶ KYMLICKA, Will, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.

¹⁷⁷ MILL, John Stuart, *Del Gobierno Representativo*, Tecnos, Madrid, 2007.

La ola revolucionaria de 1820-24 (España como epicentro del movimiento que se extendería a Italia y Portugal y, posteriormente, Grecia), de carácter liberal y nacionalista, que finalmente sería sofocada, preparó el terreno para la segunda ola revolucionaria de la década de los treinta, en la que las fuerzas aristocráticas empezaron a ser vencidas y cuyo cariz no fue sólo político sino también social: la “Revolución de julio” en Francia, desterró completamente el monarquismo absolutista e instauró una Constitución liberal con el apoyo determinante de las clases populares que organizaron *la barricada*. En Inglaterra, el unionismo de inspiración owenista se convirtió en un auténtico movimiento popular creado al calor de la crisis social dejada por la Revolución Industrial, mismo que tuvo su mayor expresión organizativa en el *cartismo* (nombre que deriva de la *Carta del Pueblo*, 7 de junio de 1837), el cual demandó el sufragio universal masculino y el derecho de la clase obrera a la representación política como condición indispensable para mejorar sus condiciones materiales. Finalmente, la tercera ola revolucionaria de 1848 representó la derrota definitiva del legitimismo y la eliminación de todo resabio de feudalismo y monarquismo absolutista.

El modo del descubrimiento (revelación) de esta articulación entre libertades e igualdad fue, por demás, paradójica. No ocurrió en el terreno intelectual sino en el de las batallas prácticas. Las luchas sociales de sectores pobres, explotados y/o desposeídos de derechos fue la simiente práctica (resistente y emancipatoria) que posibilitó el enlace de las aspiraciones igualitarias con el discurso (corpus teórico y jurídico) de los derechos del hombre. En el arsenal teórico de las luchas sociales de ese entonces (movimiento obrero y/o reivindicaciones feministas pro sufragio) no existía un dispositivo con mayor eficacia que el discurso de los derechos del hombre, pese a su matriz individualista, liberal y iusnaturalista. Esa modalidad compleja y paradójica del vínculo práctico y teórico entre libertad e igualdad configuró el germen de un desarrollo extensivo de los derechos humanos y de su posterior división tradicional entre derechos civiles y políticos (de carácter individual) y los derechos económicos y sociales (posteriormente culturales y ambientales).

Concomitantemente, en el contexto propiamente social, la primera fase de la industrialización tuvo, entre algunas de sus consecuencias sociales, las reivindicaciones proletarias y la búsqueda del derecho de asociación, cuyo fin era resistir la humillación moral por la necesidad de vender a precios cada vez menores no sólo su propia energía laboral, sino también la de sus mujeres e hijos. Los trabajadores entendieron que su privación de derechos sólo podía ser eliminada al exigir para todos los ciudadanos la posibilidad de participar en la actividad del poder político (derecho al sufragio); de ahí que reclamaran para sí todos los derechos de la libertad que corresponden al pensamiento natural racionalista.¹⁷⁸

No obstante, las exigencias de la naciente clase obrera –como apunta Abendroth– no lograron diferenciarse del pensamiento de los demócratas radicales burgueses, por lo que también lucharon por los valores de la Revolución Francesa, entre ellos, los *Derechos del hombre y del ciudadano*. El emergente movimiento proletario encontraría en Inglaterra su mayor base social en respaldo a la Francia revolucionaria. Así, la época de la Revolución Francesa estaría estrechamente ligada a las condiciones decisivas para el desarrollo del movimiento obrero europeo: la conciencia de la necesidad de la democracia política, por un lado, y, por otro, la solidaridad internacional en la lucha por los *Derechos del hombre y del ciudadano*. Cabe destacar el papel que jugaron los primeros socialistas en la lucha por la universalización (extensión) del sufragio y por el derecho a la representación política.

En este sentido, Micheline R. Ishay¹⁷⁹ también ha llamado la atención sobre la importancia de las luchas revolucionarias del periodo 1820-1848, encabezadas por liberales radicales, socialistas y comunistas, mismas que tuvieron una

¹⁷⁸ ABENDROTH, Wolfgang, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Editorial Laia, Barcelona, 1975, pág. 17.

¹⁷⁹ Directora del Programa Internacional de Derechos Humanos de la Universidad de Denver.

influencia decisiva para la universalización del sufragio.¹⁸⁰ Ha sido frecuente asociar los derechos políticos y civiles a la tradición liberal y los económicos y sociales a la influencia socialista, pero Ishay sostiene que hay una íntima vinculación entre las luchas por la igualdad social y económica sostenidas por los herederos de Bebeuf, los *carbonarios* y la extensión del sufragio universal en Europa.

De igual manera, la demanda de la extensión del derecho del sufragio se encontraría vinculada a los movimientos de liberación de la mujer. Si bien los principios de las *Declaraciones de derechos americana y francesa* proclamaban la igualdad y la libertad, en la práctica demostró que éstas no eran extensibles a las mujeres. Los antecedentes históricos de la reivindicación política de la mujer son, por un lado, Olympe de Gouges, literata francesa, quien redactó la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* (1791) y, por otro lado, Mary Wollstonecraft, filósofa y escritora inglesa, quien escribió *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). El desarrollo histórico del discurso feminista y su relación con los derechos humanos será abordado de manera extensa en el capítulo siete (**Imperativo de igualdad de géneros**).

No obstante, durante la primera mitad del siglo XIX, la mayor fuerza y la repercusión del movimiento de liberación de la mujer estaría ligado principalmente al movimiento de sufragista.¹⁸¹ En los Estados Unidos, las sufragistas participarían en las sociedades antiesclavistas de los estados norteamericanos. En 1848, sesenta y ocho mujeres y treinta hombres firmarían la *Declaración de Seneca Falls* o *Declaración de sentimientos* en la que se reivindicaban los derechos de las mujeres. Asimismo, otros de los objetivos del movimiento de las sufragistas serían los derechos laborales, en virtud de que las mujeres cobraban un sueldo inferior al

¹⁸⁰ ISHAY, Micheline R., *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley, 2004, pág. 135.

¹⁸¹ SCOTT, Joan W. *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2012, págs. 16-19.

de los varones y no se veía con buenos ojos que desempeñasen tareas fuera del hogar.

Asimismo, en la última década del siglo XIX se experimentaron las condiciones impuestas asimétricamente por el imperialismo o el colonialismo y sus secuelas, que determinaron en buena medida la primera conflagración mundial. De acuerdo con Eric Hobsbawm, la historia del período de entreguerras puede explicarse a partir de las condiciones –frágiles e inestables– de paz propuestas en el *Tratado de Versalles*, que no era más que una paz impuesta por las principales potencias vencedoras (los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia e Italia) en contra de las potencias perdedoras (principalmente Alemania).¹⁸² Las pocas posibilidades de paz que existían fueron eliminadas por la negativa de las potencias vencedoras a permitir la rehabilitación de los vencidos. Por lo tanto, los principales términos y puntos contenidos en el *Tratado* darían lugar a conflictos posteriores y situaciones que hacían previsible una Segunda Guerra Mundial, y con ella expresiones aún más inhumanas como los totalitarismos, los genocidios y sus epítomes.

Un reconocimiento de los derechos humanos como el que establece el canon del discurso dominante y su interpretación histórica, aún estaba lejos, de modo que tendría todavía que sortear la catástrofe de la Primera Guerra Mundial y el turbulento periodo de entreguerras. La persistencia de fenómenos como la desigualdad, la explotación y la represión han marcado siempre el desarrollo de los derechos humanos (su incentivo práctico instituyente). En ese sentido, la primera mitad del siglo XX dejó mucho que desear respecto de una promoción, extensión o cumplimiento de los derechos humanos (ya en su doble vertiente político-civil y económico-social), tal tendencia inhibitoria se agudizó todavía más y de manera trágica en la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas de posguerra.

¹⁸² HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998, págs. 39-40.

3. Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948

Sin duda, la mayor expresión jurídico-política y también filosófico-cultural de la presunta universalidad de los derechos humanos queda sintetizada en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948). Esta es considerada uno de los documentos (monumentos) más importantes del siglo XX, tanto por su significado moral y político, su condena de las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial y su convicción de que tales horrores no se repitan, como por su relevancia en el proceso de positivización e internacionalización de los derechos humanos. Por lo tanto, para la doctrina dominante de los derechos humanos, la *Declaración Universal* se erige como el primer instrumento jurídico internacional y el mayor y principal referente ético y normativo de los derechos humanos contemporáneos.

A través de la *Declaración Universal*, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) se arroga la facultad –que previamente sólo había pertenecido a los Estados nacionales– de promover el respeto de los derechos humanos. Además, establece, por primera vez, la obligación internacional de los Estados para asegurar la protección de los mismos de acuerdo con el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todo ser humano. En esta fase de desarrollo de los derechos humanos, la afirmación que todo ser humano es titular de derechos, oponible jurídicamente a cualquier Estado, incluido el Estado al que pertenezca el ciudadano probable agraviado, representa un principio jurídico estrechamente ligado a la concepción de dignidad humana. Si bien, la lucha por el reconocimiento de la dignidad de la persona humana tiene un largo y denso recorrido histórico; para los teóricos de la doctrina de los derechos humanos, esta lucha habría culminado con la *Declaración Universal* en tanto referente del discurso moral y legal de la humanidad.

No obstante, la noción de dignidad humana es sumamente problemática. Está ligada a nociones dotadas de un fuerte contenido teológico y religioso, como lo son la idea de naturaleza humana (que finalmente fue excluida del texto de la *Declaración*) y la noción fuerte (en sentido de filiación divina) de persona. Así, la noción de dignidad humana prevaleció en el texto como piedra de toque para el fundamento y desarrollo de la *Declaración* misma y, con ello, como hilo conductor teórico y filosófico de los sucesivos instrumentos del derecho internacional de los derechos humanos.

Al mantenerse como central la noción de dignidad y cumplir con una función de orientación y articulación discursiva del conjunto de los derechos humanos, se mantuvo implícitamente (y explícitamente en muchos y variados momentos posteriores) una concepción de índole metafísica y hasta teológica en el corazón mismo de la teoría y la doctrina de los derechos humanos, misma que entraba en una tensión contradictoria entre su pretensión intelectual y moral universalizadora y el objetivo pragmático y necesario de un consenso universal.

La noción de dignidad mantuvo su centralidad en los instrumentos básicos de los derechos humanos complementarios de la *Declaración* de 1948, como fue el caso de los Pactos, el de Derechos Civiles y Políticos y el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (después también Ambientales; los DESCAs).¹⁸³ La presencia de esta tríada doctrinaria, conformada por la noción de naturaleza, persona y dignidad humanas, de orientación personalista-católica, ha proliferado posteriormente en numerosos tratados, declaraciones, convenciones y demás instrumentos sobre temas particulares en la conformación del derecho internacional de los derechos humanos (prioritariamente en temas relacionados con el derecho a la vida humana, la relación entre géneros, la familia, los derechos de la niñez, entre otros).

¹⁸³ Como se podrá ver mas adelante esta distinción entre unos y otros derechos, misma que ha pasado a ser doctrinariamente canónica obedeció —en buena medida— a las diferentes concepciones filosóficas y políticas propias de los bloques protagónicos de la “Guerra Fría”; el del “Mundo libre”, liderado por Estados Unidos y sus aliados y el bloque socialista, hegemonizado por la extinta Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

¿Cómo habrá de lidiar un discurso de pretensiones críticas y, por ende, no metafísicas, con un concepto indisputable y obligado en la tradición doctrinaria dominante de los derechos humanos, como lo es la de dignidad humana?

4. Trascendencia e implicaciones de la noción de dignidad humana para los derechos humanos

Como se ha señalado, la discusión respecto del concepto de la dignidad es uno de los puntos teóricos más controvertidos y no resueltos en el seno del discurso de los derechos humanos. El concepto de dignidad humana tiene un rol decisivo en todo el andamiaje conceptual del discurso de los derechos humanos, así como en la composición de la estructura de los catálogos positivizados de derechos humanos, tanto a nivel internacional como en instancias constitucionales y legales de los Estados nacionales. Ello obedece a la densidad conceptual que el concepto de dignidad tiene y al papel de eje nodal que ha adquirido en la estructuración y construcción del derecho de los derechos humanos. Conviene entonces, hacer una deriva teórica respecto de la noción de dignidad y su compleja construcción ideológica, toda vez que conforma un punto axial y referencial del conjunto del derecho internacional de los derechos humanos y de su texto fundador, la *Declaración Universal de Derechos Humanos*.

Siempre ha existido una conexión interna entre la noción moral de la dignidad humana y la conceptualización jurídica de los derechos humanos; no obstante, que esta conceptualización jurídica sólo se haya manifestado de modo explícito en un pasado muy reciente, luego de la Segunda Guerra Mundial.¹⁸⁴ Para que los derechos humanos se logren entender como aquella parte de la moral que

¹⁸⁴HABERMAS, Jürgen, "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", *Diánoia. Revista de Filosofía*, núm. 64, vol. 55, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/FCE., México, 2010, pág. 5.

puede ser traducida al ámbito de la ley coercitiva (derechos civiles y políticos) ha sido necesario reunificar dos elementos separados en la desintegración del derecho natural cristiano, los cuales que son: “la moral internalizada y justificada racionalmente, anclada en la conciencia individual, por un lado, y, por otro lado, el derecho promulgado positivo y coercitivo”.¹⁸⁵ Es en el seno de esa dialéctica de secularización donde la dignidad humana funge como eje conceptual -postulado que no explicado y/o fundamentado- para la síntesis moderna de estos elementos, contenidos finalmente en los derechos humanos, su positivización, pero también en su cultura teórica y filosófica.

La noción de dignidad humana, no obstante la ausencia radical de consensos fuertes en cuanto a su contenido o fundamentación, no es una mera expresión clasificatoria vacía, sino al contrario, es la fuente o premisa de la que derivan todos los derechos básicos; si bien su manifestación material y empírica se da siempre -como habremos de señalar más adelante (capítulo 8)- por vía negativa, esto es, en la experiencia concreta de violaciones a la dignidad humana, a partir de la vida dañada en las víctimas.

La dignidad humana, en una perspectiva crítica, puede entenderse como el núcleo vulnerado por la violencia inherente a cualquier violación de los derechos humanos. En tanto históricamente los individuos y los grupos, por la vía de la resistencia y de la lucha por el reconocimiento, transforman esa dignidad vulnerada en el punto de arranque creativo para la conformación de derechos, se puede afirmar que la dignidad contiene *-in nuce-* las condiciones para convertirse en la clave que sustente la indivisibilidad de todas las categorías o dimensiones (generaciones) de los derechos humanos. Para su comprensión, conviene destacar dos aspectos decisivos, planteados por Habermas:

- (1) la función mediadora de la dignidad humana en el cambio de perspectiva que tuvo lugar con el paso de los deberes morales a las exigencias legales.

¹⁸⁵ HABERMAS, Jürgen, *op cit.*, pág. 6.

La diferencia entre la *relación moral* y una *relación de derecho*, donde la primera impone deberes con otras personas y abarca sin excepción todas las esferas; y en la segunda, la jurídica, donde se crean dominios bien definidos de elecciones privadas en el curso de acción de cada individuo. Esto es, una demanda “auto-justificada (*self-confident*) del reconocimiento legal que posee en virtud de ser sujeto autodeterminado (*self-determined*)”¹⁸⁶.

En consecuencia, los actores asumen que los derechos subjetivos, y no los deberes, constituyen el punto de partida de la construcción de los sistemas legales modernos. Al respecto, puede interpretarse como el paso de un momento de “empoderamiento a uno de autodeterminación.”¹⁸⁷ En tanto que, en la transición de la moral al derecho se exige un cambio de perspectivas, una de respeto y autonomía del otro hacia una de exigencia al otro de reconocimiento de la propia autonomía.

(2) la paradójica generalización de un concepto de dignidad que no estaba originalmente orientado a la distribución igualitaria de la dignidad, sino que, por el contrario, servía como indicador de diferencias de status. En principio, la noción de dignidad se encontraba relacionada con la de “honor social” en las sociedades tradicionales, organizadas gremial y jerárquicamente; así que cuando, estas dignidades dependientes del status se fusionaron con la idea de la dignidad universal de todos los seres humanos, fue despojada de esas sus características particulares. Al mismo tiempo interpelaba, a todas las personas por igual, a conservar la connotación de respeto propio que depende del reconocimiento social. Así, la dignidad humana se encuentra anclada a un status social que no es más que la ciudadanía, en tanto sujetos de derechos iguales y exigibles, dentro

¹⁸⁶ *Ibid.*, págs. 13-14.

¹⁸⁷ GÜNTER, Klaus, (citado por HABERMAS, Jürgen, *op. cit.* pág. 7).

de una comunidad situada espacial y temporalmente (Estado), que confiere el mismo status para todos (ciudadanía).

Es posible establecer una conexión interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos; tal relación se realiza atendiendo al papel de la dignidad en tanto que fuente moral del derecho. Así, la dignidad humana se coloca como sustrato normativo de la igual dignidad de cada ser humano, esto es, en promesa moral de respetar por igual la dignidad humana de cada persona.

En tanto fuente moral, la dignidad humana determina, como idea moral *cargada*, un vínculo conceptual interno de los derechos humanos. La idea que de los derechos humanos han sido producto de la resistencia al poder -despotismo, opresión, humillación- se nutre, a final de cuentas, de y por la violación de la dignidad humana. El concepto normativo fundamental y sustantivo, a partir del cual los derechos humanos pueden ser deducidos, es mediante la especificación de condiciones de vulnerabilidad, es decir, el referente que juega el papel de referente absoluto, no obstante la relatividad histórica y sus fragilidades de contenido propias del concepto, lo constituye y es la dignidad humana.

Apelar a las violaciones de la dignidad humana en el siglo XX, posibilitó la comprensión de la función heurística de la noción de víctima y, con ello, el concepto de dignidad humana pudo cumplimentar con su tarea como fuente de ampliación de nuevos derechos. Si bien la noción puede servir a una formulación de consensos traslapados (Rawls), independientemente de las abismales diferencias culturales, el concepto de dignidad humana como *concepto legal* logró desempeñar una función creativa; con ella, no sólo se actualizaban los contenidos de los derechos civiles existentes sino que también se invocaba el descubrimiento y construcción de nuevos derechos. La difícil articulación entre las distintas generaciones de derechos humanos (por ejemplo, el paso de derechos individuales a colectivos) colocó a la dignidad como *eje nodal*. El disfrute y

realización de los primeros derechos humanos (civiles) resulta irrealizable sin el surgimiento de los últimos derechos (sociales). La idea de dignidad humana, es el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario con el derecho positivo. Hasta aquí, la formulación de Habermas en su reinterpretación crítica, con perspectiva kantiana y secularizante, de la noción de dignidad, diversa de la concepción personalista-cristiana propia de la doctrina dominante de los derechos humanos.

Para el discurso crítico contemporáneo post-metafísico, la concepción kantiana de dignidad se suscribe al valor de la persona, esto es, se construye con base en la autonomía de la voluntad y de la libertad. Se determina, entonces, un imperativo categórico a priori: tratar a la otra persona -incluido uno mismo- siempre como un fin, nunca como un medio. Así, la manifestación de la razón, junto a la dignidad y la libertad, apunta Balibar¹⁸⁸, se constituye como un complejo, si bien laico, que carece –sin embargo- de lo real concreto, vacío de contenido, al estar ausentes las determinaciones materiales y socio-culturales de su especificación histórica. Esa falencia idealista en la noción kantiana de dignidad humana habrá de constituirse en un gran obstáculo argumental en virtud de su carga metafísica.

No obstante la pertinencia discursiva de estas clásicas formulaciones críticas a los derechos humanos y, por tanto, la necesaria conveniencia de mantener abierta la discusión con esos posicionamientos, el discurso de los derechos humanos y el concepto de dignidad humana, como su eje de referencia, parecen extender su afirmación y consolidación, incluso, en el seno de posturas críticas de “izquierda”, que no renuncian a la utopía revolucionaria de emancipación del capitalismo de la modernidad.¹⁸⁹

¹⁸⁸ BALIBAR, Étienne, “Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty”, *The South Atlantic Quarterly*, num. 2/3, vol. 103, Spring-Summer, Duke University Press, Durham, 2004.

¹⁸⁹ Vid. ejemplarmente, DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, op. cit., págs. 345-347.

La antinomia radical de la discusión descansa en la consideración del concepto de dignidad humana como vacío de contenido, adolescente de lo real concreto, es decir, sin determinaciones materiales, socio-culturales, especificadas históricamente, como sostiene Balibar, uno de los intérpretes más conspicuos de la tradición crítica neo-marxista. O bien, como señala Habermas, la dignidad humana no es una mera expresión clasificatoria vacía, sino fuente o premisa del conjunto de derechos.

De ese modo, cabría enfatizar el desempeño de la dignidad humana como una especie de postulado de la razón práctica contemporánea, cuya finalidad es la regulación legitimada de la convivencia social, a la manera como Kant asume y postula las ideas de libertad y dignidad. Es posible, históricamente así ha sido, argumentar racionalmente a favor o en contra de la existencia de la dignidad humana, esto es, si se trata de una idea vacía de contenido material o no, pues se está en la presencia de una antinomia irresoluble; en todo caso, Habermas, siguiendo a Adorno y Horkheimer, aduce e insiste en que siempre toda manifestación material de la dignidad humana ha de ocurrir necesariamente por vía negativa, y esa negación siempre estará contextualizada históricamente por la formas vigentes de violencia en determinados momentos históricos.

Se estaría, como se ha señalado, en presencia de una aporía o antinomia -según Kant- no resoluble en la lógica de la razón (pura); pero indispensable para la regulación y la legitimación ética de la vida práctica de la socialidad (razón práctica). Se trata de un postulado racionalmente –prácticamente- necesario; la existencia ontológica de sus contenidos esenciales y la validez formal de su conocimiento resultan, por tanto, impertinentes: no es que esté vacío de contenidos materiales, sino que se trata de contenidos fenoménicamente incognoscibles (como un *nóumeno*, para seguir con Kant). En todo caso, quien sabe si existen tales contenidos de la dignidad, no pueden ser predicados y, por tanto, discutidos, sino que sólo puede predicarse de ellos que son incognoscibles.

La afirmación habermasiana de que la dignidad humana no es mera expresión clasificatoria vacía, se sustenta en que es fuente o premisa de los derechos humanos (y prácticamente de los derechos en general), esto es, condición de posibilidad para la estructuración y ampliación de los derechos humanos; por tanto, la tesis de que la dignidad humana es un postulado de la razón práctica conviene con la idea de ser condición de posibilidad de los derechos humanos, un supuesto de su posibilidad. Habermas no abandona la línea de reflexión de la tradición crítica kantiana; si bien, se orienta preferencialmente en el sentido de la idea de la obligatoriedad éticamente fundada del derecho, a partir de la libertad y la dignidad, desarrollada principalmente en la *Metafísica de las costumbres* y en la *Paz perpetua*; y, no tanto en la perspectiva del conocimiento trascendental determinado por el bloque de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, donde resulta decisiva –particularmente en esta última- la tesis de la incognoscibilidad de los *en sí* (nómenos) y la necesidad de los postulados de la razón práctica.¹⁹⁰

No obstante, ello no significa que la dignidad humana sea racionalmente demostrable, ni mucho menos que constriña a un acuerdo respecto de que sea el pilar de la fundamentación de los derechos humanos. En ese punto, un consenso duro, estricto, respecto de contenidos y argumentos de fundamentación queda descartado. De hecho, en el debate contemporáneo de los derechos humanos, ha ganado preeminencia la idea de una pluralidad de fundamentaciones de los mismos.¹⁹¹

Ante lo inviable de un consenso fuerte y fundamental, prevalece la conveniencia y plausibilidad de consensos suaves (*light* o *soft*), periféricos, pragmáticamente pertinentes. Toda la gama de propuestas conocidas a ese respecto, como los consensos traslapados (*overlapping consensus*) de Rawls, la

¹⁹⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002; y KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

¹⁹¹ GUTMANN, Amy, "Introducción", IGNATIEFF, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2002, págs.12-16.

existencia de esferas diferenciadas de justicia (Walzer), dotadas de criterios de distribución específicos y autónomos (Dworkin), conforman una constelación conceptual que asume y juega con la dignidad humana como eje conceptual.¹⁹² Y, de ello, se articula una noción de justicia de corte eminentemente distributivo.

Se trata de operar con un concepto de dignidad humana despojado de cualquier carga metafísica o teológica; un postulado racionalmente necesario para proveer de coincidencias y consensos que no impliquen abjuración a los imperativos críticos de las multidimensionales prácticas de resistencia y emancipación por parte de las víctimas (y sus correspondientes aproximaciones teóricas multidisciplinarias), ni abandono de las reivindicaciones de las diferencias culturales que cuestionan y problematizan la pretensión universalista de los derechos humanos (interpelación multicultural).

La dignidad humana vulnerada por la violencia tiende a convertirse, entonces, en la vía que constata la condición de las víctimas y en el criterio que pondera y reconoce su sufrimiento. Desde esa plataforma, la constelación conceptual de la dignidad humana vulnerada y las violencias mediadas con las víctimas (y su sufrimiento), los derechos humanos estarán en condiciones de constituirse en un discurso (también un cuerpo de escritura) secular apto para articular el conjunto multidimensional de prácticas de resistencia y regulaciones (frenos y límites) al abuso de poder, emancipación de espacios de libertad y la multiplicidad abierta de ideas regulativas plurales.

Hasta aquí la deriva teórica de la noción de dignidad humana y sus implicaciones a partir de su presencia fundamental en la *Declaración Universal de*

¹⁹² Conviene puntualizar el punto radical donde Jürgen Habermas (también Honneth) se distinguen críticamente del debate de raigambre liberal inaugurado por John Rawls (*Teoría de la Justicia*, FCE., México, 1992) y continuado polémicamente por Michael Walzer (*Las esferas de la justicia*, FCE., México, 1995) y Ronald Dworkin (*Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1997). El punto de quiebre lo constituye la apelación a la lucha por el reconocimiento por parte de minorías y/o sectores oprimidos y/o discriminados; propuesta de una praxis, en el sentido de la Teoría crítica, de Adorno y Horkheimer, tanto práctica como teórica, a partir de reivindicaciones identitarias y exigencia de derechos diferenciados (lo que implica una referencia a los criterios de reconocimiento implícitos en los criterios de principios y bienes de la justicia).

Derechos Humanos y su influencia en la configuración del derecho internacional de los derechos humanos.

5. Antecedentes históricos recientes de la Declaración Universal de Derechos Humanos

La trascendencia de la *Declaración Universal* no resulta comprensible en su verdadera dimensión, sino se comprenden ciertos antecedentes históricos que condicionaron su desarrollo, como lo fue el surgimiento de un amplio movimiento cultural, de las elites diplomáticas, políticas e intelectuales a favor del reconocimiento y protección internacional de los derechos humanos como reactivo a los horrores de la Segunda Guerra Mundial (o de las dos grandes guerras articuladas como unidad, en la lectura de Hobsbawn).¹⁹³ Así, un primer antecedente histórico de la *Declaración Universal* lo constituye la creación de la *Sociedad de Naciones*, cuya función era la preservación de la paz y la protección de los derechos, tanto de las minorías nacionales (étnicas y religiosas) como de los extranjeros (combatientes de guerra, refugiados) e incluso de los trabajadores. El artículo 427 del *Tratado de Versalles* (28 de junio de 1919) estableció, por ejemplo, el derecho de asociación de los trabajadores, la jornada de 8 horas, la abolición del trabajo infantil y el pago equitativo a hombres y mujeres;¹⁹⁴ por su parte, el artículo 23 del *Pacto de la Sociedad de Naciones*¹⁹⁵ (firmado en la misma fecha que el Tratado antes mencionado) estipuló condiciones de trabajo

¹⁹³ NEILA, José Luis, “La conciencia internacional en pro de los derechos humanos en la experiencia histórica de la Sociedad de Naciones”, BALADO, Manuel y GARCÍA REGUEIRO, José Antonio (coords.), DE LA FUENTE, María José, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 50 aniversario*, Bosch, Barcelona, 1998, pág. 169 y sigs. HOBBSAWN, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998.

¹⁹⁴ *The Versailles Treaty June 28, 1919: Part XIII* [en línea], The Avalon Project. Documents in Law, History and Diplomacy, Dirección URL: <http://avalon.law.yale.edu/imt/partxiii.asp> [consulta: 20 de septiembre de 2013].

¹⁹⁵ *Pacto de la Sociedad de Naciones* [en línea], Dirección URL: http://ocw.uc3m.es/periodismo/periodismo-internacional-ii/lecturas/leccion-7/Pacto_de_la_Sociedad_de_Naciones.pdf [consulta: 20 de septiembre de 2013].

equitativas para hombres, mujeres y niños, tratamiento equitativo para las poblaciones indígenas y la libertad de comunicaciones y de tránsito.

Un intento deliberado por crear un derecho internacional de los derechos humanos tuvo un impulso significativo en el período 1916-1929. René Cassin (uno de los redactores de la *Declaración Universal* de 1948), refiere¹⁹⁶ las iniciativas que en ese período hicieron diversos organismos por el reconocimiento internacional de derechos: la *Academia Diplomática Internacional*, la *Unión Jurídica Internacional*, la *International Law Association*, la *Grotius Society*, la *Conferencia Interamericana de Juristas* y, sobre todo, el *Instituto de Derecho Internacional*. Este último organizó una comisión que tuvo la tarea de presentar un proyecto de *Declaración de Derechos Internacionales del Hombre* (Nueva York, 12 de octubre de 1929) que fue el antecedente más claro de la *Declaración Universal* y en el cual se proclamó el derecho de todo ser humano a la vida, a la libertad, a la seguridad, al acceso a la educación, al libre ejercicio de las creencias religiosas, entre otros.

Con todo, se predica que la internacionalización de los derechos humanos tiene su momento culminante con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), (10 de diciembre de 1948). No obstante, en el Preámbulo de la *Carta de las Naciones Unidas* (1945) ya se perfilan los principios y nociones que constituirían los propósitos de los derechos humanos en su versión de la *Declaración Universal*. Tal y como señala la misma Carta:

Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos ... a reafirmar la fe en los *derechos fundamentales del hombre*, en la *dignidad* y el *valor de la persona*

¹⁹⁶ CASSIN, René, "La déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits del' homme", *Collected Courses of the Hague Academy of International Law*, vol. 79, *La Haya*, 1951, pág. 272.

humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas...¹⁹⁷

Uno de los rasgos originales de la *Declaración Universal* radica en afirmar que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los *derechos iguales e inalienables* de todos los miembros de la familia humana”.¹⁹⁸ Con ello, la paz internacional quiso quedar fundada a nivel teórico, jurídico y político en la noción de la dignidad y en los derechos de los seres humanos, propiedades inherentes, anteriores e independientes a la pertenencia social y/o política del individuo. De esta manera, los derechos del hombre se transformaron en los derechos humanos a través de una interpretación que rescataba y seleccionaba como sus principales componentes teóricos y culturales: el iusnaturalismo, el liberalismo y el universalismo (en clave interpretativa cristiana, nociones de dignidad y persona).

La matriz ideológica de la *Declaración Universal*, es decir, la concepción específica de derechos humanos que postula dicha *Declaración* se encuentra en el *Preámbulo* y en el *artículo Primero*. En el *Preámbulo* se plantea el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana.¹⁹⁹ Asimismo, su *artículo Primero* (que abunda en lo ya establecido en el *Preámbulo*) proclama que todos los seres humanos nacen libres e iguales en *dignidad* y derechos.²⁰⁰ Resulta meridianamente claro que el fundamento de los derechos humanos proclamados en la *Declaración Universal* lo constituye la idea de la *dignidad humana de la persona*.

¹⁹⁷ *Carta de las Naciones Unidas. Preámbulo* [en línea], Dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/charter/preamble.shtml> [consulta: 3 de junio de 2014].

¹⁹⁸ *Declaración Universal de los Derechos Humanos. Preámbulo* [en línea], Dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/udhr/index.shtml> [consulta: 20 de septiembre de 2013].

¹⁹⁹ *Declaración Universal de los Derechos Humanos. Preámbulo* [en línea] Dirección URL: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=spn> [consulta: 3 de junio de 2014].

²⁰⁰ *Idem*.

Quizás uno de los conceptos más difusos y, a la vez, paradigmáticos de la modernidad, sobre el que hay graves y ciertas dificultades en cuanto a su determinación, caracterización y definición, es precisamente el de *dignidad humana*. Para el discurso dominante de los derechos humanos, la concepción de dignidad humana ha encontrado su concreción jurídico-política en los derechos humanos. La referencias a la dignidad humana tiene un origen próximo y más claro al ámbito jurídico que propiamente al filosófico; no obstante, se trata de una forma conceptual con reverberación del derecho natural cristiano.²⁰¹

De acuerdo con Ishay, los redactores de la *Declaración Universal* reflexionaron *in extenso* sobre la influencia que las religiones y filosofías antiguas habrían tenido en la construcción de una base ética con pretensión universal sobre la cual se funde la concepción secular moderna de los derechos.²⁰² Ishay apunta que las influencias del Antiguo y Nuevo Testamento, el Hinduismo, el Budismo, el Estoicismo, entre otras concepciones religiosas, fueron consideradas por los redactores de la *Declaración Universal* debido a la diversidad de su pertenencia étnica y cultural. Los principales miembros de la Comisión de Derechos Humanos, encargada de la redacción de la *Declaración Universal*, fueron: la estadounidense Eleanor Roosevelt, presidenta de la Comisión y viuda de Franklin D. Roosevelt; el chino Peng-chun Chang, vicepresidente de la Comisión y filósofo, diplomático y escritor; el libanés Charles Habid Malik, relator de la Comisión y jefe y vocero de la Liga Árabe; el francés René Cassin, jurista y redactor el primer proyecto de la Declaración y el canadiense John P. Humphrey, director de la División de Derechos Humanos de la ONU.²⁰³

De igual manera, la elaboración de la *Declaración Universal* tuvo tras de sí el enfrentamiento político-ideológico que afectaba en ese momento a la sociedad

²⁰¹ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

²⁰² ISHAY, Micheline R., *op. cit.*, págs. 17-61.

²⁰³ GLENDON, Mary Ann, *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, FCE./Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal/Universidad Panamericana, México, 2011, pág. 32.

internacional y, por supuesto, a la ONU. La pugna ideológica Este-Oeste entre los bloques oriental-socialista encabezado por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y el occidental-capitalista liderado por los Estados Unidos de América, minó un consenso en torno a la elaboración de un documento que consagrara los derechos humanos de mayor relevancia.²⁰⁴ El bloque socialista daba importancia a los derechos de carácter económico, social y cultural, a partir de la idea que la persona es un ser social, por lo tanto, el reconocimiento de los derechos de naturaleza civil y política resultaban secundarios. En cambio, la postura del bloque capitalista defendía, en primer plano, los derechos de carácter civil y político, históricamente vinculados a la democracia occidental, sobre los derechos económicos, sociales y culturales.

Aun más, para “mundo libre”, ante violaciones graves y frecuentes de los derechos civiles y políticos, la comunidad internacional podría recurrir a diversas medidas para asegurar el respeto y protección de tales derechos en cualquier Estado, toda vez que éste último no podría sustraerse de su responsabilidad internacional, buscando eliminar el pretexto, argumentado por el Bloque socialista, de que esta materia habría de ser esencialmente de jurisdicción interna.

Por otra parte, el proceso de internacionalización de los derechos humanos, implícito en la *Declaración Universal* y en los aspectos institucionales que propició la ONU para promoverlos, supuso la expansión de una visión optimista que traería consigo la expresión del arribo del “tiempo de los derechos” –como afirmaría Norberto Bobbio²⁰⁵–; esto es, la posible instauración de una convivencia social, cuyos valores estuviesen regidos por el derecho, sobre la base de la dignidad humana de la persona y desde la que se pretendía edificar una nueva comunidad internacional. No obstante, el principal problema de ese empeño no fue su optimismo, sino su ingenuidad. La *Declaración Universal* –así como su concepción de derechos humanos–, en tanto pretensión de constituirse en una nueva ética

²⁰⁴ MOYIN, Samuel, *The last utopia. Human Rights in History*, op. cit., pág. 70.

²⁰⁵ BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

normativa fundante, no apreció en toda su radicalidad el golpe devastador infligido por la Segunda Guerra Mundial.

Disponer como base ética y conceptual de la *Declaración Universal* la premisa de que los horrores de la Segunda Guerra Mundial no se repitan (los hechos-concepto *Auschwitz*, *Hiroshima-Nagashaki*, *Gulag*) mermó drásticamente la potencia y la capacidad de los derechos humanos para hacer frente al riesgo y la velocidad con la que puede producirse una recaída en la *barbarie* (sino de manera global, sí en momentos específicos de alta densidad simbólica). El propio decurso del proyecto de la Modernidad (complejo, diferenciado y multicultural) y su discurso crítico han puesto en tela de juicio al universalismo y sus principios abstractos, entre ellos, los derechos humanos, así como toda ingenua credibilidad en un progreso humano inequívoco y garantizado.

Enseguida, se revisarán los planteamientos teóricos de dos autores que podrían, en cierto sentido paradigmático, desvelar la cesura en la que se pretendió esta “refundación” contemporánea de los derechos humanos, después de la Segunda Guerra Mundial. Se trata, por un lado, de Theodor W. Adorno y, por otro, de Hannah Arendt. El carácter ejemplar de las críticas adorniana y arendtiana a los derechos humanos puede ilustrarse en la medida en que una buena parte de las críticas contemporáneas retoman sus argumentos. Sus ideas están vivas en el debate actual acerca de los derechos humanos.

En el caso de Adorno, insinuando una dislocación histórica del sentido de la refundamentación, así como una carencia de densidad ética y filosófica tanto de la *Declaración Universal* como de sus secuelas teóricas y normativas; y, en el de Arendt, al evidenciar la distancia material, jurídica y político-cultural entre los derechos del hombre universal y la constricción prácticamente nugatoria de la justiciabilidad de los derechos humanos para los desposeídos de ciudadanía, el abismo que problematizaría radicalmente la esperanza de un predominio del derecho internacional sobre las jurisdicciones estatales y locales; el abandono

inmoral del hombre en cuanto tal, su desposesión de derechos, como consecuencia indeseada de los postulados (conceptualmente débiles) de la doctrina de los derechos humanos.

La interpretación crítica del proceso histórico de la Ilustración realizada por Adorno (inicialmente con Max Horkheimer) obliga a enfrentar la complicidad de la razón con el principio de dominación en el proyecto de la modernidad y su discurso. Es el pasmo ante el fracaso civilizatorio: “por qué la humanidad, en vez de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie”.²⁰⁶ La conocida tesis de la “autodestrucción de la Ilustración”²⁰⁷ supone no sólo reconocer la densa complejidad de los procesos que constituyeron a la Modernidad, sino la convicción de asumir, desde y en sí misma, la reflexión de sus momentos destructivos. Insistir en las aporías de la Modernidad (las contradicciones de una sociedad capitalista) y en el desarrollo autodestructivo de la razón (*barbarie*) son la génesis del proyecto intelectual de la teoría crítica.

Adorno no pretende sacar a la luz el sentido oculto de la racionalidad formal-instrumental, sino más bien hacer visible su sin sentido. El carácter aporético de la crítica de la razón radica en su propio origen, en la instrumentalización de la razón, en el afán del hombre por la dominación de la naturaleza; su objetivo: liberarse del miedo y constituirse en *señor* de toda la tierra; su programa: el desencantamiento del mundo para someterlo a su dominio. No obstante, existe una correlación entre la dominación sobre la naturaleza (dominio de la naturaleza externa) y la dominación en el ámbito social y el autodomínio del sujeto (dominio de la naturaleza interna), al grado que el instinto desbocado de auto-conservación termina poniendo en peligro la vida tanto de la naturaleza como de los sujetos que la dominan.

²⁰⁶ ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pág. 51.

²⁰⁷ *Ibid.*, pág. 53 y sigs.

Para Adorno, el rechazo de toda vinculación entre el proyecto de la Modernidad y las formas extremas de *barbarie*, paradigmáticamente *Auschwitz* (pero también, sin olvidar, el Gulag soviético, las bombas atómicas sobre civiles inocentes, y los innumerables genocidios que siguieron, entre otros: Camboya (1975-79), Rwanda (1994) y Bosnia (1995), puede conducir a una especie de vacío interpretativo que anule toda crítica de la sociedad. Sin la crítica inmanente a la Modernidad –así como a sus categorías morales: la de dignidad humana, por ejemplo–, se corre el riesgo, de nueva cuenta, de fracasar ante supuestas teleologías fatales o necesidades causales, caer en una especie de fatalidad en la aniquilación total del *otro*. Adorno insiste en que las “heridas que en la totalidad irracional le ha abierto a la humanidad el instrumento [de la] razón se sanan con un plus y no con un menos de razón”.²⁰⁸

De acuerdo con la concepción filosófica de Adorno, *Auschwitz* representa una quiebra en el proceso civilizador, la cual *prohíbe*, desde el punto de vista ético, el deseo de una prolongación de todo lo precedente y anterior.²⁰⁹ Adorno se niega a pensar todo lo que sea posible de *reconstruir*: “resulta idiota pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar ‘normalmente’ y aún más que la cultura podrá ser ‘restaurada’. Como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación. Millones de judíos han sido exterminados, y esto no ha de ser más que un episodio y no la catástrofe misma.”²¹⁰

Si la muerte fue alguna vez el problema por excelencia de la metafísica, dejó de serlo; toda vez que la nueva forma de muerte a temer (el asesinato administrativo de millones de personas) hizo anacrónica a la metafísica, a su modo de interrogarse y a aquello que inspiraría sus preguntas radicales: la experiencia. Para Adorno, el genocidio homogeniza a los muertos a la vez que revela hasta qué punto todos los hombres –y no sólo los que mueren– están

²⁰⁸ ADORNO, Theodor W.. *Escritos filosóficos tempranos. Obra Completa*, vol. I, Akal, Madrid, 2010.

²⁰⁹ ZAMORA, José Antonio, *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, pág. 43

²¹⁰ ADORNO, Theodor W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1999, pág. 53.

homogeneizados por algún rasgo común que los convierte en exterminables.²¹¹ Esa es, pues, la fragilidad de los derechos humanos frente a procesos de exterminio, explotación o exclusión, mismos que constituyen su ineludible cuestionamiento y permanente amenaza.

La exigencia adorniana que *Auschwitz* no se repita (y de la pregunta por la imposibilidad de la poesía luego del holocausto) incide en la necesidad de la formulación de una ética nueva (lejos de las éticas normativas de la Modernidad destinadas a sujetos individuales y de figuras argumentativas que supuestamente las fundamentan) que responda a la situación histórico objetiva de ese fracaso civilizatorio. Es bajo esta perspectiva, la carencia de una ética que asuma críticamente *Auschwitz*, que Adorno propone, por un lado, una crítica a la moral y, por otro, una crítica a la realidad inmoral; ambas críticas se alimentan de la indignación ante el sufrimiento injusto, el cual no tiene su origen en la razón auto-legisladora, sino en la angustia física y en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados.

Según Adorno, es un *impulso moral*, el cual nace de la indignación y la impaciencia frente a la injusticia, lo que permite una resistencia a los actos de inhumanidad. Ese impulso moral se concreta en la experiencia individual del sufrimiento, esto es, en la agitación ante las situaciones insoportables, ante el trato inhumano infringido a los seres humanos por otros seres humanos, ante la vulneración de la integridad física, psíquica y moral de los individuos. Sin esa dimensión somática del sufrimiento, en tanto experiencia individual del dolor, no sería posible determinar qué es lo inhumano. Porque “¿no son las sensaciones, los impulsos y los sentimientos aquello que se resiste a toda determinación formal, a cualquier universalización conceptual? ¿No son lo más individual e intransferible?”²¹²

²¹¹ ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992, pág. 362.

²¹² ZAMORA, José Antonio, *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, op. cit. pág. 266-267.

Desde la lectura adorniana, los derechos humanos no se erigieron para un bien, resultado de un estadio superior de la razón, sino para frenar el mal o escapar de la *barbarie* inherente a esa razón. A diferencia de la doctrina dominante de los derechos humanos, que supone que sólo desde el respeto de la dignidad del ser humano como fin en sí mismo es posible tener conciencia de *Auschwitz* como algo que no debe repetirse, Adorno considera, en cambio, que es el olvido, la cesura de la experiencia histórica concreta –siempre amenazada y no asegurada trascendentalmente– de las diversas luchas de resistencia contra la injusticia y el sufrimiento, el que, verdaderamente, amenaza toda defensa de la dignidad humana. Así, pues, no es una razón incontaminada, capaz de formar principios universales, la que ofrece garantías contra la *barbarie*, sino es la experiencia acumulada de sufrimiento la que formula la exigencia de negación de esa *barbarie*. La dignidad humana no está dada a priori, existe en tanto que dignidad negada; no se arriba a ella positivamente sino siempre por vía negativa.

Al igual que Adorno, la reflexión filosófica de Hannah Arendt podría también ser considerada un señalamiento crítico de las repercusiones a los derechos humanos causadas por la experiencia del totalitarismo y, de manera integral, por la Modernidad hasta sus últimas consecuencias. Tanto Adorno como Arendt hicieron de la confrontación con la *barbarie* su reto intelectual. Ambos pensadores se constituyeron en observadores extremadamente críticos del quiebre civilizatorio y de sus devastadoras consecuencias. Saber de la existencia de *Auschwitz* fue, tal como expresa Arendt, “como si el abismo se abriese”.²¹³

La experiencia totalitaria del nazismo mostró que, en contraposición a los valores consagrados por la Modernidad y a la persona humana como “valor-fuente” de la tradición ético-jurídica, los seres humanos eran *superfluos*. Por esta razón, Arendt emprende una crítica, inspirándose en Edmund Burke, contra el carácter abstracto de los derechos humanos. El pensamiento político de Arendt es

²¹³ ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión* (1930-1954), Caparrós, Madrid, 2005, pág. 30.

más atento a los hechos históricos que a las leyes racionales aplicadas a la historia.

Para Arendt, no es verdad que todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos por obra de la naturaleza. En la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, Jefferson insistía en la existencia de verdades evidentes; no obstante, Arendt arguye, que al decir *We hold these truths to be self-evident* (“Consideramos que esas verdades son evidentes por sí mismas”), ese “consideramos” muestra que para el propio Jefferson los derechos inalienables no eran tan evidentes ni constituían un absoluto trascendente. Con esto, Arendt pretendía examinar las relaciones entre la verdad y la política, señalar que los derechos proclamados en las Declaraciones no eran resultado de la evidencia racional o debido a su naturaleza, sino de los hechos históricos que habían hecho políticamente viable tales derechos. Por lo tanto, la experiencia totalitaria comprueba, en el plano empírico, la relevancia de la ciudadanía como la base requerida del derecho a tener derechos, la ciudadanía tiene como nota característica la especificidad de la ruptura de toda idealización homogénea de una continuidad de los derechos.

De acuerdo con Arendt, la desintegración de la vida política durante la Segunda Guerra Mundial alcanzaría su máxima expresión con la presencia de apátridas y minorías (los *indésirables* de Europa), quienes perdieron aquellos derechos que habían sido concebidos e, incluso, definidos como inalienables. Así “el mismo término de ‘derechos humanos’ –señala Arendt– se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía chapucera y estúpida”.²¹⁴

La principal crítica de Arendt en torno a los derechos humanos, como ya se señaló, es el hecho de que si bien éstos deberían ser efectivos, no podrían

²¹⁴ ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo, parte II. Imperialismo*, Alianza editorial, Madrid, 1987, pág. 395.

realizarse porque están basados en una abstracción: “el Hombre universal”.²¹⁵ Aquella idea fundamental de la *Declaración de derechos* de Francia, la cual proclamaba al Hombre, en sí mismo, como fuente y objetivo último, se contraponía a la de un ser humano fragmentado en su existencia histórica. La pretendida característica de inalienabilidad de los derechos humanos, que suponía su independencia de cualquier Estado, resultó cuestionada al momento en que ninguna autoridad, ni ninguna institución, lograron siquiera garantizarlos.²¹⁶

Desde el planteamiento arendtiano, se presenta un ser humano determinado por dos planos, por un lado, desde uno sincrónico a partir de la idea de los derechos humanos como característica y principio general básico de la condición humana y, por otro lado, desde uno diacrónico con el surgimiento y ejercicio de los derechos ciudadanos en el marco de un Estado-nación. Sólo los derechos humanos serían puestos a prueba por quienes ya no tendrían ningún otro atributo más que su pertenencia a la humanidad; no obstante, los derechos humanos quedaron reducidos a la posesión de los derechos ciudadanos.

La aparente dicotomía entre derechos humanos y derechos ciudadanos se tradujo en el apátrida arendtiano, como aquel que es desprovisto de todos los derechos ciudadanos, como no teniendo un sitio en ninguna comunidad política (Estado) y, por ende, también privado de su condición humana. El *derecho a tener derechos* sólo cobra sentido en una comunidad política, en la capacidad para afirmar y defender los derechos públicamente. Para Arendt, la muerte jurídica, que dejaba a millones de personas sin la protección del derecho cristalizado en los sistemas jurídicos de los Estados-nación, resulta el precedente de la muerte industrial-burocrática perpetrada en los campos.

Así, ambas condiciones, *Auschwitz* y el *apátrida* (Adorno y Arendt) cuya visibilidad fue posible a partir de la Segunda Guerra Mundial, refutan el

²¹⁵ *Ibid.*, p. 434.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 426.

fundamento ideológico proclamado por el Estado-nación donde los “derechos del ciudadano” aparecen como construcción de un segundo momento, es decir, “instituyendo” o “reconociendo” unos supuestos derechos naturales preexistentes. Por el contrario, los “derechos humanos” otorgaron a la institución política (en la práctica, al Estado) su principio de legitimidad universal. En términos de Étienne Balibar, esta *universalidad* no debe entenderse de forma extensiva, englobando potencialmente toda la humanidad, sino en el sentido de una *universalidad intensiva*, aquella correspondiente a la ausencia de discriminaciones internas y a la igualdad entre los conciudadanos de un Estado.²¹⁷

Los derechos de ciudadanía son la condición histórica de posibilidad de los derechos humanos. En un mundo como el del siglo XX, perder el *status civitatis* significaría ser expulsado de la humanidad. La situación límite (concepto utilizado por Jaspers, mentor de Hannah Arendt) de los apátridas reforzó, de forma radicalmente nueva, la inadecuación teórica de los derechos del hombre y, sucesáneamente, de los derechos humanos.

Como se ha planteado a lo largo del capítulo, la historia de los derechos humanos, su lucha por hacerlos prevalecer de manera efectiva, no es una historia triunfal e invicta, como suele suponerse, no es un camino de victorias sucesivas dotado de un desarrollo constante o en un mismo sentido, con carácter unívoco.

La apuesta de una concepción crítica de los derechos humanos parte, por un lado, de cuestionar esa especie de itinerario histórico predeterminado y predestinado a conducir un desarrollo progresivo de la noción de derechos humanos contemporáneamente prevaleciente. Y, por otro lado, asumir con radicalidad las condiciones sociales, políticas y culturales que eventualmente hubieran podido gestar una concepción particular de los derechos humanos

²¹⁷ BALIBAR, Étienne, “Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el ‘derecho a tener derechos’ y la desobediencia cívica” [en línea], *Erytheis*, núm. 2, noviembre, 2007, URL: http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm [consulta: 14 de junio de 2013].

(misma que luego habría devenido en dominante). Una teoría crítica de los derechos humanos implica volver sobre las huellas del proceso que ha conducido a los llamados derechos humanos a ser lo que son en la actualidad, sin ninguna idea preconcebida de lo que son y de la forma de su configuración.

La intención ha sido, pues, amén de establecer líneas de continuidad que garanticen y legitimen, con una visión del pasado, la versión hegemónica actual de los derechos humanos, denunciar más bien las rupturas y las discontinuidades conceptuales, los ocultamientos, enmascaramientos y elusiones que esa perspectiva interpretativa ha realizado para asegurar su pretendida coherencia; indicar, más allá de lo explicitado por esta perspectiva lineal de las ideas y los valores en la historia, lo que estaría implícito en las luchas concretas de resistencia y emancipación en esas específicas condiciones históricas (económicas, políticas y culturales) y en el discurso que acompañaba e ilustraba esas luchas; una idea de un discurso de los derechos humanos en tanto que saber práctico de esas resistencias y emancipaciones. Sólo desde el presente es que se habrá de valorar si esas expresiones teóricas de la práctica pueden caracterizarse como un momento (históricamente determinado) del discurso de los derechos humanos, en tanto que elementos útiles para ensayar una reformulación (una re-legitimación) necesaria de los mismos.

De acuerdo con Samuel Moyn, la historia de los derechos humanos se ha resistido a reconocer que su discurso es “solamente una atractiva ideología entre otras”. El intento por buscar las raíces de los derechos humanos en los comienzos del mundo de la posguerra o, aun más, en las doctrinas de la Ilustración del siglo XVIII resulta equívoco y plagado de inconsecuencias fácticas y problemas conceptuales agudos. La aceptación de esta supuesta idea ha desembocado en un enfoque teleológico que interpreta cualquier movimiento emancipatorio en la historia como una anticipación del discurso de los derechos humanos. Para Moyn, resulta anacrónico trasladar al siglo XVIII el concepto moderno de “derechos humanos”, su relación con términos como “derechos del hombre” u,

ocasionalmente, “derechos de la humanidad” genera más problemas que soluciones verdaderos obstáculos teóricos y culturales para relegitimar contemporáneamente el discurso de los derechos humanos.

Actualmente, resulta incuestionable que el discurso de los derechos humanos posea una pretensión hegemónica; no obstante, una posición crítica tendría que proponerse explicar cómo ha sucedido esa aparición y extraordinaria preponderancia de los derechos humanos, no en el más o menos remoto pasado, sino apenas en la segunda mitad del siglo XX.

CAPÍTULO CUATRO. GLOBALIZACIÓN: ESPECIFICACIÓN HISTÓRICA Y MATRIZ TEÓRICA BÁSICA DE LOS DERECHOS HUMANOS.

La complejidad inherente al debate contemporáneo de los derechos humanos como momento del fenómeno histórico-social del movimiento de los derechos humanos, encuentra ciertas claves de comprensión si se le relaciona con las condiciones de su especificación histórica. Los grandes cambios sociales, políticos, económicos y culturales del siglo XX y lo que va del siglo XXI están determinados por el proceso de globalización. Es a partir de la relación, compleja y problemática, entre globalización y derechos humanos que es posible entender el proceso de difusión y extensión, de manera global, del lenguaje de los derechos humanos. No obstante, el discurso de los derechos humanos se encuentra en una encrucijada. Por un lado, los derechos humanos se han constituido en un lenguaje referencial, en términos valorativos y normativos y, al mismo tiempo, han sido objeto de una instrumentalización política, así como de un uso banal y un abuso vulgarizador por parte de algunos Estados y los grandes medios de comunicación.

En este sentido, resulta pertinente un replanteamiento crítico que tome en consideración los factores históricos en el desarrollo de los derechos humanos con el propósito de ensayar una reformulación contemporánea de los mismos. Por lo tanto, se requiere una mayor conciencia y apertura en torno a los diversos esfuerzos intelectuales en la redefinición teórica y la ampliación del campo analítico de los derechos humanos, por un lado; y, por otro, mantener una obstinada cautela frente al realismo político, centrado en intereses particulares e inmediatos, así como respecto del permanente peligro de la creciente instrumentalización política de los derechos humanos.

La concepción actual dominante de los derechos humanos –su formulación hegemónica juricista de carácter naturalista– no es expresión teórica suficiente respecto de las necesidades prácticas del discurso y el movimiento de los

derechos humanos en las condiciones globales, es insuficiente tanto en sus medios e instrumentos como en sus objetivos. Por ello, existe, desde hace décadas, la dificultad de vincular directa y adecuadamente la práctica y la teoría de los derechos humanos, lo cual, paradójicamente, se constituye en el punto de partida para su necesaria refundación teórica contemporánea. Bajo esta perspectiva, al comienzo de este capítulo se revisarán las principales características del proceso de globalización en tanto especificidad histórica y matriz teórica básica del discurso de los derechos humanos; posteriormente, se analizarán las condiciones, históricas y políticas, que manifiestan una tensión, una desigualdad, en el discurso y movimiento de los derechos humanos en relación, principalmente, a la inadecuación entre su teoría y su práctica; enseguida, se presentará una periodización tentativa del desarrollo y transformación del movimiento de los derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX hasta el presente; y, finalmente, se analizará la irrupción del terrorismo, a partir de su escenario emblemático, los atentados del 11 de septiembre de 2001, como punto de inflexión radical para la actual cultura de los derechos humanos y su profunda repercusión en el ámbito de la protección y defensa de otros derechos.

1. El discurso de los derechos humanos como referencia valorativa de la globalización

Durante el último decenio del siglo XX y lo que va del presente siglo, los derechos humanos han ocupado el espacio lingüístico del espectro político de pretensiones emancipatorias. Como consecuencia de la crisis de los proyectos emancipatorios, simbolizada principalmente por el colapso de las utopías socialista y comunista, el discurso de los derechos humanos no sólo ha buscado remplazar el vacío dejado por la ausencia tanto de una política revolucionaria como de una reformista, sino que también, desde algunas perspectivas críticas, ha pretendido reconstituirse

como un lenguaje de resistencia y emancipación, vinculado a los diversos ensayos por desarrollar una política progresista a principios del siglo XXI.²¹⁸

No obstante, desde el resurgimiento de los derechos humanos después de la Segunda Guerra Mundial, y cuyos momentos simbólicos serían los juicios de Núremberg y de Tokio, la firma de la *Carta de las Naciones Unidas* (1945) y la proclamación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) –oportunamente analizada en el capítulo precedente–, la lógica de los derechos humanos ha estado en un permanente conflicto “ideológico” consigo mismos, consistente en una fuerte crítica a la concepción occidental y, particularmente, liberal sobre la que los mismos derechos humanos fueron fundados.

Así, el uso y significado de los derechos humanos en tanto “arma ideológica”, durante la llamada *Guerra Fría*, quedó de manifiesto en la forma en que fueron jerarquizados por las dos superpotencias. De acuerdo con Douzinas, cualquier intento de hacer de la *Carta Internacional de Derechos Humanos* (1948)²¹⁹ un instrumento inclusivo y vinculante resultó imposible, dada la disputa ideológica entre el bloque “socialista”, liderado por la Unión Soviética, y el “mundo libre”, hegemonizado por los Estados Unidos y sus aliados principales; es por ello, que se redactaron dos *Pactos de derechos por separado* (1966) –18 años después de proclamada la *Declaración Universal*–, sorteando la disputa que pretendía otorgar una supremacía a los derechos civiles y políticos por encima de los derechos económicos y sociales.²²⁰ También en este sentido, el desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos, en la era de la posguerra, agudizó el debate acerca de las concepciones y prioridades de los derechos humanos, sobre todo, al momento de hacer explícito el grado de no-intervención en los asuntos domésticos de los Estados soberanos.

²¹⁸ Vid. HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002, y HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

²¹⁹ La Carta Internacional de Derechos Humanos comprende la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y sus dos protocolos facultativos.

²²⁰ DOUZINAS, Costas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford, 2000, pág. 150.

Por ejemplo, en el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (1966), vinculado principalmente a los intereses de los Estados Unidos, los Estados miembros se comprometen “a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto” (Art. 2).²²¹ Por su parte, en el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966), promovido mayormente por la Unión Soviética, los Estados miembros se comprometen “a tomar las medidas necesarias, tanto por separado como mediante la asistencia y cooperación internacionales (...) para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive en particular la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos” (Art. 2).²²² Ambos pactos representaron el interés y la orientación política de las superpotencias en torno a los derechos humanos; su instrumentalización política se tradujo en la elaboración periódica de reportes *ad hoc* sobre violaciones de derechos humanos en contra de los Estados que eran opositores a los intereses de cualquiera de los dos bloques. De esta manera, los derechos humanos demostraron ser también una eficaz herramienta para legitimar nacional e internacionalmente el nuevo orden global polarizado, posterior a la Segunda Guerra Mundial.

Por otra parte, la implosión del sistema de países del “socialismo real”, simbolizada en la caída del Muro de Berlín (1989), supuso el triunfo de la democracia liberal y la capitalización ideológica de los derechos humanos, como estandarte de la “victoriosa” democracia occidental. De acuerdo con Costas Douzinas, los derechos humanos se constituyeron en “la ideología que queda tras el fin y la superación de las ideologías [...] la ideología de la globalización al ‘final de la historia’”.²²³ A partir de este momento, el discurso de los derechos humanos

²²¹ *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* [en línea], Organización de las Naciones Unidas, URL: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> [consulta: 14 de mayo de 2014].

²²² *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* [en línea], Organización de las Naciones Unidas, URL: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx> [consulta: 14 de mayo de 2014].

²²³ DOUZINAS, Costas, *op. cit.*, p. 2. Con referencia a la tesis de FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.

se ha convertido en una cuestión decisiva –bajo una supuesta aceptación y consenso– para la política internacional de todos los Estados y también por parte de los demás componentes del *sistema global*.²²⁴ Se puede decir, que los derechos humanos son un elemento constitutivo e imprescindible de la gobernanza global.

Para De Sousa, a partir del periodo de posguerra y, en particular, en las últimas tres décadas del siglo XX, ha surgido una nueva cultura jurídica cosmopolita a partir de un entendimiento transnacional del sufrimiento humano y de la opresión social.²²⁵ Dicha cultura ha evolucionado de forma gradual hacia un régimen de derechos humanos, principalmente articulado por la coalición de organizaciones no gubernamentales locales, nacionales y transnacionales, mismas que han creado el potencial de lo que el autor denomina la *globalización de la resistencia*. No obstante, el polo de atracción que los derechos humanos han ejercido sobre la sociedad civil internacional y sus organizaciones se ha convertido también en una forma de control y presión política para algunos Estados.²²⁶ Pese a la divergencia de posturas y argumentos teóricos, los derechos humanos pueden ser concebidos como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación frente a las muy diversas formas de opresión, explotación y dominación contemporáneas.

Es incuestionable que el discurso de los derechos humanos se ha vuelto hegemónico en las condiciones de un mundo globalizado, al igual que referente legal y valorativo de la gobernanza global.²²⁷ Es por ello, que puede establecerse, como hace Moyn, que el auge de los derechos humanos en tanto discurso de validez moral de alcances pretendidamente universales, sólo encuentra su sentido

²²⁴ Para profundizar en la noción de *sistema global* como más pertinente e idóneo que el de comunidad internacional o el de relaciones internacionales. Vid. KALDOR, Mary, *El poder y la fuerza*, Tusquets editores, Madrid, 2010.

²²⁵ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009, pág. 410.

²²⁶ MOYN, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Belknap Press, Cambridge, 2012, pág. 122.

²²⁷ IGNATIEF, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

si abandonamos el intento de justificarlo mecánicamente y sin contradicciones en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, no digamos a partir de un origen remoto en el tiempo o mitológico con raíces ancestrales. Así, pues, la legitimidad del discurso de los derechos humanos tendría un surgimiento reciente, complejamente mediado con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* y, podría ubicarse en un rango de no más de cuarenta años.²²⁸

En este sentido, una posición crítica tendría que proponerse explicar cómo es que ha ocurrido esta transformación derivada en la extraordinaria preponderancia adquirida por los derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX. Reflexionar si la profundidad y potencia del discurso y el movimiento de los derechos humanos no radicaría precisamente en su novedad, y no en la realización exitosa de sus antecedentes. Analizar si la legitimidad de los derechos humanos se limita a su especificidad contemporánea, así como a su correspondencia con las condiciones de un mundo globalizado y no en el pasado, cercano o remoto, como el tradición hegemónica suele postular.

El discurso contemporáneo de los derechos humanos se erige sobre un espacio de debilidades teóricas desde su refundación en 1948. El debate contemporáneo de los derechos humanos puede ser entendido como un empeño de re-pensamiento y/o re-legitimación de los mismos. Diversos autores argumentan posiciones encontradas respecto a la crisis (situación quiebre) de los derechos humanos. Para Moyn, la historia de los derechos humanos se ha resistido a reconocer que su discurso es “solamente una atractiva ideología entre otras”. Sin embargo, “en su aparición como la última utopía, después de que utopías predecesoras y rivales se derrumbaran [...], los derechos humanos fueron obligados a asumir la gran misión política de proporcionar un marco global para la consecución de la libertad, la identidad y la prosperidad”.²²⁹

²²⁸ MOYN, Samuel, *op. cit.* pág. 123.

²²⁹ *Ibid.*, pág. 120.

Por su parte, Chomsky señala que el siglo XX puede ser definido como “la época de los derechos humanos”, pero resulta también paradójico que sea el siglo de las violaciones sistemáticas a los mismos; la era de las masacres, los genocidios y las limpiezas étnicas.²³⁰

Las tensiones entre la teoría y la práctica de los derechos humanos obstaculizan seriamente una posible re-legitimación de su proyecto. Para Douzinas, las demandas y luchas de los derechos humanos son capaces de visibilizar la exclusión, la dominación, la explotación y las pugnas que permean la vida social y política pero, al mismo tiempo, ocultan y aíslan las raíces profundas de la contienda y la dominación, pues reducen la lucha y la resistencia a términos de simples remedios legales e individuales que, de tener éxito, conducirían solamente a mejoras pequeñas e individuales y a un marginal e insignificante reacomodo del edificio social.²³¹

Es probable que el carácter “post-histórico” de los derechos humanos, esto es, como una ideología que perdura más allá del “final de la historia” y, por tanto, “del final de las ideologías”, apunta Douzinas, se encuentre en la paradoja de su crisis, el de la distancia irreconciliable entre su teoría y su práctica; en términos de Douzinas, en el momento triunfal de su espíritu y, a la vez, el de su estrangulamiento ligado a la incredulidad universal acerca de su ejercicio.²³²

2. La difícil apología de los derechos humanos: inadecuación entre teoría y práctica

La fase de refundación de los derechos humanos, de matriz normativa y teórica de filiación iusnaturalista racionalista, no resultó ser una expresión adecuada para las

²³⁰ CHOMSKY, Noam, “The United States and the challenge of relativity”, EVANS, Tony (ed.), *Human Rights fifty years on. A reappraisal*, Manchester University Press, Manchester, 1998, pág. 25 y sigs.

²³¹ DOUZINAS, Costas, *The End of Human Rights. op. cit.* pág. 162.

²³² *Ibid.*, pág. 5.

condiciones emergentes del mundo de la posguerra, ni contó con un diagnóstico acorde a sus propias finalidades, ni mucho menos ha sido adecuado para las condiciones sociales y políticas determinadas por el fenómeno de la globalización desde el último tercio del siglo XX. Del mismo modo, el discurso de los derechos humanos no ha sido capaz de captar y representar de modo teóricamente pertinente y prácticamente viable el desarrollo posterior al colapso del socialismo real, así como las determinaciones y consecuencias del proceso de globalización, en tanto matriz teórico-conceptual; mucho menos las severas implicaciones derivadas del binomio terrorismo global-guerra al terrorismo, posterior al 11 de septiembre de 2001 (11-S). Resultado de esos déficits conceptuales, políticos y culturales, el discurso y el movimiento de los derechos humanos manifiesta una crisis práctica y teórica que reclama un replanteamiento crítico.

La prognosis de la crisis de los derechos humanos se afirmó con las guerras en la ex Yugoslavia (1992-1995) y el genocidio de los tutsis en Rwanda (1994), así como también con las masacres en Zaire (1997) y los ataques a civiles en Chechenia (1999), sin olvidar las matanzas en Timor Oriental (1999); todos ellos episodios que superaron las peores expectativas y la capacidad de asombro colectivo ante la gravedad de los hechos, lo que se sumó al pasmo y la impotencia resultantes de la incapacidad de la comunidad internacional para intervenir oportuna y adecuadamente ante la flagrante comisión de delitos de lesa humanidad, incluso ante la violación ostensible, masiva y sistemática de derechos humanos.

No es de extrañar, entonces, por qué fueron las diversas manifestaciones de violación a los derechos humanos el punto de inflexión que sentó las bases para un mayor involucramiento político, intelectual y moral respecto al discurso y práctica de los derechos humanos hasta ese momento. En este contexto, se ha desarrollado una discusión viva y controversial acerca de los mismos –sus contenidos, sentido y fundamentación–, así como en relación con las modalidades prácticas más eficaces para su defensa, realización y difusión a escala global. Se

adquirió conciencia que el estudio y la investigación de los derechos humanos exigen tomar en cuenta la naturaleza práctica y teórica de la constitución filosófica, jurídica, ética y cultural de su objeto.

En rigor, los derechos humanos en su formulación actual dominante no son sino el resultado sintético de una situación dramática precedente: la emergencia de la barbarie absoluta en los campos de exterminio, identificada con el paradigma *Auschwitz*, amén de otros íconos como el *Gulag* y el binomio *Hiroshima-Nagasaki*. Se trató de una reacción ilustrada, de rescate de valores y principios éticos de matriz liberal-cristiana. Sin embargo, el discurso tradicional de los derechos humanos demostró estar lejos de haber forjado un andamiaje teórico viable frente a la situación contemporánea de vulnerabilidad de los derechos humanos en diferentes latitudes. Debido a ello, el proyecto y discurso de los derechos humanos mantiene una tensión, una desigualdad, una asimetría de su corpus teórico y jurídico en relación con su práctica. Esa falta de adecuación ha inducido a re-conceptualizar los derechos humanos como un conjunto heterogéneo de prácticas sociales aprehensibles sólo de manera multidisciplinaria y a cuestionar su unilateralismo jurdicista. A la vez, el abismo entre la prédica retórica de los derechos humanos y su irrespeto e impracticabilidad se ha constituido en un factor de mayor complejidad en la realidad socio-política contemporánea.

Lo anterior ayuda a entender, si bien parcialmente, por qué es que las propuestas teóricas de los derechos humanos y sus traducciones jurídicas positivas, resultan asequibles y útiles (aún si en un plano de mera denuncia) en condiciones particulares de crisis humanitarias y durante periodos delimitados, en ambientes represivos nugatorios de los derechos civiles y políticos, propios de dictaduras y/o Estados autoritarios; pero resultan inaplicables, inviables, en términos generales y en las condiciones mayoritariamente predominantes en Estados con regímenes razonablemente democráticos. Incluso, aunque la convocatoria al respeto de los derechos humanos se ha generalizado en estos contextos democráticos, en muchas ocasiones ha servido únicamente para

justificar comportamientos y acciones con las que se abusa de otros individuos o grupos y se vulneran de nueva cuenta esos mismos derechos proclamados.

Por todo esto, una aproximación crítica al discurso de los derechos humanos se justifica, en primera instancia, por la no correspondencia entre el desarrollo teórico y normativo del proyecto de los derechos humanos y su situación práctica de crecientes vulneración, irrespeto y manipulación de los mismos. Así como también, en segunda instancia, en virtud de la percepción y el diagnóstico respecto a su situación de crisis teórica.

Una dimensión externa de la crisis del discurso de los derechos humanos se expresa en la paradoja de ser –hoy por hoy– un discurso dominante y referencial, en términos valorativos y normativos y, al mismo tiempo, ser objeto de una instrumentalización política y manipulación legitimatoria; ambas prácticas desmovilizadoras, predominantemente regulatorias e inhibitorias de prácticas con pretensiones emancipatorias. Así también, en una dimensión interna propiamente discursiva, se trata de una crisis en cuanto a la radical inadecuación de su composición conceptual y sus proposiciones teóricas respecto de las efectivas condiciones sociales, políticas y culturales del momento histórico contemporáneo. En suma, se puede afirmar que la consecuencia indeseada y/o perversa de esta crisis de los derechos humanos es la pérdida de sus potencialidades emancipatorias.

También es pertinente hacer eco de la preocupación intelectual y política respecto de la creciente burocratización de los organismos públicos y privados, nacionales e internacionales, dedicados a la defensa y promoción de los derechos humanos. No obstante, a pesar de las contradicciones y obstáculos, se puede afirmar también a contrapelo que la cultura de los derechos humanos ha logrado, en pocos años, espacios relevantes de autonomía teórica y autoafirmación práctica. Sin embargo, el discurso de los derechos humanos corre el riesgo, asimismo, de mutar en ideología en su sentido peyorativo (tipo de conocimiento

distorsionado ligado a intereses individuales, grupales o profesionales específicos) y, en consecuencia, a sufrir manipulaciones y desviaciones contrarias a su propio carácter emancipatorio y preservador de libertades.

Los derechos humanos están en el momento crítico de una redefinición de su identidad; pasar de una concepción que los entiende como un conjunto normativo a ser conceptualizado como un conjunto de múltiples y multidimensionales prácticas sociales, momento de una necesaria relegitimación como un proyecto práctico y teórico con exigencias radicales de reconocimiento, así como de justificación y defensa de sus reivindicaciones de libertad.

Asimismo, el establecimiento de los derechos humanos como referente necesario y obligatorio de la gobernanza global se explica, al menos en parte, por los siguientes vectores: 1) la creciente difusión de valores de convivencia fundados en los derechos humanos, con el peso suficiente para influir en la política y la justicia internacionales; 2) el lenguaje de los derechos humanos tiende a debilitar sus características dominantes técnico-jurídicas, con el predominio profesional correspondiente, y apunta a convertirse en un discurso en vías de apropiación por un número creciente de personas, colectivos y gobiernos.

3. La globalización como matriz básica (teórico-conceptual) de los derechos humanos

El discurso contemporáneo de los derechos humanos se encuentra determinado por el fenómeno de la globalización. Esto es, la especificidad contemporánea del sentido y lógica de los derechos humanos encuentra su configuración principal en la globalización y sus determinaciones inmanentes. No obstante, la conexión entre el discurso de los derechos humanos y el proceso globalizador aparece mediado por una matriz teórica básica; dotada de principios constructivos y

operacionales práctico-materiales y también conceptual-culturales generados por las condiciones inherentes de la globalización, sus tendencias determinantes y sus tensiones polarizantes.

Para Douzinas, los derechos humanos se han constituido en la forma más usual de la moralidad universal de la era de la globalización, esto es, los derechos humanos han sido la justificación para que algunos Estados, principalmente los Estados Unidos y/o las coaliciones que ha encabezado con o sin la autorización de la Naciones Unidas, empleen el uso de la fuerza en las así llamadas “intervenciones humanitarias”. Con ello, no sólo se quebranta el principio central del derecho internacional, sino se debilita todavía más el principio mismo de soberanía.²³³

Las condiciones actuales de la globalización han alterado la concepción contemporánea de soberanía política y jurídica²³⁴, esto es, se presenta un debilitamiento de las estructuras estatales frente al escenario global. Asimismo, el Estado nacional se erosiona, se extingue ante fuerzas transversales invisibles que operan fuera de su capacidad de planificación y acción.²³⁵ En el momento en que los imperativos de la globalización y el desplazamiento de la centralidad del Estado, así como la idea de soberanía, se contraponen y colisionan, los derechos humanos se colocan en una tensa situación.

La razón de fondo del debilitamiento de la soberanía (y de su correspondiente concepto) no resulta de una tendencia abstracta de internacionalización del Estado, surgida de debates teóricos y jurídicos, sino de procesos prácticos contradictorios, de tensiones y enfrentamientos entre las fuerzas homogeneizadoras y las de las diferencias que reivindicán y promueven la

²³³ *Ibid.*, págs. 127-133.

²³⁴ Marramao señala que la globalización es la “erosión de la soberanía”. MARRAMAIO, Giacomo, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989, pág. 98.

²³⁵ BAUMAN, Zigmund, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE., México, 2001, págs. 88-90.

heterogeneidad. Procesos en profundidad, prácticas diversas, contrapuestas y sobrepuestas que generan, potencian y actualizan paradojas y antinomias.

Una de los principales campos de fuerza contradictorios del proceso de globalización muestra, por una parte, una fuerte tendencia hacia la homogeneización, posibilitada por pautas económicas y culturales, estándares, hábitos y modas a partir de la producción y el consumo, extendidas por todo el mundo, y, por otra parte, el reforzamiento de una heterogeneidad cultural a partir de la reivindicación de un universo de identidades determinadas por las condiciones sociales y culturales instauradas por la globalización misma, unas y otras cohabiten en el seno de un campo de fuerzas, conforman una tensa paradoja. Estos argumentos se profundizarán más abajo, en el capítulo dedicado al imperativo multicultural.

El desarrollo y evolución de los derechos humanos en el marco de la globalización se contrapone, en cierta medida, a procesos de des-regulación promovidos por los Estados que favorecen las exigencias de la globalización económica; lo mismo ocurre, con mayor vigor, en el plano de su conceptualización y vitalidad práctica y teórica. Un discurso renovado de los derechos humanos podría afirmarse como un territorio discursivo de mediación –y no sólo referencial normativo– entre la afirmación de los universales de matriz occidental y el cuestionamiento radical de los particularismos culturales (el llamado desafío multicultural a Occidente). Asistimos a una paradoja de bipolaridad persistente, que no tiende a resolverse a favor de uno de los polos en tensión –homogeneización *versus* heterogeneidad– sino que, más bien, genera un campo de fuerzas de complejas tensiones, pues a medida que las relaciones sociales se amplían, se produce también una intensificación de las diferencias, lo que indica que los procesos globalizadores carecen de esa unidad de efectos que generalmente se da por sentada al hablar de globalización.

De manera sucinta, se puede apuntar que el término *globalización* suele relacionarse con la aprehensión de su carácter irresuelto, sus tensiones contradictorias y sus efectos indeseados. Diversos autores han centrado su interés en conceptualizar los efectos socio-políticos del proceso de globalización. Se han orientado en su explicación de la globalización entendiéndola como: una “sociedad de riesgo” (Beck) o “sociedad líquida” (Bauman), con espacios que fluyen (Castells), (en) un “mundo turbulento” (Rousenau) y “desbocado” (Giddens), susceptible al “choque de civilizaciones” (Huntington) fundamentado a partir del surgimiento de un “sistema mundial capitalista” (Wallerstein) y que produce, como efecto de su carácter paradójico, procesos de “individualización” (Beck), “retribalización” (Maffesoli), “transculturalización” y “reterritorialización” (García Canclini).²³⁶

Así, escuetamente entendido, se puede señalar que la globalización es un fenómeno social emergente, un proceso en curso, una dialéctica dotada con sentidos contrapuestos, opciones de valor ineludibles, con carga ideológico-política y de matriz económico-tecnológica. La globalización, bajo la determinación de su fuerte variable económica, forma parte del viejo proceso –siempre creciente– de mundialización del sistema capitalista (teorizado de modo canónico por Marx).²³⁷

Se trata de una fase de peculiar intensidad del sentido expansivo de la valorización del capital, desdibujando las distinciones clásicas entre mercado local

²³⁶ Vid. BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global. En busca de la seguridad perdida*, Paidós, Barcelona, 1998; BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, Tusquets editores, Barcelona, 2007; CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, t. I, Siglo veintiuno editores, México, 2002; ROUSENAU, James, *Distant Proximities. Dynamics Beyond Globalization*, Princenton University Press, Princenton, 2002; GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado*, Taurus, México, 1999; WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo veintiuno editores, México, 1998; BECK, Ulrich y GERNESHEIM, Elisabeth, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona, 2003; MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus*, Siglo veintiuno editores, México, 2004; GARCÍA CANCLINI, Néstor, *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona, 1999.

²³⁷ MARX, Karl, *El capital* (8 volúmenes), vol. I, Siglo veintiuno editores, México, 1977, págs. 179-214.

y mundial, ciudad y campo, y entre trabajo manual e intelectual (trabajo productivo e improductivo). Tanto el capital globalizado y sus flujos instantáneos como la acentuación y localización de la marginación social son quiebres decisivos de la vida social en la globalización. Un ejemplo sintomático lo expresan los estudios condensados en la idea de “la sociedad global 20:80”, donde la quinta parte rica de todos los Estados domina y decide sobre el 84,7% del producto interno bruto mundial, desarrollan el 84,2% del comercio mundial y poseen el 85,5% de todos los ahorros internos”.²³⁸

La globalización tiene que ver también con la organización del tiempo y del espacio mundiales, estas categorías, como es sabido, han sido construidas con ideas y criterios relativos y convencionales; así, el tiempo y el espacio sufren, debido a la simultaneidad temporal y la condensación de los espacios por la revolución comunicativa característica de la globalización, una serie de afectaciones y perturbaciones que las refuncionalizan e inducen a su redefinición. La separación entre el tiempo y el espacio es la premisa que permite construir la crucial distinción de la globalización, a saber, la posibilidad de ser simultáneamente locales y globales; lo que Anthony Giddens denominó *desanclaje*.²³⁹

Por primera vez en la historia de la humanidad, el “individuo” y la “sociedad” se encuentran interrelacionados a un nivel global.²⁴⁰ Si se altera la noción de tiempo, también existe la posibilidad de la implosión en la idea de espacio. Zygmunt Bauman refiere que el espacio (distancia) lejos de ser objetivo, impersonal, físico y establecido, es en realidad un producto social y, como tal, en la globalización, el entrelazamiento de eventos y relaciones sociales que se producen a distancia de los contextos locales resultan tener un efecto mayor en nuestra vida inmediata que muchos de los producidos en el entorno local. En la

²³⁸ HANS-PETER, Martin y SCHUMANN, Harald, *La trampa de la globalización*, Taurus, México, 1999, pág. 41.

²³⁹ GIDDENS, Anthony, citado en ZABLUDOVSKY, Gina, *Modernidad y Globalización*, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/ Siglo veintiuno editores, México, 2011, pág. 147.

²⁴⁰ ZABLUDOVSKY, Gina, *op. cit.*, pág. 149.

globalización, sostiene Bauman, “los usos del tiempo y el espacio son tan diferenciados como diferenciadores. La globalización divide en la misma medida que une. Y las causas de la división son las mismas que promueven la uniformidad del globo.”²⁴¹

El individuo, implicado en el proceso de globalización, es colocado en una centralidad antes no conocida. La globalización representa una disolución de la estructuración y jerarquización social y priva a la acción colectiva de gran parte de su antiguo atractivo; socava los fundamentos de la solidaridad social, toda vez que el individuo es desprendido, por la quiebra de la continuidad histórica de sus condiciones tradicionales de clase y de las referencias de aprovisionamiento de la familia y, consecuente y abruptamente, remitidos a sí mismos. *Modernidad sólida* subvertida y desquiciada por una emergente *modernidad líquida*, en la formulación de Bauman. En términos de otra conceptualización, la de Ulrich Beck, “el individuo mismo se convierte en la unidad reproductiva de lo social en el mundo de la vida.”²⁴²

El lugar del individuo en la globalización consiste en una posición que los coloca en un espacio inestable, como lo son nuestros empleos y empresas, en donde las perspectivas vitales son incapaces de aminorar el ritmo vertiginoso del cambio, volviéndose víctimas de los innumerables, inescapables e indefendibles peligros tales como, entre otros, el terrorismo, la delincuencia organizada, las epidemias, las catástrofes naturales, que dominan el mundo globalizado. Paradójicamente, frente a la individualización como proceso de socialización históricamente contradictorio, según Beck, en la globalización se acontece al surgimiento de las nuevas comunidades socioculturales, como barreras y resistencias sociales y políticas ante un mundo global que parece erosionar todo vínculo posible en la sociedad.²⁴³

²⁴¹ BAUMAN, Zygmunt, *La Globalización. Consecuencias humanas*, FCE., México, 2001, pág. 3.

²⁴² BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global. En busca de la seguridad perdida*, Paidós, Barcelona, 1998, pág. 98.

²⁴³ *Ibid.*, pág. 99.

Ha ocurrido un desplazamiento del Estado como organizador de la vida social y, como consecuencia, un notable vaciamiento de la esfera pública. El poder, para estar en condiciones de actuar con eficacia como Estado, se ha tenido que desplazar al políticamente incontrolable espacio global, de tal forma, que las instituciones son cada vez menos capaces de responder a los problemas surgidos de esa nueva condición de la vida de sus ciudadanos. La sociedad, con respecto al Estado, se ve y se trata más como una “red” que como una “estructura”²⁴⁴, y entre sus espacios se aloja la incertidumbre, como el principal miedo.

La complejidad e intensidad contradictoria inherente a la globalización ha buscado en los principios, criterios y regulaciones de los derechos humanos (lo que Ignatieff ha denominado la “agencia de los derechos humanos”²⁴⁵) una de las instancias y momentos de mediación posibles entre las principales tendencias contrapuestas de la globalización, a saber: la de la homogeneización de pautas, criterios y modalidades genéricas de producción y consumo a nivel planetario y la de multiplicadas resistencias de heterogeneidad y afirmaciones políticas y culturales de particularismos y localías.

De igual manera, los derechos humanos han sido interpretados como un referente regulador entre los tipos de violencia, caracterizadas como: objetiva, sistemática y la estructural. Esa violencia estructural (violencia económico-social), invisible como dice Žižek²⁴⁶, resulta ser un falso grado cero apto para calibrar los niveles de violencia, es la que sirve de referencia y contraste a la violencia subjetiva, la realizada por sujetos concretos, evidentemente física y dotada de una alta visibilidad (como la violencia criminal o terrorista).

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ IGNATIEFF, Michael, *The Rights Revolution*, House of Anansi Press, Toronto, 2000; Vid. ARIAS, Alán y SÁNCHEZ, Úrsula, “The Rights Revolution y Empire Lite: Nation Building in Bosnia, Kosovo and Afganistan”, *Revista Derechos Humanos México*, núm. 11, vol. 4, CNDH., México, 2009, págs. 227-245.

²⁴⁶ ŽIŽEK, Slavoj, “The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom” [en línea], URL: <http://libcom.org/library/the-obscenity-of-human-rights-violence-as-symptom> [consulta: 15 de mayo de 2011]. Para profundizar en la conceptualización del autor sobre la violencia Vid. ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

Ante la globalización y sus efectos perversos y/o indeseados, ante el aumento de la desigualdad y las formas de violencias detonadoras de múltiples riesgos y peligros y, no obstante el predicamento crítico en el que se encuentran los derechos humanos, se insinúa la tesis de que los mismos puedan ser pensados y asumidos como un modo de apelación a la racionalidad práctica de la ética; como una “utopía realista”, en términos de Habermas²⁴⁷, capaz de generar expectativas de resistencia y emancipación, en tanto que son un discurso y un proyecto práctico de posible mediación plausible entre la ética, la razón y la violencia.

En vista de ser un fenómeno histórico y social, defectuosamente arraigado al proceso de la globalización, sometido a presión y a crisis por sus propias fuerzas y, simultáneamente, capaz de ofrecer horizontes de resistencia y emancipación, es que resulta conveniente desagregar los tiempos y momentos de la, en rigor, breve historia contemporánea de los derechos humanos. Por lo anterior, resulta pertinente, en el horizonte de una teoría crítica de los derechos humanos, formular una periodización histórica respecto del vínculo de los derechos humanos con las diversas fases de la globalización a fin de ubicar los cambios en los modos de concebir dicho vínculo.

4. Para una periodización de la globalización y los derechos humanos

Los debates y posicionamientos teóricos en torno al proceso de globalización pueden ser interpretados a la luz de las aportaciones teóricas de diversos autores. Ello implicaría el establecimiento de líneas de continuidad, pero también de ruptura, en la conceptualización de dicho proceso. Con tales herramientas se puede a partir de una periodización más o menos convencional del proceso de

²⁴⁷HABERMAS, Jürgen, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Diánoia. Revista de Filosofía*, núm. 64, vol. 55, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/FCE., México, 2010, págs. 3-25.

mundialización y su configuración última y contemporánea, la globalización, sobreponer una periodización cronológica de los derechos humanos en la época contemporánea. De ese modo, con ese ejercicio se busca ayudar a situar, orientar y hacer posible la relación de las pautas del desarrollo global con los momentos históricamente diferenciados del curso evolutivo de los derechos humanos en las últimas décadas²⁴⁸. El proceso de globalización contendría las siguientes fases:

- *Fase germinal*. Los antecedentes del proceso de mundialización (siempre derivando en una creciente desigualdad social, si bien no exenta de progreso)²⁴⁹ y, en consecuencia, de la globalización como su configuración más reciente; la mundialización (planetarización del mercado) parte de principios del XV hasta mediados del siglo XVIII. Se vive un intenso momento de acumulación originaria de capital. Se caracteriza por un crecimiento incipiente de las comunidades nacionales; y la acentuación de las ideas de “individuo” y “humanidad”.

- *Fase incipiente*. La Europa de mediados del siglo XVIII hasta el año de 1870. Fuerte inclinación hacia la idea de un Estado homogéneo y unitario, cristalización de las nuevas concepciones sobre el papel de las relaciones internacionales, importancia de la noción de individuo como ciudadano y de una idea más desarrollada de la “especie humana”. Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Revolución francesa, toma de la Bastilla. *Declaración Universal de los derechos del Hombre y del Ciudadano*. *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de Olympe de Gouges. Revoluciones de Independencia en Hispanoamérica. Imperio napoleónico. Batalla de Waterloo. Primera Revolución Industrial. Mecanización y especialización agrícola. Fuerte impulso en el desarrollo científico. Invención de la locomotora de vapor. Riquezas convertidas en

²⁴⁸ HOBBSAWM, Eric, *La era de la Revolución. 1789-1848*, Crítica, Buenos Aires, 2009; del mismo autor, *Historia del Siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998. También ROBERTSON, Roland, citado en ZABLUDOVSKY, Gina, *op. cit.*, pág. 171.

²⁴⁹ Vid. PIKETTY, Thomas, *El capital en el siglo XXI*, FCE., México, 2014.

capital. Tránsito de la manufactura a la gran industria. Incremento del uso de carbón mineral como combustible. Consolidación del Imperio Británico. Se empiezan a abordar las cuestiones del nacionalismo y del internacionalismo. Guerra civil estadounidense.

- *Fase de arranque.* De 1870 a 1920. Crecientes concepciones globales sobre las sociedades nacionales “aceptables”. Segunda Revolución Industrial. Guerra Franco-prusiana. Paz armada entre Imperios. Primera Guerra Mundial, descolonizaciones e inclusión de algunos Estados no europeos en la “sociedad internacional”. Desarrollo del movimiento sufragista en Estados Unidos y Reino Unido. Revolución rusa y ascenso del régimen bolchevique. Firma del Tratado de Versalles. Constitución de Weimar. Emergen los Estados Unidos como potencia mundial. Formalización de la idea de “humanidad”. Instrumentación de la cadena de montaje y “fordismo”. Incremento de las formas de comunicación de carácter global, desarrollo del movimiento obrero.

- *La fase de lucha por la hegemonía:* De 1920 a 1969. La Gran depresión. Guerra Civil Española. La catastrófica y traumática Segunda Guerra Mundial. El conflicto internacional con respecto a las formas de vida: la naturaleza y posibilidades de los conceptos de individuo y la humanidad se ven seriamente afectados por el Holocausto y la bomba atómica. Formación de la Organización de la Naciones Unidas. Plan Marshall para el desarrollo de Europa. Agudización de la “Guerra Fría”. Procesos de descolonización. El reconocimiento internacional de los derechos humanos, su positivización. Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos.

- *Periodo de incertidumbre:* De 1960 hasta principios de los noventa. Inclusión del “Tercer mundo” y fortalecimiento de la conciencia mundial. Guerra de Vietnam y su oposición. Mayo del 68. Fin de la Guerra Fría y propagación de las armas nucleares. Incremento de las instituciones de

carácter global. Movimiento de Liberación de la mujer en Estados Unidos. Las sociedades enfrentan crecientes problemas multiétnicos y multiculturales. Las concepciones de individuo se vuelven más complejas por su vinculación con consideraciones raciales, étnicas y de género. Sistema internacional más fluido. Fin de la bipolaridad. Interés en la sociedad civil en términos mundiales. Consolidación de los medios de comunicación a escala internacional.

-Fase propiamente de globalización. De mediados de los ochentas a la actualidad. Homogeneización de las pautas de producción y consumo a escala global. Establecimiento de bloques comerciales geo-estratégicos (América del Norte, Europa, Asia-Pacífico). Preeminencia de compañías trans y multinacionales con poder de decisión sobre Estados nacionales debilitados en su soberanía (concepción tradicional). Base científico-técnica desarrollada por la revolución informático-tecnológica. Sociedad del conocimiento. Simultaneidad e instantaneidad en los flujos financieros e informativos. Dominio de los circuitos mercantiles globales y subordinación de los mercados nacionales. Aumento del número de pobres, tanto en la sociedades periféricas como centrales. Concentración de la riqueza e incremento agudo de la desigualdad. Campo de fuerza contradictorio entre las tendencias de homogeneización económica, tecnológica y comunicativa en contraposición con las reivindicaciones de las diferencias culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas, de modo de vida y de género. Proliferación de los nacionalismo y desarrollo de integrista religiosos.

Sobre este ejercicio de periodización cronológica, se pueden articular y señalar, de modo esquemático, complementariamente las siguientes fases de los derechos humanos en la era contemporánea, esto es, a partir de su momento refundacional, posterior a la Segunda Guerra Mundial y coincidente con la reorganización de las Naciones Unidas y la publicación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948):

Primera fase: período inmediato posterior a la Posguerra de la Segunda Guerra Mundial (1948-49): una etapa de fecundidad intelectual y política; refundación de los derechos humanos; desarrollo notable del derecho internacional humanitario (DIH); rediseño de instituciones internacionales (ONU), como antecedente significativo del Tribunal Militar Internacional (Nüremberg), acuñándose la noción de “crímenes contra la humanidad”. La finalidad de la propuesta humanista de ese momento fue, expresamente, en contra de la guerra, sus horrores, enfáticamente, el Holocausto de millones de opositores políticos socialistas y comunistas, judíos, gitanos y homosexuales (*Auschwitz*, como concepto-paradigma); el encierro masivo de disidentes políticos, minorías étnicas y opositores en general en la URSS (*Gulag*) y, por último, el bombardeo, incluso con armas atómicas, de poblaciones civiles indefensas (*Hiroshima-Nagasaki*) y la pléyade de sus consecuencias políticas, culturales y éticas; el énfasis del sentido en pro de la paz, la convivencia pacífica, mediante la resolución pacífica de controversias, así como el imperativo ético-político del compromiso de las naciones con su no repetición.

Segunda fase: la llamada *Guerra Fría* (1950-89); décadas de “congelamiento” de los derechos humanos, sobre todo en sus desarrollos teóricos, así como en lo que respecta a emplazamientos de envergadura histórica e institucional para su defensa y/o promoción. Una especie de hibernación intelectual y una subsecuente politización instrumental por parte de los “Bloques” en pugna, principalmente del “mundo libre” (occidental) en contra de los gobiernos de los países socialistas y/o en transición revolucionaria; tendencia que explicaría, en parte, la distancia crítica y la desconfianza de la “izquierda” (y el marxismo) respecto del discurso de los derechos humanos. Enorme y complejo proceso de descolonización y la configuración de un conjunto de países con pretensión de desarrollar una política internacional “independiente” bajo la denominación de “Tercer Mundo”. Manifestaciones de afroamericanos contra la segregación y de los estudiantes contra la guerra de Vietnam. El movimiento político-cultural de los estudiantes en diversas partes del mundo (Alemania, Estados Unidos, Francia,

México, Argentina) paradigmáticamente el *Movimiento estudiantil del 68*. Invasión de las tropas del Pacto de Varsovia a Checoslovaquia. Desarrollo, multiplicación y creciente influencia de la ideología “utópica” de los derechos humanos y de las ONG’s comprometidas con su defensa y promoción. Importancia creciente de las religiones en las protestas que se llevaron a cabo en el bloque soviético en Afganistán, Irán y Polonia. Golpe de Estado militar contra el gobierno socialista de Salvador Allende (1971). Henkin da la primera clase sobre derechos humanos en la Comlumbia Law School de NYC y Louis Sohn lo hace por primera vez en la Harvard Law School. No obstante, en la década de los 60, llevaron a concluir los esfuerzos para la elaboración y aprobación de importantes documentos y convenios de derechos humanos, secuelas de la Declaración Universal del 48 y de las dificultades (ya descritas) de una visión unitaria de los derechos humanos, como fue el caso de los Pactos, el de Derechos civiles y políticos y el de Derechos económicos, sociales y culturales (1966). René Cassin recibe el Premio Nobel de la Paz (1968). El presidente Carter introduce la temática de los derechos humanos en sus discursos de campaña (1976). Y, posteriormente, declara el compromiso absoluto de la política exterior estadounidense con los derechos humanos (1977). Amnistía Internacional recibe el Premio Nobel de la Paz (1977). Fundación de *Human Rights Watch* (1978). Noam Chomsky advierte de la manipulación propagandística de los derechos humanos (1979) Implosión del bloque soviético, *la caída* del muro de Berlín (1989) y el inicio de una era de *post-guerra fría* con el surgimientos de nuevos e inéditos conflictos, a menudo, armados y sangrientos, con el incremento de las aspiraciones nacionalistas y una multiplicación de contradicciones de carácter nacional, étnico, lingüístico y religioso que incentivaron el menoscabo y la violación de los derechos humanos.

Tercera fase: finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI (1990-2001/2011). Desarrollo de una nueva y crucial etapa para la cultura de los derechos humanos. Amplia difusión de sus problemáticas y contenidos, creciente percepción de su significado e importancia en las relaciones internacionales, multiplicación de Convenios, Declaraciones y Conferencias de los organismos

multinacionales referidos o con presencia explícita de la temática de los derechos humanos; todo ello acompañado por desarrollos en el derecho internacional y, en el plano interno, de adopciones y adaptaciones expresas de los derechos humanos en el ámbito del derecho constitucional de numerosas naciones. Los derechos humanos se conforman como referente ético y político determinante de la nueva gobernanza global. China asume un papel protagónico a nivel internacional e instrumenta un impresionante crecimiento económico y una notable disminución de la pobreza en su población; vive, no obstante, una aguda contradicción entre los planos social y cultural y los ámbitos deficitarios de democracia y derechos humanos. Incapacidad de la Unión Europea para responder adecuadamente a la guerra civil en la ex Yugoslavia, fracaso que explica la intervención estadounidense. Desarrollo y multiplicación de atentados terroristas de nuevo tipo, paradigmáticamente, el 11 de septiembre de 2001. Compleja dialéctica desatada por el binomio terrorismo global-guerra al terrorismo. Alteración de paradigmas en las políticas de seguridad de Estados Unidos y sus aliados. Consecuencias en el plano de la diplomacia, las relaciones internacionales, el derecho y el conjunto de las ciencias sociales. El consecuente incremento de la inseguridad y el miedo al terrorismo y sus implicaciones en el ámbito de las libertades y los derechos humanos. Invasión de los Estados Unidos y sus aliados a Afganistán e Irak. Caída del régimen de Sadam Husein. Incremento masivo y global de la migración del Sur subdesarrollado al Norte desarrollado. Barack Obama gana la presidencia de los Estados Unidos (2005). Movimientos de masa contrarios a los gobiernos autoritarios en Medio Oriente, denominada genéricamente “primavera árabe”. Agudización de la guerra civil en Siria. Aparición y consolidación del ejército islámico (ISIS).

5. La cuestión del terrorismo y los derechos humanos

Los atentados del 11 de septiembre (11-S) del 2001, a las Torres Gemelas del World Trade Center en Nueva York y a las instalaciones del Pentágono en Washington, han significado un parteaguas en la forma de pensar el fenómeno del terrorismo. De igual manera, han planteado, en el debate académico y político, nuevas formas de abordar la guerra, las intervenciones militares, la democracia y los derechos humanos. Muchos son los elementos que se han analizado sobre dicho fenómeno: el impacto mediático, la ubicuidad de sus actores, el desarrollo de tecnologías cada vez más sofisticadas, el simbolismo de los blancos atacados.

Es por ello que pensar las complejas relaciones entre el terrorismo contemporáneo y las equívocas respuestas para su combate respecto de los derechos humanos, su teoría y la práctica de su defensa y fortalecimiento, es uno de los temas fundamentales de la teoría crítica de nuestros días.

Las sociedades contemporáneas y sus afanes de poderío como conjura del miedo se deconstruyen a sí mismas con el entronizamiento de la agresión y el desprecio de los derechos humanos. No se vive en sociedades más fuertes, sino en configuraciones sociales que incuban su propia implosión.

Dos tendencias se imponen sin piedad: por un lado, la violencia que se conforma como el modo principal y dominante de las relaciones sociales; por otra parte, como secuela perversa y obligada, asistimos al incremento exponencial de las violaciones a los derechos humanos.

Los ataques del 11-S resultaron paradigma del nuevo terrorismo contemporáneo. Si bien ya se habían realizado acciones que incorporaban sus rasgos ideológicos (fundamentalismo religioso integrista), sus formas organizacionales (grupos transnacionales en red y no organización jerárquica

piramidal) y sus modalidades operativas (terroristas suicidas, tecnologías avanzadas), los lugares, la magnitud y la difusión planetaria, en tiempo real, y reproducida mediáticamente, ad nauseam, de los eventos del 2001 y, notablemente, sus consecuencias en el mediano y largo plazos constituyen un referente histórico ineludible.

El carácter paradigmático de los atentados del 11-S se debe principalmente a su densa carga simbólica. El derrumbe de las Torres significó expresivamente la fragilidad de la economía y el comercio del capitalismo globalizado; los daños al Pentágono resultaron alusivos respecto de la vulnerabilidad del poderío militar de la primera potencia mundial.

Pese al intenso y hasta ahora infructuoso debate internacional y multidisciplinario orientado a la redefinición del terrorismo de la era global se puede extraer una conclusión dura respecto de las acciones realizadas en Nueva York, Washington, Bali, Madrid, Londres o El Cairo. Se trata de operaciones altamente destructivas encaminadas a asesinato aleatorio y masivo del mayor número posible de persona inocentes. No sólo se trata de provocar temor, sino del anuncio del sentido radical (fundamentalista) de los ataques, lo metarrealista de sus objetivos, la imposible negociación con los responsables. Imposición violenta de un miedo sin fin y sin remedio.

En alguna medida, los fundamentalismos e integristas religiosos y políticos constituyen un peligro propio y específico de la nueva era. Hay integristas religiosos, pero también científicistas, economicistas y políticos. De ahí el repudio del pensamiento crítico y, en particular, del pensamiento postmoderno, a los grandes relatos omnicomprensivos y a toda pretensión de grandes teorías sistemáticas, portadoras de pulsiones y tendencias proclives al pensamiento único. Esta reticencia de raíz liberal, aunque –pese a todo posmoderna– a cualquier idea progresiva de la historia y, no digamos, a cualquier pretensión salvífica; incluso, una reticencia crítica a la idea de progreso, inveterado sostén

ideológico tanto del capitalismo como, de su más importante opción alternativa, el socialismo, conforman un rasgo característico del discurso y la discusión contemporáneas. El debate acerca de los derechos humanos, no puede ni debe eludir tales variables.

El integrismo islámico ha florecido en un terreno abonado por la crisis de Occidente, las secuelas coloniales y el imperialismo. La dogmática de Occidente, incluidos la democracia y los derechos humanos, se ha confrontado destructivamente con otras culturas. A las promesas liberales incumplidas, al capitalismo feroz y globalizador y al socialismo fracasado no puede oponerse, sólo ni principalmente, el recurso de la ira. Se trata de un fanatismo interesado, legitimado teológicamente, cuyo fin principal es el dominio que culmina en la negación de derechos a los no creyentes (infiel), los bárbaros que, paradójicamente, resultan ser también los colonizadores, portadores de una pseudo-civilización.

Los hechos del 11-S en Estados Unidos y los del mismo tipo realizados con posteridad en otros lugares del orbe se caracterizan porque sus realizadores, las redes terroristas transnacionales, actúan de manera desterritorializada y descentralizada. El horizonte de operación del nuevo tipo de terrorismo trasciende las fronteras nacionales, sus acciones no se circunscriben a un determinado lugar, sino que puede hacerse presentes en el sitio más inesperado y poner en cuestión el control legítimo de la fuerza por parte de los Estados.

Estamos ante una modalidad muy peculiar de hacer la guerra, dada la ausencia de un centro y lugar delimitado para ello. A diferencia de las confrontaciones bélicas características de la sociedad peculiar de la modernización simple, donde la existencia de los Estados nacionales y el predominio del principio de soberanía como el elemento regulador de la convivencia entre países, son elementos definitorios, desde el 11-S se ha revelado con toda claridad que las amenazas transnacionales de los grupos terroristas han

desafiado a los Estados nacionales mediante acciones tecnológicamente diseñadas para generar terror, temor y miedo entre la población; el objetivo de sus acciones de ataque es la población civil, hecho que contrasta con las viejas lides guerreras en las que se lucha por el control de los territorios y los combates se circunscriben a los enfrentamientos entre militares y milicianos de cada uno de las partes. La importante distinción entre militares y civiles queda tendencialmente abolida.

A diferencia del pasado reciente, ahora las guerras no son de Estados contra Estados en las que el objetivo era, según Clausewitz, “obligar a nuestro enemigo a hacer nuestra voluntad”.²⁵⁰ Desde que los grupos terroristas, con sus formas de actuar, hicieron evidente la indefinición de los enemigos y los territorios donde realizan sus operativos estratégicos se asiste, de acuerdo con Beck, a la individualización de la guerra, a una lucha fratricida de individuos contra Estados, en la que se corre el riesgo de la expansión de la violencia, dado que cualquier sitio es blanco de un ataque terrorista y las respuestas de los Estados que sufrieron la agresión han privilegiado una inadecuada respuesta de corte militar tradicional, “la guerra al terrorismo”, en lugar de proceder policialmente, de acuerdo con las disposiciones del derecho internacional, victimizando de nueva cuenta a la población civil, sometiéndola a restricciones amplias de sus libertades, a final de cuentas, abatiendo el principio jurídico de la presunción de inocencia, convirtiendo a los civiles en potenciales sospechosos de terrorismo, impelidos a demostrar su propia inocencia (el tratamiento de seguridad a los usuarios de cualquier aeropuerto, es prueba fehaciente de severas restricciones a sus libertades).

Desde esta perspectiva, el terrorismo se afirma como una forma de lucha, ideológicamente legitimada por el fundamentalismo, que tiene como propósito recurrir a la guerra y la violencia para imponer un castigo genérico a todos sus enemigos (por el simple hecho de ser ciudadanos de Estados que consideran

²⁵⁰ VON CLAUSEWITZ, Karl, *De la guerra*, Editorial Labor, Barcelona, 1984, pág. 179.

encarnaciones del mal), con base en una invocación general y abstracta de que se trata de una misión salvífica el mundo.

No resultó menos grave la respuesta del gobierno de Estados Unidos y sus aliados (entusiastas o reticentes) al nuevo terrorismo global. La llamada “guerra al terrorismo” se fundamentó en un equívoco. No sólo era una reacción emocional de retaliación, sino que se construyó conceptualmente de manera errónea. La noción moderna de guerra no se corresponde adecuadamente a la amenaza del terrorismo actual: no hay Estado enemigo que combatir, ni territorios que disputar, ni asuntos a negociar. El terrorismo contemporáneo es una acción violenta cuyo sentido descansa en sí misma, una profecía fatalmente autocumplida, en algún sentido, también un performance nihilista.

Las consecuencias no han podido ser peores. En el mundo globalizado de principios del siglo XXI, los significados históricamente acuñados de terrorismo y guerra han sido refuncionalizados. De ello se deriva una alteración de su significado, lo que obliga –entre otras cosas urgentes– a una reflexión teórica en múltiples ámbitos y disciplinas: el concepto de guerra; la definición del Estado –vulnerado en cuanto al monopolio de la violencia y control de armas de destrucción masiva–; la revisión de la doctrina y la práctica de los derechos humanos y las garantías individuales; así como una meditación de nuevo tipo respecto de las religiones y sus espacios de competencia.

La revisión teórica apremia, pues en las sociedades desarrolladas, principalísimo objetivo del terrorismo integrista islámico, la necesidad de seguridad redundando en la limitación de las libertades básicas y en la permisibilidad (y hasta legalización) para vulnerar los derechos humanos. Esa tendencia castiga con mayor fuerza a los ciudadanos de sociedades insuficiente o débilmente democráticas.

La perentoria y obligada revisión teórica se intensifica por el apremio moral que la dñada terrorismo (masivo-suicida)–guerra al terrorismo (acciones ofensivas por sospecha de agresión, *pre-emption* y no *prevention*) impone sobre la vida, la libertad y los derechos humanos de millones de personas inocentes. El punto de partida semeja en mucho a un punto ciego. Las sociedades contemporáneas, después de casi 15 años del 11-S, no son más seguras luego del combate al terror integralista; la violencia preside las relaciones sociales, distorsiona e incrementa su opacidad, construyendo nuevos obstáculos a su conocimiento; poco se ha aprendido del Islam y su creciente y perturbadora presencia en las sociedades occidentales de Europa y América. El saldo histórico resulta dramáticamente deficitario.

Por otra parte, después de los ataques terroristas del 11-S, la pregunta crucial, para el mundo occidental hegemonizado por Estados Unidos, consiste en saber si efectivamente el mundo es más seguro. Cuestión complementada por otras interrogantes vinculadas a la anterior y no menos significativas: ¿sabemos más de nosotros mismos, es decir, de la trama y el sentido de nuestras relaciones sociales? ¿sabemos más de “los otros”, esto es, del Islam, ese otro mundo cultural y religioso, que ha sido decretado (otra vez) como “el enemigo” en el conveniente y a menudo convincente –aunque falaz– escenario del choque de civilizaciones?

El panorama del mundo se ha transformado. El ámbito de las relaciones internacionales, las políticas de seguridad como eje y condición de la cooperación entre las naciones, las guerras e invasiones de Afganistán e Irak, el estancamiento violento del conflicto israelo-palestino, la incorporación de Irán y Corea del Norte al club de países con armamento nuclear y –sobre todo– la persistencia y multiplicación de ataques terroristas con el sello o la inspiración de Al Qaeda conforman un horizonte desolador.

En suma, el desarrollo y evolución de los derechos humanos bajo la globalización, a lo largo del siglo XX, ha pasado de ser un discurso bajo sombra

de duda o vínculo de lógica capitalista, como consecuencia de su uso durante la *Guerra Fría*, al de un reconocimiento mundial acerca de la necesidad y pertinencia política de los derechos humanos. Tal giro de la visión respecto de los derechos humanos, señala de Sousa Santos, solo pueden ser entendida a partir de las tensiones dialécticas propias de la Modernidad, acicateadas por el proceso de globalización y sus consecuencias paradójales; se trata de una “tensión dialéctica-creativa” entre los principios de regulación social y el de emancipación social.²⁵¹

Como anteriormente se señaló, hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI, la política de los derechos humanos ha venido a suplir a las categorías de intencionalidad crítica, tradicionalmente utilizadas para la comprensión de la política vinculada a un principio emancipatorio, tales como revolución, socialismo, entre otras, mismas que ya se habían constituido en un lenguaje de anticuario.

No obstante, si hoy se invoca a los derechos humanos no sólo es para llenar ese vacío dejado por las políticas de resistencia al capitalismo y sus consecuencias, principalmente, la fracasada alternativa socialista, sino también porque la política de los derechos humanos ha sido adoptada por millones de personas y miles de organizaciones en defensa de las clases oprimidas y de grupos sociales que han sido victimizados incluso por Estados capitalistas democráticos.

Bajo el impulso convergente de una transformación de época, la globalización, es que la discusión teórica y práctica acerca de los derechos humanos transita por momentos de particular intensidad. 1) En el plano teórico, lo relativo al acotamiento del derecho en el estudio de los derechos humanos y la incorporación del conjunto de disciplinas sociales. 2) En el plano cultural, la relación entre el carácter universal de los derechos humanos y el relativismo particular de las culturas. 3) En el plano social, lo concerniente a la concepción de

²⁵¹ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, op. cit., pág. 346.

los derechos humanos históricamente condicionada por una parcialidad androcéntrica y la necesaria formulación de una perspectiva de igualdad de género. 4) En el plano heurístico, el respectivo olvido de las víctimas en la historia del derecho y la importancia de articular una noción crítica de víctima. Estas son, pues, las cuestiones trascendentes, en tanto vectores de la globalización, que un discurso crítico de los derechos humanos tiene que asumir en su afán de re-legitimar a los mismos.

En cuanto al primer plano, derivado del establecimiento y la consolidación de la teoría de los derechos humanos como un elemento esencial de la política exterior e internacional de los Estados, como la forma recurrente y más usual de una cierta “moralidad globalmente aceptada”, el discurso y el proyecto de los derechos humanos se encuentra impelido a incorporar el conjunto de las disciplinas sociales en sus terrenos tanto prácticos como discursivos. Esto es, la perentoria necesidad un imperativo multidisciplinar en el estudio de los derechos humanos respecto a los modos tradicionales y dominantes del derecho de los derechos humanos (planteamientos pertenecientes al capítulo 5).

En el segundo plano, estrechamente vinculado a la tensión entre la homogeneización y la heterogeneidad culturales, propia de las condiciones sociales y culturales instauradas por la globalización misma, la teoría de los derechos humanos se enfrenta a la irrupción del pluralismo y la heterogeneidad cultural. La tendencia a la heterogeneidad se constituyó en el motor del principio de autonomía y en la fuerza de un potencial constructo de identidades diferenciadas individuales y colectivas. En este sentido, la discusión en torno al surgimiento de concepciones “no-occidentales” de los derechos humanos hace visible la importancia de un imperativo multicultural (argumentaciones desarrolladas en el capítulo 6).

Por su parte, en el tercer plano, se reconoce las contribuciones del feminismo y las teorías de género en la necesaria reformulación conceptual de los

derecho humanos, al confrontar las relaciones de poder entre los géneros dentro del lenguaje universalista de los derechos humanos. El concepto de género, además de su inherente ánimo crítico, contiene pretensiones políticas reivindicativas radicales, de las cuales derivan su potencial destructor sobre ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos, dotados de una presunta validez universal.

Finalmente, respecto al cuarto plano, la multiplicación moderna y contemporánea de las víctimas, desde el punto de inflexión del *Holocausto* durante la Segunda Guerra Mundial, hasta la sucesión ininterrumpida y creciente de producción de víctimas generadas por la globalización y sus efectos indeseados y/o perversos, es que surge, no sólo como exigencia ética, sino como un imperativo prioritario para una re-legitimación de los derechos humanos; de allí, la relevancia de formular una noción crítica de víctima (desarrollos teóricos del capítulo 8).

CAPÍTULO CINCO. IMPERATIVO MULTIDISCIPLINARIO

Es en el seno de una transformación de época, determinada principalmente por el proceso de globalización, que ha incentivado un profundo replanteamiento teórico en el estudio de los derechos humanos. A finales de la década de los 1970, pero con más intensidad durante toda la década de 1980, la discusión teórica en torno a los derechos humanos ha traspasado el hegemónico ámbito de la disciplina jurídica y se ha expandido en términos disciplinarios, incorporando como ramas imprescindibles a la historia, la antropología, la sociología, la ciencia y la filosofía políticas, además de incluir el estudio de las relaciones internacionales, las ciencias de la comunicación y la geopolítica.

El determinante peso y omnipresencia de los medios de comunicación masiva –tradicionales, electrónicos y/o de las nuevas tecnologías–, si bien han impulsado la difusión global del lenguaje de los derechos humanos, han favorecido también el acotamiento del dominio del derecho sobre los derechos humanos y ha alentado la irrupción revitalizada del conjunto de las disciplinas sociales en sus terrenos tanto prácticos como discursivos. El otrora discurso dominante del derecho se ha debido someter a un replanteamiento radical respecto de los derechos humanos y enfrentar inéditos problemas conceptuales y numerosos desafíos teóricos y metodológicos en ese ámbito.

Así, pues, derivada de la matriz teórica básica generada por la globalización, sus consecuencias y determinaciones, en particular una de ellas, la del debilitamiento crítico del Estado nacional y de la noción dura de soberanía, es que las tendencias contrapuestas de la globalización condicionan al movimiento y a la teoría de los derechos humanos. Es en virtud de ello, que se ha inducido y desarrollado recientemente una transformación en el discurso juricista dominante. Se trata de un desajuste crítico que tiende a desplazar al derecho del

centro dominante en el discurso de los derechos humanos y que propicia la intervención del conjunto de las ciencias sociales y la filosofía en su conformación y desarrollo internos.

Este complejo y profundo replanteamiento en los planos teórico y metodológico de los derechos humanos revelan la necesidad de articular su obligada re-legitimación contemporánea a la reflexión y estudio desde una perspectiva multidisciplinaria.

La reflexión teórica respecto de los derechos humanos y también su respectiva práctica, tanto la producida por las instituciones públicas así como la emanada de las organizaciones de la sociedad civil, debiera despertar de su sueño dogmático. La complejidad y riqueza que engloba el concepto de derechos humanos impele a trasladar su estudio hacia una perspectiva más amplia que la generada por la especialización actual de las disciplinas del conocimiento humano, empezando por la visión jurdicista y naturalista dominante de los derechos humanos. Se requiere asumir una postura crítica relativa a la visión unilateral y dominante regida por el derecho, así como ensayar una reflexión crítica –epistemológica y, también, social– sobre los derechos humanos: ¿cómo se piensan?, ¿cómo se investigan?, ¿cómo se conciben a sí mismos?, ¿qué tensiones los atraviesan?, ¿cómo los condiciona el contexto contemporáneo?

Los derechos humanos ciertamente poseen una arquitectura jurídica, base que permite y garantiza su ejecución, pero que resulta insuficiente respecto de una comprensión más abierta y plural. Un panorama más completo del tema no puede limitarse al aspecto jurídico, debiera ir más allá. La aproximación jurdicista amerita una reconsideración crítica. Una revisión de las fortalezas y debilidades de tal perspectiva; sus limitaciones teóricas y las consecuencias prácticas más ostensibles como el formalismo, el burocratismo y el debilitamiento del modo proactivo para la defensa y promoción de los derechos humanos. Discurso reflexivo, propiamente filosófico, de segundo grado, el discurso sobre el discurso

respecto de los derechos humanos. La filosofía es el discurso idóneo para tales propósitos, el más apto –en virtud de su propia trayectoria histórica y su funcionalidad– para situar y resituar el objeto de reflexión y, también, para situarse en perspectiva de cambio, de migraciones intelectuales y culturales.

Para el estudio crítico de los derechos humanos, en tanto conocimiento de la conexión del saber teórico con una práctica vivida, como el estudio de un objeto práctico y su correspondiente “dominio objetual”²⁵² tenemos que asumir la crítica de la comunicación hegemónica por el discurso jurídico, misma que ha conducido a que el discurso de los derechos humanos cuente sólo con una legitimidad limitada a lo legal²⁵³, es decir, una legitimidad incompleta y, por ende, sólo en y de apariencia. Por ello, hemos de evitar a toda costa arribar a una consideración derivada exclusivamente del tipo de experiencia y de acción determinados con criterios unilateralmente jurídicos: positividad, legalidad y formalismo. Por tanto, un discurso y una práctica que se satisface primordialmente mediante resoluciones conceptuales propias de un conocimiento determinado por un interés cognoscitivo práctico y técnico, subordinando y –en algunos casos– reprimiendo el interés emancipatorio en aras de un afán regulatorio.

El ámbito propiamente jurídico está llamado a mantener su relevancia e influencia tradicionales, pero está compelido a la inclusión de otras dimensiones teóricas, a un replanteamiento de colaboración inter y multidisciplinaria. El derecho de los derechos humanos vive una circunstancia de migración teórico-cultural; obligado a una autocrítica radical y a contribuir con modestia –un nuevo rol no dominante– a la perentoria y necesaria redefinición y relegitimación contemporánea de los derechos humanos.

²⁵² HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 1987, págs. 76 y sigs.

²⁵³ Aquí se asume la lectura de que la noción —weberiana— de la legitimidad reducida a la legalidad es insuficiente y requiere de complementación; legitimaciones referidas a la eficacia de las acciones y a temáticas de legitimidad sustancial como los conceptos de justicia, bien común, desarrollo humano, entre otros.

En ese sentido, resulta pertinente reactualizar la distinción entre *derecho de los derechos humanos* y *derechos humanos*, al igual que la necesidad de avanzar reflexivamente respecto de la intrínseca tensión existente entre ambas dimensiones, bipolaridad deóntica, análoga a la clásica tensión irresuelta entre derecho y justicia.

Es sintomática la proverbial referencia de cómo en el derecho, muy frecuentemente, se deslizan los problemas teóricos de la definición de un hecho o una acción al territorio de las determinaciones características de un delito y su sanción, dando preeminencia al interés técnico-formal (y hasta administrativo), abandonando la cuestión del estatuto específico propio de un conocimiento como el de los derechos humanos, derivado del interés emancipatorio²⁵⁴ o propiamente crítico. Ese conocimiento crítico, orientado al conocimiento por sí mismo, dotado de una finalidad performativa y, por tanto, 'emancipado', es decir, libre de determinaciones pragmáticas o utilitarias, es el que corresponde a la naturaleza práctica teórica del objeto derechos humanos.

El impacto de este desarrollo crítico de la teoría de los derechos humanos no ha sido en referencia exclusiva del ámbito jurídico, sino que se ha extendido al de las ciencias sociales en su conjunto; ha inducido una relativización de sus respectivos campos de conocimiento y una interrelación más intensa entre las distintas disciplinas.²⁵⁵ Asimismo, en ciertos territorios, como la filosofía del derecho y la filosofía política, a un radical y complementario intercambio conceptual. De lo indicado aquí, es que se desprende un imperativo multidisciplinario para el desarrollo de un discurso crítico de los derechos humanos; exigencia que interpela toda pretensión crítica y de adecuación a las circunstancias reales de una teoría actualizada de los derechos humanos. La complejización, extensión y debilitamiento del derecho como la modalidad

²⁵⁴ HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, págs. 321-325.

²⁵⁵ ESTÉVEZ, Ariadna y VÁZQUEZ, Daniel (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales. Una perspectiva multidisciplinaria*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México/UNAM-Centro de Investigaciones sobre América del Norte, México, 2010.

hegemónica en la descripción, constitución y legitimación teórica de los derechos humanos ha conducido a la necesidad de una aproximación multidisciplinaria.

En este capítulo, se busca asentar las premisas para la construcción de una reflexión crítica de múltiples asedios a los derechos humanos y, a partir de ello, contribuir a una visión integral (inter-multidisciplinaria) del objeto de indagación. Hay que desmontar la preeminencia de una visión unilateral –por ende abstracta– respecto de los derechos humanos, someter a sus límites debidos la perspectiva dominante del derecho. La práctica y el discurso que le es inherente en el ámbito de las instituciones y organizaciones articuladas en torno a la defensa y promoción de los derechos humanos.

Se trata también de llamar la atención respecto de que el campo total de los derechos humanos no cuenta con puntos de vista integrales y destacar que la reflexión teórica reflexiva abre las posibilidades de nuevas síntesis y puntos de vista estructurales. No basta, entonces, con una visión sinóptica, se requieren, por lo menos, de varias de ellas, ya que no hay una opinión que en solitario sea capaz de describir la complejidad de los problemas de interés humano objeto de preocupación de los derechos humanos.

Una posición crítica de los derechos humanos asume la tarea de abordar a los mismos desde una perspectiva más humanista, que permita la inclusión de un enfoque multidisciplinario e interdisciplinario. Un discurso de integración y de producción cognoscitiva de pretensión cualitativa mayor, posibilita las condiciones epistemológicas, pero también la acumulación y la síntesis de masa crítica proveniente de la experiencia, para arribar a un corolario deontológico de la “vida buena” y la derivada noción de los llamados “derechos del buen vivir”.²⁵⁶ Este valor a futuro, no obstante su carácter genérico, contiene ese talante de pluralidad

²⁵⁶ SARTRE, Jean Paul y LÉVY, Benny, *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid, 2006.

susceptible de propiciar consensos relativos, si bien no consensos ‘densos’ (coincidencia de valores sustantivos y acuerdo en cuanto a su fundamentación), sí procura consensos ‘tenues’, periféricos; si bien a la larga, pertinentes para acumular lazos de entendimiento y espacios de tolerancia.

El imperativo multidisciplinar de los derechos humanos, por tanto, conduce a sostener los siguientes argumentos: (1) la afirmación de un punto de vista interdisciplinario respecto de un objeto práctico multidimensional; (2) la pugna teórica, práctica e institucional por el establecimiento de una visión multidisciplinar respecto de los derechos humanos; lo que conlleva (3) a la obligada revisión crítica de la perspectiva de pretensión “soberana” del derecho, dominante en los ámbitos institucionales vinculados a los derechos humanos.

Esta posición teórico-metodológica pretende contribuir en el afán de repensar y re-legitimar el proyecto, teórico y práctico, de los derechos humanos. Se trata de una vía heurística que haga plausible tal pretensión crítica. Asimismo, se busca fomentar un orden del discurso más libre,²⁵⁷ que plantee más preguntas que intentos de respuesta, que apunte hacia horizontes de indagación sólo insinuados, que tome ideas y/o sugerencias teóricas y refiera velozmente a cuestiones, temas o autores como presupuestos indicativos de la reflexión.

1. El punto de vista *interdisciplinario*

El planteamiento de la interdisciplinariedad se ha ido configurando a partir de la necesidad perentoria de una respuesta oficial universitaria al movimiento estudiantil del 68 en Francia, Alemania y los Estados Unidos.²⁵⁸ Asimismo, y de

²⁵⁷ FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso* (Lección inaugural en el Collège de France. Diciembre 2, 1970), Tusquets editores, Madrid, 1973.

²⁵⁸ El caso del movimiento estudiantil en México tuvo una deriva mucho más política y cultural que secuelas efectivas en el ámbito de las instituciones de educación superior y, mucho menos, incidió

modo creciente, ante las urgencias que la complejización de las sociedades capitalistas reclaman de la ciencia y la técnica. Respecto a la primera cuestión, las repercusiones políticas y educativas de mayor calado fueron en Francia. La institución universitaria reaccionó con múltiples iniciativas, entre las más significativas fue el ya legendario Congreso de Niza, el desarrollo experimental de la Universidad de Vincennes, la departamentalización de las tradicionales facultades y, en el plano teórico, quizás uno de los aspectos más relevantes fue el desarrollo y la instrumentación de la noción de *interdisciplina*. Esta noción resultó ser la clave para la segunda demanda, la de intervenciones especializadas ante los problemas críticos y multiplicados riesgos propios de la sociedad mundial en la fase de globalización; su consecuente transformación de Modernidad capitalista tradicional –o primera– en una sociedad de riesgo global o Modernidad reflexiva –o segunda Modernidad–, con necesidades de autoreflexión crítica (interdisciplinares o multidisciplinares) crecientes.²⁵⁹

Jean Piaget se convirtió en la figura central de este esfuerzo de fundamentación teórica. Desde el reconocimiento y autoridad logrados por sus contribuciones a la biología y la psicología y, sobre todo, a las relaciones del desarrollo biológico con las capacidades evolutivas de aprendizaje y conocimiento, Piaget²⁶⁰ emplazó la cuestión en términos epistemológicos y de teorías de la ciencia, reivindicando la especificidad teórica y metodológica de las diferentes disciplinas. No obstante, por un lado, la matriz del modelo biologista resulta dominante en su planteamiento y, por otro lado, como consecuencia, se infiere

en el plano de una reconsideración teórica. Salvo la interesante excepción de los trabajos sobre la autogestión académica –que merecen la pena releerse– Vid. REVUELTAS, José, *México 68: juventud y revolución*, ERA, México, 1984, págs. 94 y sigs., también págs.107-109; 110-125; 149-154; 165-178.

²⁵⁹ Para un análisis de este contexto de complejidad ver: BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global. En busca de la seguridad perdida*, Paidós, Barcelona, 1998; Vid. también del mismo autor, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Buenos Aires, 2001; BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, FCE., México, 2000.

²⁶⁰ Vid. PIAGET, Jean, “La epistemología de las relaciones interdisciplinarias”, en APÓSTEL, Leo, et al., *Interdisciplinariedad. Problemas de la enseñanza y de la investigación en las universidades*, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, México, 1979, págs. 153-180.

una reducción de la especificidad de las ciencias sociales a los métodos de explicación de las ciencias naturales.

El “círculo de las ciencias” piagetiano que toma lo propio de cada disciplina para articularlo en una lógica de explicación común-general con las demás disciplinas, ofreció un punto de partida²⁶¹ sumamente atractivo respecto de la desilusión debida a la rutinización de las especializaciones, sin perspectiva general y de alta dificultad para su aterrizaje en el plano social, tal y como había dejado traslucir el descontento de los estudiantes y los profesores universitarios franceses.

El debate estaba abierto y las objeciones de la tendencia partidaria de la discontinuidad epistemológica resultaron las más polémicas. Se afirmaba, ante el ensayo de generalización y continuidad propuesta por la interdisciplina, la especificidad del método en el seno de cada ciencia y, con especial énfasis, la suerte de estatuto propio de las ciencias sociales. La interdisciplina, en el nivel de explicación ofrecido por Piaget, se encontraría imposibilitado de ir más allá del paradigma de las ciencias naturales; o bien se vería obligado a forzar el juego de relativismo paradigmático de las ciencias sociales. Tal sería el caso, como indica Boaventura de Sousa Santos,²⁶² de la propia disciplina de Piaget, la psicología, la que, sin el aparato psíquico psicoanalítico de raigambre freudiana y de la sociología en su entendimiento como disciplina orientada al estudio de las tendencias a modos de equilibrio social en función de la autorregulación, queda como un discurso aislado, huérfano, cargado de vacíos y ausencias temáticas y descriptivas y, por lo demás, impertinente para atender objetos y problemas de carácter emergente.²⁶³

²⁶¹ PIAGET, Jean, *op. cit.*, pág. 163 y sigs.

²⁶² DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2011, págs. 151-168 y 171 y sigs.

²⁶³ En las ciencias sociales son inevitables (e inherentes a su objeto) “grados residuales abiertos de libertad subjetiva, propios de los sistemas mentales humanos, culturales, sociales y socio-técnicos. Esto hace a las ciencias humanas significativamente diferentes de las ciencias físicas; como consecuencia, las opciones normativas no pueden ser evitadas en los comportamientos humanos individuales, en los sistemas sociales y socio-técnicos, y en la evolución cultural. Esto implica

La interdisciplina fundamentada epistemológicamente (Piaget), se construye a partir del abordaje común de un objeto concreto (empírico), y no solamente como una mezcla discursiva de los enfoques teóricos de las disciplinas que lo buscan comprender.²⁶⁴ Además de que no puede soslayarse una complejidad disruptiva mayor, que incrementa su heterogeneidad, por la injerencia de lo político ideológico como constitutivo del conjunto de la investigación, sobre todo en las ciencias sociales, ya que opera como una exigencia extrínseca del objeto de investigación o análisis, pero intrínseca al sujeto que investiga y que es componente inherente de la realidad estudiada.²⁶⁵

La interdisciplina es consciente, desde sus inicios, de estar históricamente ligada a determinadas situaciones sociales y políticas; por eso resiste adelantadamente a la objeción empirista que sugiere que para mantener la objetividad del análisis es necesario sustraerse de las determinaciones políticas del objeto y del sujeto que investiga. La afirmación anti-empirista de la interdisciplina se deriva de la determinación socio-histórica estructural de cualquier fenómeno humano, como sería el caso por demás sintomático de los propios derechos humanos y su teorización.

No obstante, la presencia de la ideología en esta aproximación a la interdisciplina no va en contra de sus pretensiones científicas, sino que, al contrario, sirve para manifestar los supuestos implícitos de toda producción científica, siempre históricamente situada y determinada, como lo es toda producción simbólica o comunicativa.

también diferencias importantes entre las ciencias humanas, por un lado, y las ciencias físicas por el otro". KLINE, Stephen J., *Conceptual Foundations of Multidisciplinary Thinking*, Stanford University Press, Stanford, 1995, pág. 269.

²⁶⁴ PIAGET, Jean, *Clasificación de las ciencias y principales corrientes de la epistemología contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

²⁶⁵ WALLERSTEIN, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, Siglo veintiuno editores/ UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de las Ciencias y Humanidades, México, 1998.

Vale la pena recordar las tres instancias o, mejor, los tres registros en que se da la experiencia humana como consecuencia de ser todos criaturas del lenguaje: el de lo real, el de lo imaginario y el de lo simbólico. [...] El proyecto de las ciencias (así, en minúscula y en plural) es el de apropiarse de lo real por medio de lo simbólico. Inventar notaciones, letras, número y fórmulas para operar sobre el mundo transformándolo.²⁶⁶

De modo que la interdisciplina no escapa, ni –en rigor– podría pretender sustraerse a la determinación ideológica.

Después de este sucinto acercamiento a la idea de la interdisciplina, es conveniente preguntarnos ¿cuándo es que puede haber interdisciplinariedad?, ¿cuándo se cumplirían las condiciones necesarias, materiales y formales requeridas para su aplicación con razonables expectativas de éxito? Por principio, vale decir que sólo cuando hay algo determinado sobre lo cual inter-disciplinar, algo que combinar entre disciplinas; es decir, un objeto susceptible de hacer convergir dos o más disciplinas, es que hay interdisciplina. Asimismo, sólo se puede realizar una investigación interdisciplinaria en una situación *a posteriori*, esto es, a partir de las ciencias particulares ya confirmadas o establecidas como tales.

Existirían, entonces, dos modalidades básicas de interdisciplina.²⁶⁷ La primera refiere a la conformación de un nuevo objeto teórico interpelado “entre” dos ciencias previamente establecidas, como pueden ser la biofísica y la bioquímica, lo que podría conducir a una nueva disciplina particular. La segunda modalidad trata sobre la aplicación de elementos teóricos de diferentes disciplinas a un mismo objeto práctico, la cual se constituye como la forma pragmática de la interdisciplinariedad, es decir, como el surgimiento de objetos requeridos de

²⁶⁶ ZARCO NERI, Miguel A., “El psicoanálisis como interdisciplinariedad”, en MUÑOZ RUBIO, Julio, (coord.), *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM-Coordinación de Humanidades, México, 2007, pág. 392.

²⁶⁷ FOLLARI, Roberto, “La interdisciplina revisitada”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, núm. 2, volumen 1, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005, págs. 7-17.

estudio o reflexión interdisciplinar. Por cierto que se trata de situaciones y problemáticas objetivas inmanentes a la condición propia del capitalismo avanzado, planificado por empresas multinacionales y globalizado y ya no sólo problemas relativos al capitalismo de libre empresa y a las leyes tradicionales (simples) del mercado.

De esta manera, la solución a problemas o el enfrentamiento de los riesgos generados por las propias sociedades desarrolladas, como la contaminación ambiental, el cambio climático, las mega-ciudades y la liquidación de materias primas, entre otros, requieren de una interdisciplinareidad que ahora incorpora necesariamente el tema de la tecnología de avanzada.

Por estas vías, la respuesta a las nuevas problemáticas busca una justificación epistemológica no como una invocación a la totalidad teórica de la ciencia considerada como un continuo homogéneo, imposible en virtud de las asimetrías cualitativas de los objetos particulares, sino como la aplicación a un mismo objeto de elementos de disciplinas diversas. Por ejemplo, problemas complejos como la planeación urbana eficaz, requieren –en consecuencia– un equipo interdisciplinario integrado por individuos con distintas formaciones disciplinarias. De aquí se desprende que la eficacia interdisciplinaria y la incorporación tecnológica aparecen dominadas en sentido pragmático, están al servicio de la solución de problemas más concretos.

¿Es plausible predicar, a partir de lo sugerido más arriba, que la interdisciplina es ideológica o, más bien, que queda fuera del ámbito ideológico? Analizaremos, brevemente, la noción de ideología desde dos modalidades: la sociológica y la epistemológica.²⁶⁸ Desde la modalidad epistemológica, la ideología responde a un modo de ocultamiento, a un desconocimiento, a una

²⁶⁸ Desde Karl Mannheim éstas han sido las modalidades tradicionales de estudio de la noción de ideología. La primera derivada de la matriz teórica marxiana y la segunda heredera de la dialéctica hegeliana. Vid. VILLORO, Luis, *Crear, saber y conocer*, Siglo veintiuno editores, México, 1996. Revisar, asimismo, la excelente antología de VILLAGRÁN, Carlos y CASSIGOLI, Armando, *La ideología en sus textos*, 3 vols., Marcha Editores, México, 1982.

conciencia falsa, a un conocimiento pre-científico, equívoco y falsamente concreto. Por su parte, la ideología tratada desde una modalidad sociológica es una forma de interpretación pre-temática o temática de la realidad, a partir de un determinado lugar en la extracción u origen de clase y/o en la posición ocupada en la lucha entre ellas.

Bajo el modo epistemológico, la fundamentación de la interdisciplina es ideológica, ya que carece de base científica y se apoya en pre-nociones de sentido común, en imágenes primarias como la unidad del objeto empírico de conocimiento o en la supuesta continuidad entre las distintas ciencias. En el modo sociológico, los errores surgen al interior de posturas determinadas en la sociedad que condicionan modos de conocer y desconocer, ligados a lugares en la lucha de clases, en los que la ciencia no escapa a esos modos de producción social ideologizados.²⁶⁹

Se trata, entonces, de la interdisciplina como propagandista de la eficiencia, eslogan que se difunde con independencia de que sea efectivamente eficaz o no lo sea. En el caso del problema ambiental, por ejemplo, es mejor contar con una aproximación interdisciplinaria a la cuestión que otra meramente monodisciplinaria; sin embargo, en última instancia, será un problema de organización social y política, cuya resolución técnica se da dentro del marco de una decisión política estructural que la trasciende y la subordina.

Así como nos hemos referido, aún si a grandes rasgos, a la noción de interdisciplina, tendremos que hacer ahora referencia al concepto de multidisciplinariedad, para así estar en condiciones de diferenciarlas adecuadamente.

²⁶⁹ HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984, págs. 59-66.

2. Pugna por una visión *multidisciplinaria*

El discurso multidisciplinario denota el estudio de dos temas: el primero trata sobre las relaciones de las disciplinas del conocimiento entre sí; y, el segundo, se refiere a las relaciones de una disciplina para el conocimiento humano sobre el mundo y de nosotros mismos como un todo. De esta manera, el discurso multidisciplinario no es el mismo que el del estudio interdisciplinario, ya que éste último designa, en general, la combinación de los conocimientos de dos –o a veces más– disciplinas para crear nuevas disciplinas de síntesis, más apropiadas para determinados ámbitos problemáticos, mientras que el estudio multidisciplinario examina las adecuadas relaciones de las disciplinas entre sí y con el campo intelectual entendido en toda su extensión.²⁷⁰

Si bien existe cierta coincidencia entre los estudios interdisciplinarios y multidisciplinarios, la mayor parte de ellos consisten en áreas diferentes. No serían estudios de la misma índole una aproximación interdisciplinaria a un tema vinculado a los derechos humanos, *verbi gratia*, la cuestión del aborto, que una aproximación multidisciplinaria relativa a los derechos humanos como objeto genérico (no sólo coincidente) de investigación de las ciencias sociales. Para distinguir las con más precisión, Stephen Jay Kline²⁷¹ sostiene que el discurso multidisciplinario debe cubrir como procedimiento metodológico rutinario y como instrumental de control de conocimiento (incluso, como criterios para un código

²⁷⁰ KLINE, Stephen J., *op. cit.*, págs. 1-2.

²⁷¹ Uno de los teóricos cruciales y referenciales para el desarrollo de la óptica teórica de la multidisciplinaria, en la tradición anglosajona. Otra variante multidisciplinaria de gran alcance es el profuso desarrollo del “pensamiento complejo” desarrollado por MORIN, Edgar, *El método*, 5 vols., Cátedra, Madrid, 2006. Asimismo, resultan de referencia obligada los trabajos de la Teoría crítica, en particular, la polémica sobre el positivismo de T. W. Adorno con Karl Popper, ADORNO, Theodor W. *et al.*, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1976; así como también el trabajo de Jürgen Habermas y sus discusiones con Appel y Pierce: HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987, así como los ya citados *Conocimiento e interés* y *Ciencia y técnica como “ideología”*. Un desarrollo de estas versiones sobre multidisciplinaria e interdisciplina resultan fuera de los objetivos del presente texto pues se trata de una primera aproximación; no obstante, constituyen momentos imprescindibles para un estudio sistemático.

ético del sentido procedimental de las investigaciones), al menos los siguientes temas:

- Las descripciones de varios marcos generales que exhiban el lugar de las disciplinas del conocimiento respecto a las demás.
- La delimitación de lo que una disciplina puede (y no puede) representar en el mundo. La palabra “representar” incluye cosas tales como descripciones, taxonomías, comprensión y predicciones posibles.
- El desarrollo de la comprensión de las similitudes y diferencias de las disciplinas en asuntos tales como: complejidad de los sistemas paradigmáticos, la variación (o no variación) en las conductas y principios del tiempo y las variables típicas utilizadas en los análisis.²⁷²

En una perspectiva multidisciplinar no es plausible un solo enfoque, un solo método, un solo punto de vista para entender y hacer frente a los sistemas complejos determinantes en la vida social²⁷³ como es el caso de los derechos humanos y de otros discursos y conocimientos ligados a la acción. Es necesario fragmentar y estudiar analíticamente las piezas de los sistemas complejos para poder entender el sistema en su conjunto, ya que, de no hacerlo, sólo conoceremos los elementos por separado y no su estructura y totalidad.

Por lo tanto, la posibilidad del discurso multidisciplinario sólo se podrá construir en ausencia de enfoques universales, mediante la búsqueda de sistemas de definición y por la necesidad de incorporar –como método de control– diversos puntos de vista referenciales basados en otras disciplinas. Sin embargo esta búsqueda de definiciones o de crear “leyes de hierro” como paradigmas rígidos dentro de las ciencias humanas, utilizando principios sencillos en pocas variables (como en las ciencias “duras”), parece haber sido una expectativa equivocada desde el principio, ya que se podría muy probablemente reducir la complejidad y

²⁷² KLINE, Stephen J., *op. cit.*, págs. 2-3.

²⁷³ *Ibid.*, pág. 10.

sus implicaciones, lo que resulta decisivo para conocimientos fundados en explicaciones narrativas (fundadas en un saber interpretativo), como las ciencias sociales, el derecho –incluido– y la teoría y/o doctrina de los derechos humanos, a diferencia de las explicaciones causales (basadas en un saber empírico-deductivo), como es el caso de las ciencias físico-matemáticas.²⁷⁴

Algunas herramientas conceptuales de especial importancia para el estudio de multidisciplinario parecen ser:

- La distinción entre restricción y determinación.
- El concepto de apertura gradual residual de libertad, en contraste con el número total de tipos de variaciones posibles de un sistema dado. ('lo que resta' en el pensamiento de Derrida).
- La distinción entre las condiciones necesarias y suficientes.
- La distinción entre el equilibrio y la estabilidad.
- El uso de una forma ampliada de la teoría de las dimensiones como una ayuda para clarificar los ámbitos.
- El uso del concepto de un hiperespacio de todas las posibles relaciones funcionales entre las entradas (*in-put*) y salidas (*out-put*).
- El concepto e importancia de la retroalimentación, la existencia de varios niveles de complejidad de la retroalimentación y la presencia varios tipos diferentes pero controlables y equiparables de información.
- El reconocimiento de que una lista incompleta de las variables no pueden dar una imagen completa de un sistema complejo, no importa cuán sofisticadas puedan ser las manipulaciones matemáticas.²⁷⁵

Una visión general del campo intelectual de la multidisciplinareidad es posible, y si bien exige la supresión del detalle excesivo, no deja de ser importante

²⁷⁴ HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, op. cit., págs. 323-324.

²⁷⁵ KLINE, Stephen J., op. cit., pág. 274

para la comprensión de nosotros mismos y el mundo.²⁷⁶ Particularmente relevante puede resultar esta lista de instrumental conceptual tanto para la consideración crítica, no unilateral, ni solamente interdisciplinar de los derechos humanos, así como para investigaciones aplicadas al ámbito de su problemática. A partir de los estudios multidisciplinarios es que se podrá observar el campo intelectual en su conjunto, con jerarquías y criterios de prioridad, lo que, a su vez, nos permitirá incluir en la visión lo heterogéneo del terreno, los conflictos y las fases de interacción mutua entre las diversas disciplinas.

Para entender el campo total no se cuenta con puntos de vista integrales, sólo con partes, pero se abren también las posibilidades de síntesis y puntos de vista estructurales. El terreno intelectual total –el conjunto de disciplinas y subdisciplinas orientadas a un mismo objeto o articuladas en función multidisciplinar– es un campo jerarquizado, con la agregación heterogénea y las interfaces de restricción mutua correspondientes. No basta, entonces, con una visión sinóptica, se requieren, por lo menos, de varias de ellas, ya que no hay una opinión que en solitario sea capaz de describir la complejidad de los problemas de interés humano de manera que puedan ser comprensibles para la mente. Se cuenta con retazos de visión de muchos tipos y se tiene que entender cómo las opiniones parciales se articulan y unen para crear el conjunto. Estos puntos de vista estructurales rara vez se pueden derivar de la teoría, y, por lo tanto, necesitan de un conjunto suficiente de experiencias verificadas y/o de aplicaciones eficaces en la acción, así como del estudio diacrónico del proceso o el tema en curso. Por último, habría que prestar más atención a las diferencias, en comparación con las similitudes, entre las disciplinas. Esto también generará parcialidades de conocimiento, incorporará trozos y puntos de vista estructurales diferentes.²⁷⁷

²⁷⁶ MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998, págs. 27-29.

²⁷⁷ Cfr. KLINE, Stephen J., *op. cit.*, pág. 265.

El examen del origen de estas dificultades y limitaciones del conocimiento multidisciplinar sugiere, en términos de Jay Kline, la presencia de factores que tienen que ser atendidos, conocidos, precisamente con las herramientas derivadas de las experiencias cognoscitivas acumuladas en modo multidisciplinar y que se encuentran lejos de haber sido dilucidados, entre los más significativos destacan: la naturaleza de la mente humana, los mecanismos de aculturación respecto de otros campos de conocimiento presentes en los expertos de distintas disciplinas, la excesiva autonomía de las disciplinas (que actúan como si la retroalimentación fuera menos importante de lo que es), la falta de puntos de vista sinópticos del sistema intelectual, la gran complejidad de muchos sistemas comunes e importantes y el muy limitado seguimiento dado al discurso multidisciplinar.

Ninguna afirmación de la verdad sobre la naturaleza física, biológica o social es completa hasta que el dominio que se utiliza haya sido adecuadamente definido.²⁷⁸ Incluso, dentro del ámbito de los sistemas inertes, incluidos los diseñados por los seres humanos, necesitamos al menos tres tipos de métodos para el análisis y la comprensión adecuados, a saber, determinista, probabilístico y la teoría del caos.

Hay muchos sistemas complejos, es por ello que una completa comprensión requiere, por lo menos, de tres momentos metodológicos instrumentales:

(1) un cuadro sinóptico, incluidos los objetivos y las conexiones para el medio ambiente; (2) una visión por partes de los componentes más pequeños y pertinentes, y (3) una visión estructural de cómo los componentes se agregan para formar el conjunto y permitir su funcionamiento. [...] El programa reduccionista es imposible, incluso en principio, ya que ninguna visión sinóptica, por sí misma,

²⁷⁸ Cfr. MORIN, Edgar, *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, págs. 232 y sigs.

puede proporcionar los medios para la comprensión de cualquiera de las piezas o, no se diga, la estructura de los sistemas complejos.²⁷⁹

El hecho de que la genética, la cultura y la física se hallan sugerido como el factor determinante que rige la vida humana, de acuerdo con la visión de Morin en el *Método*²⁸⁰ –en distintos grados, por varios individuos–, ilustra varios puntos que surgen como resultado de nuestra discusión multidisciplinar: las opiniones derivadas de una disciplina a menudo son demasiado estrechas para muchas otras disciplinas; no se ha tenido ningún foro, ni los métodos para resolver los puntos de vista contradictorios sobre el mismo problema que surgen de las diferentes disciplinas; han faltado visiones sinópticas que contrarresten y desalienten las excesivas visiones intelectuales de carácter sistémico. Lo aquí señalado remite a un problema de fragilidad en el proceso de implantación institucional del pensamiento multidisciplinar.

¿Qué tan importante es el discurso multidisciplinario para el pensamiento complejo? Responde Morin, cargando de significado valorativo el sentido de la multidisciplina: “Otro nombre para una visión ética del dominio de las afirmaciones de la verdad, es lo que hemos estado llamando ‘discurso multidisciplinar o mejor transdisciplinar’”.²⁸¹

El estudio de los siguientes puntos puede detonar las posibilidades de ciertos procedimientos multidisciplinarios respecto de la cautela metodológica respecto de la teoría y las investigaciones institucionales:

(a) cómo deberían limitarse mutuamente las disciplinas cuando se aplican a problemas que requieren conocimientos de muchas disciplinas; (b) algunas formas en que los académicos pueden juzgar cuando sub-campos o programas de investigación se han desplazado en el error, la trivialidad no productiva o enfoques

²⁷⁹ Para un análisis de los riesgos del reduccionismo y la abstracción, Vid. MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, op. cit., pág. 29 y sigs.

²⁸⁰ MORIN, Edgar, *El método*, op. cit.

²⁸¹ MORIN, Edgar, *Ciencia con consciencia*, op. cit., págs. 311 y sigs.

que no pueden producir los resultados deseados; (c) las solicitudes (a) y (b) deben incluir al menos algún ejemplo histórico importante y de actualidad; y (d) las consecuencias de (a) y (b) para la metodología en las diferentes disciplinas y en nuestro sistema intelectual total”.²⁸²

Estas afirmaciones remiten a las potencialidades de la multidisciplina en las tareas de control del conocimiento, potencialidades implícitas en condiciones de actualización en la medida en que su incidencia en la institución académica en general y en los centros de investigación aumente y se consolide.

3. Necesidad de criticar la pretensión “soberana” del derecho.

El discurso dominante de los derechos humanos, bajo hegemonía jurídica, su tendencia a la tecnificación administrativista –por ejemplo, manejo cuantitativo-estadístico de las quejas y las recomendaciones–, pero aún más radicalmente, la misma reflexión teórica, transita por la vía de una visión unilateral, de pretensión “soberana”²⁸³ tal y como ha sido la perspectiva jurídica respecto de los derechos humanos. Objeto y territorio que se considera propio y prácticamente exclusivo del discurso del derecho (cuando mucho, en ocasiones, remite como complemento a las que denomina sus ciencias auxiliares, por ejemplo, la sociología del derecho).

Esta aproximación jurdicista, ya se ha dicho, amerita una reconsideración crítica. Una revisión de las fortalezas y debilidades de tal perspectiva; sus limitaciones teóricas y las consecuencias prácticas más ostensibles como el formalismo, el burocratismo y la debilidad del modo proactivo para la defensa y promoción de los derechos humanos.

²⁸² KLINE, Stephen J., *op. cit.*, pág. 3.

²⁸³ BOURDIEU, Pierre, *La lección inaugural*, Anagrama, Barcelona, 2002, pág. 13.

En la consistencia del objeto de conocimiento derechos humanos, se asiste a una práctica valorativa, a un conjunto de intervenciones teóricas y prácticas generadoras de instituciones y normas para defender la dignidad de las personas, sin entrar por ahora en el debate acerca de la fundamentación de la noción de dignidad humana, así como para la promoción de esa cultura, de modo que impele a nuevas intervenciones para la ampliación de las libertades (emancipatorias) y que limite y frene a la autoridad en el ejercicio del poder (intervenciones de resistencia y regulatorias).

Se trata de una de las tensiones más radicales inherentes a la historia humana, en general, si bien de un modo más explícito y denodado en la Modernidad capitalista, enfáticamente desde finales del siglo XIX, el siglo XX y lo que va del presente siglo, a saber: la tensión siempre irresuelta entre emancipación y regulación. El movimiento y el discurso de los derechos humanos son tema relevante y esencial, referente obligado tanto política como jurídica y socialmente, en el debate contemporáneo. La complejidad y riqueza que engloba el concepto, derechos humanos, nos impele a trasladar su estudio, esto es, realizar una migración teórico-cultural hacia una perspectiva más amplia que la generada por la especialización actual de las disciplinas del conocimiento humano. Si bien es cierto que el estudio del tema nos remite, en un primer momento, al terreno jurídico, también es cierto que el debate y la investigación están (y han estado) lejos de agotarse en este ámbito.

Un tema tan complejo y extenso precisaría de la inclusión de diversas disciplinas, ya con el fin de llevar a cabo un trabajo interdisciplinario, o de generar una colaboración multidisciplinaria. Los derechos humanos poseen una arquitectura jurídica, base que permite y garantiza su ejecución, pero que resulta insuficiente respecto de una comprensión más abierta y plural. El trabajo interdisciplinario representa un intento de colaboración entre disciplinas; en ese sentido, el discurso de los derechos humanos no sólo habla de jurisprudencia, leyes y normas sociales, sino también de economía, psicoanálisis, sociología,

religión, antropología y filosofía. El trabajo entre disciplinas nos permite analizar, (en sentido fuerte), descomponer temas que en apariencia refieren sólo a un área del conocimiento, sino observar el hecho de que también interpela a otras ramas separadas del conocimiento humano y de la naturaleza.

En el plano subsiguiente a la interdisciplinariedad, corresponde a la multidisciplinariedad, es decir, al conjunto de las ciencias sociales y a la filosofía (social, política, del derecho) lidiar con ese objeto poliédrico, complejo y múltiple que es el movimiento-comunidad imaginada de los derechos humanos. Práctica valorativa, de intervenciones múltiples, generadora de normas e instituciones diseñadas con la finalidad de la protección y el respeto de la dignidad de las personas.

Discurso social multidisciplinar que es discurso de los movimientos y las instituciones y de la relación –feliz o infeliz– con las instituciones mismas. Asumir la multidisciplinariedad de los derechos humanos presupone y produce una distancia (insuperable y/o insoportable) para con las instituciones que los administran y gestionan y (autocríticamente) para quien piensa esa relación. Ya no es posible un pensamiento ingenuo, se quebranta la inocencia respecto de permitir el cumplimiento feliz de las expectativas de las instituciones. Esa es una de las paradojas de tensión irresoluble de los derechos humanos.

La paradoja posee, al menos, la virtud de recordar una de las características fundamentales de las ciencias de la sociedad: todas las aseveraciones que este discurso enuncia pueden y deben predicarse del sujeto que realiza la reflexión. Si la teoría de los derechos humanos no introduce esa distancia objetivadora (crítica), entonces, el discurso de los derechos humanos sucumbe a la pendiente resbaladiza del maniqueísmo. La parábola del inquisidor radical que desde las organizaciones de la sociedad civil abdica a favor de una representación populista del pueblo o el inquisidor institucional que desde el poder

de las instituciones públicas de defensa de los derechos humanos abdica a favor de las autoridades estatales.

La reflexión de las llamadas ciencias sociales (aún la reflexión de las ciencias duras) y los sujetos que la desempeñan no supone romper las adherencias y adhesiones a través de las cuales suele sentirse el investigador identificado con determinados grupos o clases sociales, tampoco renuncia a las creencias que son constitutivas de la pertenencia ideológica, valorativa o religiosa, ni tiene por qué rechazar los vínculos de afiliación o filiación política o intelectual.

Considerar que la inserción social de los intelectuales (de diversos grados) comprometidos con los derechos humanos pueda ser un obstáculo insuperable para el establecimiento de una investigación seria de pretensión científica en el campo de las relaciones sociales o un quehacer teórico crítico riguroso, significa el olvido de que las disciplinas sociales y sus ejecutantes encuentran las herramientas para distanciarse de los determinismos sociales en sus propias disciplinas, capaces de poner en evidencia esos mismos determinismos sociales, a partir de los cuales es que se ha podido tomar conciencia de ellos.

Por último, la propuesta de abordar el estudio de los derechos humanos partiendo de un enfoque inter-multidisciplinario, refiere a la necesidad apremiante de llegar a adquirir un conocimiento no unilateral sino integral del tema. Los derechos humanos no acaban en la legislación, las normas y su exigibilidad, antes bien, culminan parcialmente en ella.

A partir de una posición crítica a la concepción jurídica dominante de los derechos humanos es que se ha planteado una aproximación multidisciplinaria. El empeño puede aparecer una desmesura. Se trata, en efecto, de insinuar una suerte de migración teórico cultural, un desplazamiento teórico a contracorriente de lo establecido (el “así es” hegeliano) y que, en consecuencia, tiene que ver con la destrucción de lo que resulta impensable por el discurso dominante. Verdades

nómadas, búsqueda de nuevos espacios de libertad, pensamiento en curso, de ideas a velocidades revolucionadas en competencia con la velocidad de una época de súbitas transformaciones de la realidad que superan con creces los ritmos del pensar. Intentos de reflexión propios de una Modernidad alterada, líquida, cuyos procesos carecen de tiempo de vida suficiente para asentarse y solidificarse.²⁸⁴

Sabemos que gran parte del desarrollo de las disciplinas teóricas ha supuesto la forma de la especialización, paradójicamente, su éxito es, desde hace décadas, uno de sus principales problemas. Las disciplinas se han cerrado en sí mismas, una suerte de solipsismo impide o dificulta al extremo la comunicación entre ellas. Así, el estudio de los fenómenos los presenta fragmentados, parcializados; concebir la unidad parece casi imposible. Como hemos visto, la idea de la interdisciplina y, críticamente derivada, la multidisciplinariedad, transdisciplinariedad en otra tendencia teórica, busca responder a esa circunstancia de fragmentación y especialización.

Pero ni la interdisciplina o la multidisciplina han fructificado lo suficiente como para afirmar que se rompe con la especialización. De hecho, ambas le pagan tributo; cada disciplina intenta, antes que nada, hacer valer la delimitación de su propio objeto, “hacer que se reconozca su soberanía territorial”,²⁸⁵ las divisiones y delimitaciones se fortalecen, los intercambios son exiguos.

Habría que repensar en los orígenes; no es la especialización contemporánea la clave originaria del desarrollo científico. “El desarrollo de la ciencia occidental desde el siglo XVII ha sido no solo un desarrollo disciplinar, sino también un desarrollo transdisciplinar o multidisciplinar”.²⁸⁶ Incluso, sin dejar de pensar en la ciencia, en virtud de la persistencia de la idea de la unidad de método, así como de un conjunto de postulados implícitos en las disciplinas, como

²⁸⁴ BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos*, Tusquets editores, México, 2007.

²⁸⁵ MORIN, Edgar, *Ciencia con consciencia*, op. cit., pág. 311.

²⁸⁶ *Idem*. Los subrayados son del autor.

el de la objetividad, la formalización, el uso de las matemáticas como un lenguaje explicativo generalizado, así como el de la eliminación del problema del sujeto.

Este conjunto de principios multidisciplinarios e interdisciplinarios fundamentales de la ciencia son, precisamente, los que han permitido la compartimentación disciplinar; la pretendida unidad del quehacer científico –la explicaciones deductivas verificadas empíricamente en las ciencias naturales y la compleja dialéctica comprensiva-explicativa en las ciencias humanas o sociales– siempre ha tenido un alto grado de abstracción y de formalización que resulta un obstáculo para la intercomunicación entre las diferentes disciplinas.

El problema no consiste en hacer lo interdisciplinario o lo multidisciplinar *per se*, sino qué multidisciplinar hay que hacer. No se trata de un imperativo de moda intelectual, ni siquiera de la aplicación de un correctivo teórico que pondere la hegemonía del discurso jurídico dados sus efectos debilitadores de la teoría y la práctica de los derechos humanos. Resulta pertinente asumir un imperativo multidisciplinario, producto obligado de la complejidad de la globalización, en virtud a final de cuentas de su inherente correspondencia con el sentido emancipatorio que anima, o debiera animar, la teoría y la práctica de los derechos humanos. Ese todavía oscuro objeto del deseo del pensamiento crítico y de los hombres libres e iguales.

CAPÍTULO SEIS. IMPERATIVO MULTICULTURAL

Con el fin del bipolarismo global, un conjunto de fuerzas y sus reacciones, viejas reivindicaciones y aspiraciones encontraron en la *afirmación de la heterogeneidad* un punto focal. La pretensión homogeneizadora del proceso de globalización encontró su punto de inflexión disruptivo (más simbólico que real) en la *Caída del muro de Berlín*. La tendencia a la heterogeneidad se constituyó en el motor del principio de autonomía y en la fuerza de un potencial constructo de identidades diferenciadas individuales y colectivas. El *imperativo multicultural* –especie de gran paraguas teórico y cultural de las diferencias– se convierte en un desafío e impele a un diálogo con las culturas periféricas, pero también en el seno mismo de las sociedades democráticas de Occidente, respecto de las reivindicaciones valorativas de diferencia y reconocimiento culturales. Esta será la problemática central del presente capítulo.

La irrupción del pluralismo y la heterogeneidad, en disputa con el universalismo y la homogeneidad, todavía dominantes -aunque erosionados-, se encuentra indisolublemente asociada a la figura del Estado. La tensión entre derechos humanos (cuyo horizonte intelectual y derechos positivizados se ubican tradicionalmente en un plano de adscripción universal y bajo un principio de igualdad general) y el multiculturalismo (como reconocimiento valorado a las diferencias de pertenencia cultural e identidad particulares) surge cuando las *demandas de grupos culturalmente diferenciados*, reticentes a la aceptación del significado universalmente válido de los valores y las finalidades paradigmáticamente expresados en la forma democrática y en los derechos humanos, resultan imposibles de reivindicar –inasimilables– si se pretende un desprendimiento y una distancia radicales respecto de su necesaria interrelación con el Estado, ese espacio político –de supuesta igualdad universal– integrado a partir de conceptos universales y presuntas condiciones de homogeneidad.

No obstante esa pretendida universalidad y homogeneidad características de la cultura de la Modernidad (occidental) y su última configuración contemporánea, la globalización, prevalece en confrontación práctica e intelectual con las reivindicaciones de la diferencia y la heterogeneidad. Esa confrontación es ineludible dado el carácter inescapable del *conflicto de valores*, implícito en el impulso históricamente dominante de la perspectiva occidental y sus formas político culturales (derechos humanos incluidos). La crítica principal a la “universalidad” de los derechos humanos radica en que se pretende colocar a la tradición cultural occidental como el modo de vida superior, derivado de la naturaleza común humana, es decir, una civilización universal hacia la que todas las culturas convergerían eventualmente.

Con la idea de una “sociología de las ausencias”, propuesta por Boaventura de Sousa Santos, se puede debilitar la pretensión de que los valores y derechos sólo son realizables mediante un sistema político único, derivado y/o variación del modelo universal y erosiona, así, la confianza de que las potencialidades, aspiraciones y valores son conciliables en un todo armonizable.²⁸⁷

Así, las contradicciones se precipitan al territorio dirimente de la política y la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción y entendimiento de los derechos humanos, mismos que –según Boaventura de Sousa Santos– tienen la posibilidad de revelarse como una categoría con potencial emancipador capaz de inspirar constelaciones de luchas políticas democráticas que les permitan a los pueblos y grupos subalternos visibilizar prácticas de resistencia.²⁸⁸

²⁸⁷ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre/ Universidad de los Andes-Facultad de Derecho, Bogotá, 1998, págs. 345-365.

²⁸⁸ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, “Los derechos humanos en la posmodernidad”, en ALONSO, Manuel Alberto y GIRALDO, Ramírez Jorge (eds.), *Ciudadanía y derechos humanos sociales*, Escuela Nacional Sindical, Medellín, 2001, pág. 168.

En esa tensión entre homogeneidad y heterogeneidad, entre valores de pretensión universal y valores particulares, diferenciados, la temática de los derechos humanos ha ido ocupando un lugar central, tanto como objeto de crítica valorativa –pues su construcción y fundamentación se han realizado en clave monocultural (occidental)-, así como por el desarrollo de un debate de revaloración, redefinición y relegitimación del discurso y la teoría de los derechos humanos, de cara a las modificadas condiciones de nuestras sociedades globales.

En este sentido, De Sousa propone la reformulación de los derechos humanos a través de un multiculturalismo emancipador, basado en el reconocimiento recíproco entre culturas e identidades, sin la necesidad de una cultura dominante que dicte los hábitos culturales y las reglas de convivencia. Para ello, adopta un punto de vista anti-esencialista que considera que las culturas son realidades abiertas, dinámicas y conflictivas. No obstante, se tiene la consciencia de que la igualdad por sí misma no es suficiente, sino que se reclama la articulación del derecho a la igualdad con el derecho a la diferencia (“derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”).²⁸⁹

El imperativo multicultural como momento constitutivo de un re-pensado y renovado discurso de los derechos humanos ofrece una perspectiva de intención crítica, que consiste en mostrar, hacer saltar, las paradojas del universalismo –teórico, cultural y político– al ser confrontado por la potencia, fáctica y teórica, de las diferencias culturales en las condiciones impuestas por la globalización a las sociedades y Estados democráticos contemporáneos. El desafío multicultural, de raigambre sociocultural, deviene, entonces, conflicto político y reto intelectual.

Este capítulo arranca con un cuestionamiento básico. ¿Las formas de solidaridad comunitaria, pertenencia cultural e identidades nuevas, son

²⁸⁹ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2011, pág. 284.

pertinentemente asumidas y esclarecidas por el discurso moderno (de pretensión universal)? Los grandes principios emancipadores –paradigmáticos– del discurso liberal jurdicista, ¿son ejes reflexivos funcionales para los temas de las diferencias culturales y éticas, interpretan y explican adecuadamente los nuevos derechos y las identidades colectivas en la presente condición contemporánea (globalizada)?

El abordaje del tema procede, primero, planteando el hecho multicultural, la multiculturalidad, como rasgo definitorio de las sociedades contemporáneas, así como su concomitante complementario, el multiculturalismo, movimiento político y social que reivindica valorativamente la diferencia y asume la lucha de su reconocimiento. La heterogeneidad tiene un potencial explosivo, especialmente en las democracias occidentales, pues se transforma con facilidad en lucha política por la autonomía y por la afirmación de identidades colectivas; esto supone un desafío radical que reclama una reformulación de la teoría y la práctica de los derechos humanos a través de la crítica de las categorías mentales que están en la base de la violencia simbólica y la estigmatización social; la deconstrucción progresiva de las estructuras simbólicas, vale decir, de los prejuicios y estereotipos sociales.

Para contribuir a esta reformulación teórica, es pertinente un análisis crítico del discurso universalista tradicional y dominante de los derechos humanos; se busca hacer explícitas sus paradojas y antinomias, por lo que esta crítica se mueve en la esfera de la filosofía política contemporánea. Avanzar en este sentido, supone enfrentar un problema que implica el retorno de las formulaciones ético-políticas, principalmente el *pluralismo*, como propuesta para enfrentar y superar el *conflicto de valores* que es supuesto del desafío multicultural. Para dilucidar esa pregunta conviene recuperar las argumentaciones de Isaiah Berlin y Bernard Williams al respecto. En ellas se explica como la vocación emancipadora de Occidente busca restablecer esa unidad perdida, derivada de las diferencias culturales y valorativas, encauzándolas y refiriéndolas al seno de una naturaleza universal y homogénea del hombre (de los hombres). El *pluralismo* aparece como

vía de solución al contraste entre el modelo universalista y el relativismo cultural. No obstante, sus tensiones e insuficiencias son piezas importantes del análisis debido a que no abandona, en el fondo, su vocación universalista.

Entre los elementos teóricos susceptibles de plantear de mejor manera el problema, es indispensable recurrir a los análisis críticos de los procesos y mecanismos de la desigualdad y la explotación de Marx, así como el de la exclusión elaborado por Foucault, dado que ambos dispositivos con sus formas trans-históricas de intervención e involucramiento en la evolución de Occidente, nos ofrecen un referente práctico-material que ayudan a comprender y explicar de mejor modo el sustrato histórico y material de las diferencias y de la manera como estas han sido históricamente reasimiladas en la evolución de la Modernidad. Estos elementos explican mejor el carácter contradictorio de los nexos que –pese a todo– mantienen unidas a las sociedades. El análisis crítico de las nociones de nación y de clase, históricamente producidas y políticamente llamadas a expresar lazos de solidaridad, muestra la determinación (y hegemonía) de la modalidad individualista –lógica, intelectual y política– sobre la modalidad holística, de orientación comunitaria. Asimismo, queda meridianamente claro que la intencionalidad de adscripción particularizante (si bien colectiva) de los conceptos de nación y clase resiste, pero sucumbe, en buena medida, a la preeminencia individualista (aunque universalista). La discusión y sus soluciones prácticas sólo pueden encontrar vías de solución en el espacio de la política y en su núcleo instituyente propio, en el ámbito de lo político, la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción de identidades.

El conflicto político desatado por el *desafío del imperativo multicultural*, impele a una respuesta de las sociedades democráticas de Occidente de cara a las reivindicaciones de ciudadanos, grupos y comunidades –culturalmente diferenciados– que reclaman reconocimiento de sus derechos y no están dispuestos a reconocer validez y legitimidad universales a la democracia, sus valores y procedimientos. Cuestionamiento que se extiende a la doctrina

dominante de los derechos humanos. Se presenta una confrontación ineludible entre el *ethos* universalista del discurso de los derechos humanos y el *ethos* de la lucha por el reconocimiento –político y jurídico– de las diferencias. Habrá de prevalecer la confrontación práctica e intelectual en este terreno, toda vez que ese *conflicto de valores* es inescapable puesto que supone la inherente e implícita supremacía valorativa de la democracia y de los derechos humanos sobre otras formas, normas y valores político culturales. La consecuente reincidencia en la idea del conflicto, como clave de la gramática del poder, resulta obligatoria.

El imperativo del multiculturalismo implica un desafío político, cultural y teórico para los derechos humanos; resulta, a todas luces, un llamado inapelable, imposible de desoír, una interpelación urgente y radicalizada en virtud de las contrastantes y críticas condiciones con las que la globalización determina la historia contemporánea.

1. Multiculturalidad y multiculturalismo

Actualmente resulta difícil encontrar una sociedad en donde se ponga en cuestión el reconocimiento de la facticidad multicultural y la diferenciada pluralidad de identidades culturales (étnicas, nacionales, lingüísticas, religiosas y –en su dimensión propia– las de género), como elementos determinantes y constitutivos de las sociedades contemporáneas. Esta constatación de hechos refiere a una *multiculturalidad* como componente social, político y cultural del mundo actual. El *multiculturalismo*, en cambio, supone no sólo la aceptación de ese hecho crucial, sino que el conjunto de esas diferenciaciones ha de ser asumido con una valoración positiva que justifica la lucha por el reconocimiento de las mismas.

El ambiente social y cultural propicio para el desarrollo del discurso multicultural y sus reivindicaciones es el de una sociedad abierta, dotada de una

calidad democrática suficiente en la medida en que ha dejado atrás la violación y restricción de los derechos humanos, cívicos y políticos de los ciudadanos. Es en sociedades democráticas desarrolladas donde, de modo preferente, se ha desenvuelto con mayor vigor el discurso multiculturalista. Los estados multinacionales (como Canadá) o multiétnicos (como los Estados Unidos) han sido el lugar y el ambiente cultural desde donde han detonado las ideas y las propuestas pluriculturalistas. Estas propuestas han impactado a las naciones europeas, sensibles a los mensajes y demandas multiculturales tanto por la presencia creciente de emigrados provenientes de África, Asia y los países árabes e, incluso, del Este de Europa, como por el complicado proceso de integración multinacional y multirracial característico de la Unión Europea.

En América Latina, la presencia de numerosas poblaciones indígenas marginadas y discriminadas ha propiciado la asimilación del discurso multicultural o de aspectos particulares del mismo por los movimientos etno-políticos y por los medios académicos e intelectuales simpatizantes o afines a ellos. Los temas y conceptos del multiculturalismo han comenzado a constituirse en referencia obligada también para los movimientos de minorías culturales como los homosexuales, enfermos de sida y otros, así como –en otro plano– por el feminismo. En México, las ideas del multiculturalismo han invadido el debate público, principalmente a raíz de la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994²⁹⁰ y la larga secuela de *tregua-negociación-estancamiento* en las relaciones del *zapatismo* con el gobierno, proceso que ha encontrado un punto de inflexión en la promulgación de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena a finales del 2001²⁹¹, teniendo como contexto el debate legislativo y cultural que acompañó su aprobación.

²⁹⁰ Vid. EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados*, 3 vols., ERA, México, 1994-1999. También Vid. ARIAS, Alan, "Cómo ganar libertades y no perderlas", *Revista Mexicana de Ciencia Política*, núm. 46, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 2002.

²⁹¹ Vid. ARIAS, Alan, *EZLN: violencia, derechos culturales y democracia*, CNDH., México, 2003, págs. 133-139 y 145-151.

Desde esta perspectiva, la premisa del multiculturalismo respecto de que las diferencias son condición constitutiva y bien valorada de las sociedades contemporáneas plantea un reto al modelo universalista occidental de los derechos humanos. Es así que el multiculturalismo problematiza, desde la heterogeneidad, los criterios de homogeneidad inherentes a los Estados nacionales, asimismo cuestiona la validez del paradigma de los derechos humanos y de la democracia, toda vez que asume con radicalidad el pluralismo de valores. En consecuencia, busca la protección y reconocimiento de esos grupos diferenciados social y culturalmente en el interior de los Estados nacionales. Esta perspectiva teórica y práctica, en su núcleo duro, resulta en un cuestionamiento de hecho (y también teórico) del paradigma de los derechos humanos como base suficiente para la convivencia civilizada.

El multiculturalismo, como tal, presupone un tipo de sociedad y un clima cultural adherentes al valor del pluralismo,²⁹² aunque sus teóricos, condicionados por la tradición politológica americana, así como por los antecedentes de marxismo débilmente democrático de sus precursores europeos, han soslayado la referencia explícita al pluralismo y su relación con la génesis del pensamiento pluricultural, asunto no menor, toda vez que constituiría un genuino sustrato práctico e intelectual de sus propuestas. Esta suerte de desliz teórico consiste en una reducción del contenido conceptual del pluralismo al mero dato empírico (a todas luces irrelevante) del carácter plural de casi todas las sociedades actuales.

La teoría multicultural cancela, de entrada y en consecuencia, la posibilidad de beneficiarse de la densidad valorativa y discursiva de la historia conceptual del pluralismo, misma que despliega un recorrido pedagógico y civilizatorio muy difícil de sustituir que va de la intolerancia al respeto del disenso para concluir en la aceptación de la creencia en el valor de la diversidad. El multiculturalismo estaría,

²⁹² Giovanni Sartori reprocha a los principales autores multiculturalistas omitir el vínculo de sus tesis con el presupuesto del pluralismo y debilitar así la efectividad e importancia de la tolerancia en su propio discurso. *Vid.* SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001, págs. 75 y sigs.

en virtud de esta omisión conceptual, en riesgo de perder actitud y aptitud de tolerancia, con las costosas e indeseadas consecuencias de una intransigencia intelectual y política bajo el amparo, siempre autocomplaciente, de una buena intención justiciera.

2. El desafío multicultural

El fin del bipolarismo global ha traído consigo que Occidente aparezca como una esfera cultural explosiva y fragmentaria, donde la heterogeneidad se constituye como principio de autonomía y constructo de las identidades individuales y colectivas. Si se observa bien, el desafío multicultural a Occidente no proviene tanto del “choque de civilizaciones” (Huntington), es decir, como una confrontación proveniente del exterior, sino que se trata de una contradicción implosiva. Es en el propio seno de las sociedades occidentales donde se incuban y se materializan las antinomias y paradojas, al ser confrontadas por la potencia fáctica e intelectual de las diferencias culturales, sus irresolubles confrontaciones valorativas, en las condiciones impuestas por la globalización.

El imperativo multicultural se convierte en desafío e impele a una respuesta de las sociedades democráticas de Occidente frente a las reivindicaciones de ciudadanos, grupos y comunidades culturalmente diferenciadas que reclaman reconocimiento de sus derechos y que no están dispuestos a reconocer validez y legitimidad universales a la democracia y sus valores y procedimientos. El cuestionamiento se extiende a la doctrina (y la práctica) de los derechos humanos, a su *ethos* emancipatorio, como una de las expresiones más altas de reconciliación entre las diferencias culturales y valorativas, encauzándolas y refiriéndolas al ámbito de una naturaleza universal y homogénea del hombre (o a complejas y controvertidas conceptualizaciones de la dignidad humana y/o la

persona humana, cuya asimilación pragmática es recusada por el multiculturalismo).

La irrupción de fundamentalismo integrista religioso (de matriz inicial cristiana y posterior y derivadamente islámica) y de sus extremismos violentos, en los albores del nuevo siglo, ha puesto de nueva cuenta sobre la mesa la temática del conflicto derivado de las diferenciaciones culturales, si bien en términos límite. Un entendimiento adecuado del discurso multiculturalista puede proveer de ciertos elementos heurísticos para la producción de una posibilidad política, incluso, como una probable salida a la inseguridad de los Estados liberal-democráticos ante la exacerbación de las diferencias. Las nociones críticamente claves en el discurso multicultural, de ciudadanía multicultural (Kymlicka) y de política del reconocimiento (Taylor) resultan en las premisas básicas para esa comprensión positiva del multiculturalismo.

Tras esta desafiante realidad multicultural, el Estado no sólo ha dejado de ser un instrumento suficientemente eficaz de unificación nacional, sino que también ha revelado, en ocasiones de manera explosiva y dramática, su carácter artificial, necesitado por ello de nuevas modalidades de legitimación y solidaridad.

La tensión entre el binomio pluralismo-heterogeneidad en disputa con la dupla universalismo-homogeneidad (todavía dominantes -aunque erosionados-), se encuentra indisolublemente asociada a la incrementada interconexión entre los Estados, al advenimiento de un modo (más o menos) sistemático de gobernanza global y la notable multiplicación de movimientos, grupos, redes y organizaciones que han conformado un debate público global y/o transnacional (elementos todos ellos del proceso de globalización). En esa discusión colectiva de alcances mundiales, la temática de los derechos humanos ha ocupado un lugar central, tanto como objeto de crítica valorativa pues su construcción y fundamentación se han realizado en clave monocultural (occidental; judeo-cristiana), así como por el desarrollo de un debate de revaloración, redefinición y relegitimación del discurso

y la teoría de los derechos humanos de cara a las modificadas condiciones del presente.

Estos cambios no suponen, como ingenuamente tiende a creerse, la desaparición de los Estados nacionales. Con independencia de la validez del debate sobre su prevalencia, los Estados habrán de continuar como depositarios de la soberanía, si bien resulta evidente su condicionamiento y sus limitaciones cada vez mayores, cada vez más determinadas tanto por el consenso interno como por su obsecuencia y respeto (tendencialmente obligatorio) de los modos de gobernanza internacionales. Los cambios aludidos apuntan a que el sistema global (preferible a la vieja terminología de comunidad internacional) se ha ido constituyendo y lo seguirá haciendo, cada vez en mayor medida, por estratos diferenciados de instituciones políticas, individuos, grupos, empresas y redes, así como los Estados y los organismos internacionales y transnacionales.

3. Universalismo y diferencias étnico-culturales

La perspectiva teórico-crítica del discurso de los derechos humanos, en clave multicultural, debe empezar por mostrar las paradojas en el que el universalismo occidental incurre, en la esfera del discurso canónico de la filosofía política contemporánea. La adopción de este vértice óptico –el punto de apoyo de la perspectiva– puede resultar un tanto insólito respecto de lo que disciplinariamente se entiende como filosofía política. El tema de las paradojas o antinomias del universalismo reenvía a la dimensión simbólica y cultural del conflicto de valores, en general eludida o relegada al trasfondo del discurso por los modelos prescriptivos que han predominado en los últimos años en el campo de la “doctrina”, a saber, el neo-utilitarismo y el neo-contractualismo.

Se trata de asumir la *noción de paradoja* en su acepción más rigurosa,²⁹³ no se trata genéricamente de contradicciones, límites, efectos perversos o contrafinalidades, sino –al pie de la letra– de paradojas, esto es, lo que se encuentra en contraste con la *doxa*, con la opinión corriente y el sentido común en torno a la cuestión del *universalismo*. Se trata de hacer visibles, evidentes, las tácitas consecuencias o lo “impensado” del universalismo.

No con la intención de la destitución o la denuncia –la deconstrucción como se estila decir ahora– de los fundamentos de la plataforma conceptual de los universales, sino de un ensayo de profundización, de argumentación y de preguntas respecto de las razones (en plural) de los valores y principios universales y de su génesis cultural occidental originaria (en singular), articuladas con la inicial premisa emancipatoria (insignia) de la Modernidad, explicitada en la Revolución Francesa.

Cuando el discurso político —la filosofía política— logra traspasar la aparición de los diversos casos, cuando deja atrás lo empírico del proceso político actual y pregunta por el origen o el inicio de los hechos políticos, ocurre un fenómeno de concentración. Se comienza a gravitar en torno a un centro único, casi un eslogan, que quiere también valer como *passepartout*, así ocurre cuando se cuestiona acerca de las paradojas del universalismo; la cuestión se centra y focaliza, hasta pareciera agotarse, en el carácter etnocéntrico del horizonte “universalista” occidental, de donde proviene. La paradoja consiste en indicar que los universales emancipadores de Occidente —desde la “razón comunicativa” a la “libertad de la voluntad”—están sometidas, desde su génesis, a una cláusula monocultural. Constituyen un conjunto de valores y principios-guía válidos para todos los hombres, de todos los tiempos y de todos los climas culturales; sólo que confeccionados dentro de una franja unidimensional, en todo y por todo, típica de la matriz específica que los ha generado. Esa matriz requiere, además, de una

²⁹³ FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1979, págs. 168 y 2488.

contraseña propia (*pass-word*), inconfundible y precisa que no es otra que la lógica de la identidad y de la identificación, piedra angular de la teoría del conocimiento moderno.

Se trata del dispositivo básico propio del *logos* (o discurso occidental), marcado, desde su nacimiento, por una herida profunda y poco visible: la abstracción de la corporeidad, de la naturalidad, la separación de alma y cuerpo, la bifurcación originaria de la especie.²⁹⁴ Entendiendo la profundidad y vastedad de campo del problema planteado, la argumentación aquí se restringe y focaliza, ámbito propio de la filosofía política, en las que todavía son –hoy por hoy– “promesas incumplidas de la modernidad”²⁹⁵ y que, desde hace más de dos siglos, expresan y representan los indicadores del racionalismo occidental moderno; concentración densa en los tres grandes *principios de libertad, igualdad y fraternidad*. Principios nodales que todavía funcionan –sobre todo luego de la caída del Muro de Berlín– como recurso de legitimación de las organizaciones y las instituciones políticas de Occidente.

Desde aquí, entonces, una primera interrogación crucial, la que se refiere a la sustentación (fundamentación) de estos principios ante el desafío evidente de una era global, determinada, en contrapunto al conjunto de homogeneizaciones que la caracterizan, por la irrupción de irreductibles diferencias ético-culturales. La pregunta tiene una implicación directa respecto del presente y el porvenir de la forma democrática y del contenido histórico emancipador contenida en ella, así como del referente normativo y ético de pretensiones universales de los derechos humanos.

Esos principios que describen el horizonte del universalismo políticamente dominante –influyente– son también y ante todo palabras, si bien no cualesquiera,

²⁹⁴ ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max, *La dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

²⁹⁵ HABERMAS, Jürgen, *Ensayos políticos*, Península, Madrid, 1989, págs. 11-16 y 265 y sigs.

sino “palabras mayores”,²⁹⁶ en todo caso, palabras estratégicas, cardinales, hiperdensas, como se las quiera llamar. Palabras que se han apropiado de la realidad –*hiperreales* (otra vez Morin)–, que la moldean y determinan. Tras su apariencia evidente hay implicaciones y enigmas, probablemente descifrables por vía del análisis de los conceptos, pero también mediante el cotejo de los fenómenos de la realidad.

Hay en lo dicho y en la orientación de la reflexión una herencia de la teoría crítica (los estudios iniciales de la Escuela de Frankfurt), un reto al análisis crítico y al control político tanto del fenómeno de la desproporción y extrañamiento entre el hombre y los productos del hombre, esto es, el armamento instrumental-lingüístico de la técnica, la reducción del horizonte humano al dominio de la naturaleza. Sin embargo, se presenta otro fenómeno de distinto carácter (si bien ambos en interacción recíproca fuerte); éste es el desnivel, el desajuste cultural producto del conflicto entre los valores y su traducción existencial, entre los principios del universalismo políticamente dominante y su realización práctica en órdenes de constitución material. Mantener una tensión productiva de estas dos vertientes de reflexión crítica representaría una vía de credibilidad para la teoría crítica y para una posible legitimación de la democracia contemporánea.²⁹⁷

4. Conflictos de valor y pluralismo. Una mirada a Berlin y a Williams

Es constitutivo de la tradición occidental, en filosofía y también en política –salvo excepciones– considerar los conflictos de valores como episodios extravagantes, como accidentes un tanto patológicos. No se trata de una consideración que ataña sólo al paradigma utilitarista, sino –incluso– a la idea kantiana del hombre como agente moral. Con el desgaste histórico del determinismo y del sustancialismo

²⁹⁶MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998.

²⁹⁷*Ibid.*, pág. 124.

causal, se ha observado un retorno en grande de la ética. No obstante, este retorno parece viciado en su base por el prejuicio de la doctrina del comportamiento racional: el hombre es un sujeto ético-trascendental que actúa según principios universales, con independencia de su situación existencial y de su específica pertenencia (arraigo) histórico y cultural.

La cuestión radica en ponderar si tal presupuesto constituye una plataforma teórico-conceptual apta para lidiar con el desafío multicultural o si, en cambio, esta idea conlleva implícitamente la matriz correspondiente de la paradoja etnocéntrica del universalismo occidental. En consecuencia, dilucidar si en virtud de su carácter paradójico –a la vez, cultura universal y cultura monocultural– no resulta un instrumento, poderoso y sutil, para la “colonización” de las demás culturas. La temática del *conflicto de valores* sirve de catalizador para el despliegue de las dos principales versiones actuales de la doctrina del comportamiento racional, neo-utilitarismo y neocontractualismo.

Una revisión de dos autores, del lado de la crítica histórica cultural y de las ideas y de la filosofía política propiamente dicha, sirve de ilustración competente para coadyuvar a la construcción de un juicio complejo y más equilibrado de las elaboraciones ético-políticas contemporáneas. Se trata de Bernard Williams²⁹⁸ e Isaiah Berlin.²⁹⁹

Para ambos autores, el límite del *neo-utilitarismo* puede reconocerse en la pretensión de reducir el conflicto de valores a un caso de incoherencia lógica; en tanto que el límite del *neo-contractualismo* radica en presuponer una alta homogeneidad cultural en los sujetos y en los grupos que son colocados en la “posición originaria” de cara al contrato social. Si tales puntos sirven como preliminares, entonces, la crítica del discurso de John Rawls, realizada por los

²⁹⁸ WILLIAMS, Bernard, “Tolerating the Intolerable”, MENDUS, Susan, *The Politics of Toleration*, Edimburg University Press, Edimburgo, 1999.

²⁹⁹ BERLIN, Isaiah, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Chatto & Windus, London, 2002.

neocomunitarios (Walzer, Rorty, Taylor) aparecería con una fundamentación sólida. El famoso “velo de ignorancia”, que es presupuesto de la “posición originaria” del contrato,³⁰⁰ resulta un tanto estrecha. Se puede incrementar su amplitud y tensar sus márgenes, si se incluye a sujetos culturalmente distantes o distanciados de la tradición cultural de Occidente; hombres y mujeres ajenos a la impronta cultural y moral de la Revolución francesa y sus valores (libertad-igualdad-fraternidad) o a quienes, pese a todo, no están dispuestos a asumir un significado universal a los valores y principios derivados de ese acontecimiento histórico-simbólico.

Ese es el desafío y la dificultad a los que se enfrentan en la actualidad las sociedades democráticas de Occidente: dar la cara a las reivindicaciones de ciudadanía de individuos, grupos y comunidades diferenciados culturalmente quienes reclaman el reconocimiento de sus derechos y que no están dispuestos –sin embargo– a reconocer validez y legitimidad universales al formalismo democrático. Para Williams y Berlin, la tradición de la filosofía ilustrada occidental encuentra su límite justo allí, donde considera los conflictos de valor como desviaciones, como obstáculos que resulta imperativo eliminar, inconvenientes callejones sin salida de los que hay que salir tan pronto como sea posible, tal es el caso de las reivindicaciones y derechos diferenciados en el seno político y jurídico del Estado, diseñado para y desde la homogeneidad (igualdad abstracta del ciudadano).

Es relativamente conocida la tesis de Berlin³⁰¹ de que la tendencia predominante de la filosofía política en Occidente se ha construido sobre una base “trípode”, tres afirmaciones que se constituyen en fundamentales:

Primera. Para cada pregunta válida existe una única respuesta correcta, que excluye a las demás como erróneas, como no verdaderas; no existe interrogante, si formulado con pertinencia lógica, al que pueda responderse con dos respuestas diferentes que

³⁰⁰ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971, págs. 161 y sigs.

³⁰¹ BERLIN, Isaiah, *op. cit.*

sean verdaderas; consecuentemente, si no existe una respuesta correcta, el interrogante debe ser considerado como no pertinente. *Segunda.* Existe un método para encontrar las preguntas lógicamente coherentes. *Tercera.* Todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí.³⁰²

Según Berlin, una tradición filosófica estructurada así podrá estar en condiciones de compatibilizar relativamente los diversos intereses, esto es, estará en condiciones de tolerar el conflicto de intereses; pero no contará con las aptitudes para tolerar el conflicto de valores. Juzgará el conflicto de valores como patología, como un desencadenamiento (textualmente, separación de la cadena del ser) fuera del orden lógico, como colapso de la coherencia lógica, en suma, como déficit de racionalidad.

La cuestión redunda en una suma complejidad toda vez que el contexto social está conformado efectivamente por una pluralidad de valores (conjunto de valores diversos) que pueden entrar en conflicto y que pueden no ser reductibles entre sí. Su naturaleza valorativa los impele a transmutarse en conflicto de imperativos y, por tanto, en conflicto de obligaciones. Tal situación no puede ser discernida y procesada como si se tratase de un caso de incoherencia lógica, más que si se piensa y funciona según un modelo de razón asumido como universal; es el caso del modelo racional occidental determinado por su carácter etnocéntrico (dotado, además, de una polémica carga histórica colonialista).

Se trata de una situación trágica, aduce Williams,³⁰³ en la que se asiste a una inconmensurable exclusión entre distintas y contrapuestas jerarquías de valor. Tal es no sólo el caso del presente, donde se confrontan la cultura occidental y las demás culturas, sino también del hecho de que este conflicto de valores está situado ahora en el corazón cosmopolita, en la realidad de las metrópolis de Occidente y no sólo en su periferia. Con la globalización del modelo occidental, la cuestión de la alteridad cultural no se configura sólo como una confrontación con

³⁰² *Ibid.*, pág. 137.

³⁰³ WILLIAMS, Bernard, *op. cit.*

lo externo, sino como una aporía propia del funcionamiento de la misma sociedad occidental. Parafraseando a Huntington, el choque civilizatorio sería no sólo explosivo, confrontación de dos exterioridades,³⁰⁴ sino implosivo, inherente a una contradicción interna, inescapable, occidental y metropolitana, globalizada.

Isaiah Berlin alude en su argumento al ámbito del derrumbe de las ideologías y con ello apunta al carácter decisivo del problema. “¿Por qué el fracaso del ideal de ‘una sociedad perfecta’ o la utopía del ‘hombre nuevo’ no han quedado agotados con el fracaso del socialismo real? ¿Por qué y cómo es que ha derivado a una confrontación más amplia, tanto espacial como temporal, repercutiendo de Este a Oeste?”³⁰⁵ Daniel Bell refuerza este argumento al sostener que el fracaso de las soluciones y propuestas socialistas no significaron la solución de los problemas del capitalismo, las respuestas fallaron, las preguntas siguen en pie.³⁰⁶

Una sugerencia explicativa de Berlin resulta iluminadora: el supuesto de la aceptación, de principio, del nexo inquebrantable entre la utopía emancipatoria occidental y la idea de una naturaleza homogénea y universal del hombre, homogeneidad garantizada en términos tanto ético-valorativos como racional-lógicos, es lo que asegura la pertinencia y persistencia modernas de un sujeto universal.

Las diversas modalidades de utopía emancipatoria encontrarían sus raíces en los orígenes de la vocación universalista de la cultura occidental. Desde las “utopías coloniales” hasta la “colonización del futuro”, todas estarían signadas con la imagen de la “satisfacción universal”: la quietud de la perfección entendida

³⁰⁴ HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Touchstone, New York, 1996.

³⁰⁵ BERLIN, Isaiah, *op. cit.*

³⁰⁶ BELL, Daniel, *Comunitarism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

como recuperación del paraíso perdido, la restauración de una unidad originaria quebrantada.³⁰⁷

Ante esa perseverancia universalista indeclinable, la propuesta de Berlin es la del *pluralismo*, como la única solución plausible a esa oposición contemporáneamente agudizada entre el universalismo y el relativismo cultural. Revisemos a grandes trazos su argumentación.

La estrategia argumental de Berlin³⁰⁸ consiste en contraponer al modelo universalista el otro lado de la filosofía iluminista de la historia: la idea de la autonomía irreductible de las culturas (formulada por Herder³⁰⁹ y con fuertes antecedentes conceptuales en las formulaciones de Giambattista Vico³¹⁰). A la utopía de una historia entendida como tránsito progresivo, lineal o dialéctico, el sentido hacia esa –a final de cuentas– transparencia de la razón, se le opone la opacidad de las diferencias culturales, entendidas en su inconmensurabilidad particular e individual. Ninguna ética, ninguna racionalidad de la acción se conforma por sí misma, sino en un contexto simbólico específico, estructurado en torno a la tradición cultural y al lenguaje. En consecuencia, cada cultura tiene criterios propios y una jerarquía de valores diferente de las demás culturas. Por tanto, postular un patrón único respecto del comportamiento racional –y, por ende, humano–, resulta una evidencia de ceguera (*blindness on differences*) respecto de lo que hace concretamente humanos a los seres humanos, su capacidad de diferenciarse culturalmente.

La conclusión de Berlin es tajante: o la democracia abandona sus arraigadas prerrogativas de autonomía cultural y deja de lado el fetiche universalista y monista de un sujeto sustancial homogéneo o se verá atrapada en

³⁰⁷ PAZ, Octavio, *Sueño en libertad. Escritos políticos*, Seix Barral, México, 2001, pág. 371.

³⁰⁸ BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE., México, 2006, págs. 190 y sigs.

³⁰⁹ HERDER, Johann Gottfried, *Antropología de la historia*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

³¹⁰ VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE., México, 1978.

sus paradojas, precipitada en la dinámica de la *self-refuting prophecy*. El diagnóstico es severo y, en principio, riguroso; no obstante, la solución propuesta resulta problemática.

Para Berlin, la relación de la democracia con la diferencia puede encapsularse en la noción de democracia pluralista (o de las diferencias). La noción está bien construida, puesto que implica al conflicto como momento constitutivo del proceso democrático³¹¹ y, consecuentemente, la búsqueda del “bien común” resulta pensada como una suerte de equilibrio inestable, resultante de las aspiraciones de los distintos grupos. Como sea, se trata de una salida nominal –retórica– del ámbito del relativismo ético,³¹² mediante una corrección que consiste en la incorporación de la idea antropológica del pluralismo cultural. En este punto parece no resuelto, intocado, un aspecto fundamental: el no cuestionamiento de la premisa valorativa de la democracia, condensado en el presupuesto de los derechos humanos en tanto que derechos individuales, derechos de naturaleza inalienable para el individuo. De acuerdo al “relativo” relativismo ético (y filosófico), de raigambre kelseniana, se trata de esa valoración última e intangible que fundamenta una superioridad ética no dicha de la democracia y que descansa en un riguroso modelo lógico condicional: *si* se elige el principio del derecho a la vida y el de la libertad de cada uno, *entonces*, no se puede no preferir la forma democrática. Evidencia obvia a la justa razón, vuelta a la noria, al valor que se afirma incuestionable y, con ello, al conflicto de valores y sus callejones sin salida.

³¹¹ MOUFFE, Chantal, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003, págs. 31-32; HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.

³¹² KELSEN, Hans, *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957.

5. Procesos de desigualdad y exclusión. Una mirada a Marx y a Foucault

Dos modalidades diversas del *discurso crítico* –la crítica marxiana y el postestructuralismo foucaultiano–, previas y ajenas, respectivamente, al multiculturalismo de raigambre liberal, son las que pueden establecer teóricamente un mejor planteamiento respecto del conflicto de valores que permita señalar los fundamentos materiales, políticos y culturales de las diferencias y, por tanto, de las reivindicaciones de las minorías culturales.

En el sentido de la reivindicación del discurso crítico en las ciencias sociales, en tanto extensión contemporánea del ánimo inicial de la teoría crítica, la situación ha llegado a ser, en palabras de Sousa Santos, al menos desconcertante.³¹³ Si en el inicio del siglo XXI ocurren y se padecen multitud de cosas que merecen ser criticadas, “¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?”³¹⁴ Si las promesas emancipatorias de la libertad y de la igualdad no sólo permanecen incumplidas sino cada vez más extensamente negadas; si el objetivo de dominio de la naturaleza, condición necesaria y decisiva para el supuesto progreso humano, se ha convertido en un efecto perverso que precipita el riesgo de una crisis ecológica planetaria, ¿cómo es que la reflexión teórico científica de las ciencias sociales no se despliega críticamente y lo hace sólo como pensamiento descriptivo y funcional?

El discurso crítico debiera ser, por tradición, aquel que no se reduce a la realidad, a lo meramente existente. La realidad –con independencia de cómo sea concebida filosóficamente– es para la teoría crítica un campo de posibilidades del que hay que definir y ponderar los grados de variación que existen más allá (o que son potencialmente inherentes) de lo empíricamente dado.³¹⁵ El discurso crítico de

³¹³ DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2011, pág. 97.

³¹⁴ *Idem.*

³¹⁵ HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

lo que existe descansa en el supuesto de que los hechos o los datos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia; por tanto, hay alternativas aptas para superar lo que resulta criticable en la realidad existente. La teoría crítica no es fría, sino que otorga valor al malestar, a la indignación y al inconformismo; éstos son entendidos y asumidos como fuente de conocimiento crítico e, incluso, condición para teorizar acerca del modo de modificar el estado de cosas prevaleciente.

Sobra decir que la teoría crítica apunta a una reconfiguración del paradigma científico en las disciplinas socio-históricas, diferenciado del paradigma positivista e imitativo del de las ciencias naturales, en que problematiza la tajante distinción entre juicios de hecho y juicios de valor; que asume que la referencia a valores constituye condición obligada para construir explicaciones adecuadas en el ámbito de las ciencias de la historia (o del espíritu). Es por ello que en la dinámica del debate contemporáneo y, particularmente, en los territorios de la discusión con y en el discurso multiculturalista, el recurso a las fuentes de la tradición crítica resulta ser un procedimiento fructífero, en virtud de que disminuye la fricción de la *litis* irresoluble derivada del conflicto de valores.

Desde esta perspectiva, se postula una suerte de complementariedad entre la tradición de la teoría crítica y el discurso multiculturalista, donde la primera ofrece vías de explicación y fundamentación de las condiciones materiales que posibilitan e inducen las reivindicaciones de las minorías que son sujeto de exclusiones y desigualdades.³¹⁶

El discurso multicultural proviene de tradiciones arraigadas al curso de la filosofía política del liberalismo y del relativismo cultural en clave antropológica. Es un discurso inscrito en el horizonte de las discusiones determinadas por los

³¹⁶ En este mismo sentido, otro punto de articulación decisivo entre estas tendencias de pensamiento resulta de la reivindicación de la lucha por el reconocimiento, de raigambre crítica hegeliana, puesta en el debate reciente por Honneth, respecto de la propuesta de la política del reconocimiento de Charles Taylor, idea referencial clásica del pensamiento multicultural. *Vid.* HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.* y TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, FCE., México, 1993.

principios de la *igualdad* y la *libertad*; a la vez, es una postura política e intelectual que reivindica con fuerza renovada la noción de *fraternidad*, tan elusiva y eludida en la Modernidad capitalista. Las tres, promesas no cumplidas del proyecto emancipador de la revolución burguesa y su paradigma histórico: la Revolución Francesa.

Las modalidades críticas de la *teoría crítica* de Marx y de la *genealogía de los mecanismos del poder* desarrollada por Foucault, son susceptibles de soportar explicativamente la condición de las minorías culturales en un código diferente al del discurso filosófico, político y cultural moderno de raíz liberal. Se trata de los *sistemas modernos de desigualdad y de exclusión* que están en la base de la conformación de las condiciones que impelen a las minorías culturales a reivindicar valores de igualdad y de reconocimiento de las diferencias y, con ello, a demandar derechos diferenciados, nuevas modalidades de ciudadanía multicultural y hasta una otra configuración pluralista del Estado.

Desigualdad y exclusión son fenómenos sociales de gran calado histórico; han existido siempre (trans-históricos) y no son, pues, exclusivos de la Modernidad. Sin embargo, ambos tienen un significado histórico diferente al que tuvieron en las sociedades premodernas o –más próximo– en las sociedades del Antiguo Régimen. En la Modernidad capitalista, por primera vez en la historia, la igualdad, la libertad, la ciudadanía (sucedáneo refuncionalizado y politizado de la fraternidad) son reconocidas como principios emancipatorios de la vida social. En consecuencia, las formas de desigualdad y las exclusiones tienen que ser justificadas como excepciones o como incidentes de un proceso social que no puede, por principio, reconocerlos como legítimos o consustanciales a su modo de ser social.

No hay en el discurso moderno o contemporáneo política social legítima más que aquella que busque y determine los instrumentos para minimizar la desigualdad y debilitar la exclusión. No obstante, cuando el modelo de la

Modernidad converge y se restringe al desarrollo capitalista, las sociedades modernas asisten a la contradicción entre los principios de emancipación que apuntan a la igualdad e integración social, enfrentados a los principios de regulación que rigen los procesos de desigualdad y exclusión generados por el mismo desarrollo capitalista.

La *desigualdad* y la *exclusión* son dos sistemas de pertenencia jerarquizada. En el sistema de desigualdad, la pertenencia ocurre mediante la integración subordinada; quien está abajo está dentro, su presencia resulta indispensable. En tanto que en el sistema de exclusión –también jerárquico– la pertenencia se da por exclusión; se pertenece por el modo como se es excluido, quien está abajo está fuera.

Se trata de *tipos ideales*, puesto que en la práctica los grupos sociales se introducen al mismo tiempo en los dos sistemas. Desigualdad y exclusión, así entendidas, son nociones extremas que ilustran en su abstracción la estructura modélica de los sistemas, claves para ponderar los grados de su eficacia, idóneos para articularlos a otras modalidades típico-ideales de la misma índole jerarquizante, como el sexismo y el racismo.

Marx, el gran teórico de la desigualdad en la modernidad capitalista (siglo XIX) aduce que ésta se trata de un fenómeno socioeconómico. Sostiene que la relación capital/trabajo es el gran principio de integración social, integración fundada en la desigualdad entre el capital y el trabajo, desigualdad socialmente personificada en clases, basada en un intercambio desigual cuyo gran escenario es el arreglo obrero-patronal: fuerza de trabajo cualitativa a cambio de salario cuantificado. La integración básica moderna radica, pues, en esa negación de la igualdad (desigualdad), esencia de la explotación moderna o capitalista.³¹⁷

³¹⁷ MARX, Karl, *El capital*, vol. I, Siglo veintiuno editores, México, pág. 651 y sigs.

Por otro lado, el teorizador de la exclusión es Foucault, quien explica que ésta consiste en un fenómeno cultural y social, un asunto de civilización. Se trata de un proceso histórico mediante el cual una cultura, por medio de un “discurso de verdad”, genera una prohibición y la rechaza. Es el terreno de la transgresión: locos, criminales, delincuentes, sexualmente desviados. Profundiza su argumento al sostener que las “disciplinas sociales”³¹⁸ conforman un dispositivo de normalización que descalifica (aunque también califica) y que, de esa manera, consolida la exclusión. La expulsión del ámbito de la normalidad se traduce en reglas jurídicas³¹⁹ que marcan la exclusión y en la base misma de la exclusión habita una pertenencia que se afirma por la no pertenencia, al final, un modo específico de dominar la disidencia.

El sistema de desigualdad descansa, paradójicamente, en el núcleo esencial de la idea de igualdad, pues el contrato de trabajo se realiza entre partes libres e iguales; en tanto que el sistema de exclusión reside esencialmente en el concepto de la diferencia, ya sea en el determinismo biológico de la desigualdad racial o sexual o mediante la normalización implementada por las disciplinas (disciplinantes, valga la redundancia) –que no ciencias– respecto de los transgresores de la prohibición.

Las prácticas sociales modernas, las ideologías y las actitudes combinan la desigualdad y la exclusión, la pertenencia subordinada, el rechazo y la prohibición. Así, un sistema de desigualdad puede estar, en condiciones determinadas, articulado a un sistema de exclusión.³²⁰ Tanto la desigualdad como la exclusión aceptan grados diversos; el grado extremo de desigualdad es la esclavitud, el de la exclusión es el exterminio o la limpieza étnica.

³¹⁸ FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, México, 1968, pág. 334-361.

³¹⁹ FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Madrid, 1980, págs. 111-114.

³²⁰ *Ibid.*, págs. 111-114.

En estos sistemas jerárquicos se puede encontrar una vía de fundamentación, una plataforma conceptual de las reivindicaciones de las minorías culturales, independientemente de que éstas sean nacionales, étnicas, de preferencias sexuales o de comportamientos límite, también las de las mujeres entendidas como “minoría simbólica”. Las conceptualizaciones de los sistemas de desigualdad y exclusión, así como su explicabilidad sólo en función de los principios de igualdad y diferencia, gravitan en el debate contemporáneo de los derechos humanos modulado por la impronta del multiculturalismo. Juegan el papel de estructuras ausentes, en el sentido de que el discurso multicultural no los verbaliza, no los hace explícitos en la argumentación, aunque su ausencia-presencia condicione o determine el sentido del argumento.

Hay en lo dicho y en la orientación de la reflexión una herencia de la teoría crítica, un reto al análisis crítico y al control político tanto del fenómeno de la desproporción y extrañamiento entre el hombre y los productos del hombre. Esto es, el armamento instrumental-lingüístico de la técnica, la reducción del horizonte humano al dominio de la naturaleza. Hay también, sin embargo, otro fenómeno de carácter diferente, si bien ambos en interacción recíproca fuerte, tal fenómeno no es otro que el desnivel, el desajuste cultural producto del conflicto entre los valores y su traducción existencial, entre los principios del universalismo políticamente dominante y su realización práctica en órdenes de constitución material.³²¹ Mantener una tensión productiva de estas dos vertientes de reflexión crítica —la crítica de la técnica y la crítica de los valores— representaría una posible chance de credibilidad para la teoría crítica y para la reactualización de la democracia contemporánea.

³²¹ FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pág. 124.

6. Conflicto de valores y multiculturalismo

Como se ha señalado, la tensión entre derechos humanos y el multiculturalismo se hace ostensible al contrastar las demandas de grupos culturalmente diferenciados en interacción ineludible con el Estado. Esto es, el multiculturalismo emplaza lo plural frente al modelo universalista occidental (uniformizador), incluidos los derechos humanos que son su expresión paradigmática, tanto en los planos axiológico como programático.

La explosión y multiplicación generalizada de “visiones del mundo” (*Weltanschauungen*)³²² ha propiciado una caótica circulación de imágenes en el mundo contemporáneo. Esta visibilidad de minorías étnicas, lingüísticas, raciales, culturales y sexuales se constituye en un verdadero reto para el pensamiento Occidental, dificultad que se acentúa superlativamente en el plano de la construcción teórica y conceptual. Se puede decir que habitamos una sociedad multicultural, donde compiten imágenes, valores, interpretaciones y construcciones, que hace “que tomemos conciencia de la naturaleza histórica, contingente y limitada de todos los sistemas de valores y creencias, incluyendo los nuestros”.³²³

La evolución del discurso multicultural se beneficia de la irrupción de diferencias ético-culturales, así como de la erosión de los universales potenciados en el pensamiento *pos-fundamento* propio de finales del siglo pasado y que gravita en el todavía bien posicionado pensamiento *posmoderno*. Como resultado de ello, se alza una tosca inversión pendular de planos en el debate filosófico y en el ámbito de la filosofía de los derechos humanos, que va del esencialismo de la totalidad al esencialismo de los elementos particulares. La crítica postmetafísica y posmoderna ha hecho buena mancuerna con las propuestas políticas

³²² VATTIMO, Gianni, “Posmoderno: ¿Una sociedad transparente?”, ARDITI, Benjamin (ed.), *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas, 2000, pág. 22.

³²³ *Idem*.

multiculturalistas de reconocimiento de las identidades culturales y la reivindicación de la diferencia.

El multiculturalismo, cuya efervescencia inició en la década de los 70 del siglo pasado, emergió de tradiciones arraigadas a la historia del pensamiento filosófico-político del liberalismo y de la antropología en su momento crítico de relativismo cultural; en Estados Unidos y Canadá se articula a la excéntrica, debilitada y desencantada escuela marxista anglosajona. La derivación, como se ha señalado más arriba, refiere al conflicto de valores que supone la inherente e implícita supremacía valorativa de la democracia, sus valores y procedimientos sobre otras formas político-culturales. Supremacía implícita y afán de cultura dominante que no se resuelve prácticamente ni se supera intelectualmente con la mera apelación al pluralismo y a la tolerancia como virtudes inherentes y características del discurso liberal.

Es así que el multiculturalismo, tanto como facticidad socio-histórica y como ensayo de proposición proyectual política, exige paradójicamente, en su reiterada y políticamente deliberada afirmación “liberal”, un tratamiento conceptual que implique su emplazamiento e inscripción en el marco de los valores liberales clásicos, la universalidad del derecho, incluidos los derechos humanos, en tanto que ellos son su expresión axiológica y programática más alta. Esto implica la exigencia de que el discurso multiculturalista no sea entendido como algo exógeno, patógeno, irreductible a la comprensión racional dominante en Occidente.

No obstante, las políticas de la diferencia han puesto de manifiesto un problema irresuelto. Se trata del problema de *si* reivindicar un derecho específico y particular y transmutarlo en una realidad jurídica y social, sea posible *si y sólo si* se realiza y concreta en nombre y bajo la forma de un principio universal. Las demandas particulares se refieren necesariamente al discurso de los *derechos*, con la fuerte carga de valorización universal que posee y también como premisa

funcional de la formalización jurídica que le es inherente. Además, reivindicar una demanda particular en tanto que derecho, tiene como premisa ética y de operación el postulado de la igualdad política universal; se trata de una cierta circularidad inescapable en el diseño del derecho, en la que el discurso de los universales funciona para producir universales por medio de universales.³²⁴

El nudo de la cuestión radica en que tanto lo universal como lo particular, son conceptos inestables, autónomos sólo en apariencia, al final, *indecidibles*; puesto que son parte de una red de conceptos en la que cada término nuevo lleva la huella de lo que se le opone y le precede.³²⁵

La cuestión es, por supuesto, exterior al ámbito jurídico (*meta-jurídica* en la terminología de Kelsen); tema sólo discernible socio-históricamente. Los universales adolecen de un defecto de construcción. La producción de los universales ha estado (y está) intervenida por la fuerza y la potencia violenta propia del conflicto político y su sustancia material: la lucha por el reconocimiento de la alteridad y el logro de una relación de dominio sobre otros. De ese modo, los universales son impuros, generados sobre la base de una materialidad violenta de poder, lo que permite el desarrollo de procesos de formalización y legitimación correspondientes. Universales, arbitrariamente producidos e impuestos o, en todo caso, negociados y sometidos a posterior legitimación.

Lo anterior supone una renuncia a su pretensión de validez universal y dinamita cualquier aspiración de cultura o de valores culturales inconmensurables, autosuficientes y cerrados en sí mismos. La conclusión –que resulta explosivamente crítica– de este núcleo argumental multiculturalista es que tal relativización atañe, por supuesto, a la cultura dominante occidental y al conjunto de sus dispositivos políticos e intelectuales (Estado, democracia, derechos

³²⁴ ARDITI, Benjamin, “La impureza de los universales”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, Madrid, 1997.

³²⁵ DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pág. 284.

humanos), aunque también, y por igual, al conjunto de las otras culturas dominadas, excluidas y/o colonizadas.

Importa y es una obligada ponderación auto-crítica, un atemperamento crítico al discurso multicultural de extremo relativismo cultural. La apuesta por las diferencias, su afirmación como irreductibles identidades culturales inconmensurables, no resulta ser una verdadera antítesis crítico-negativa a la cultura universalista de Occidente, sino, tan sólo, un deslizamiento hacia un otro centro, la otra cara de la moneda (y la misma lógica) del mismo universalismo homologador. El mismo esquema conceptual etnocéntrico dislocado a favor de las culturas dominadas e indebidamente subordinadas.

7. La relación entre multiculturalismo y derechos humanos

No puede evadirse el hecho de que el multiculturalismo afecta los principios, las instituciones y las reglas de decisión de los Estados democráticos. En su acepción más general el multiculturalismo refiere al conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de considerar al pluralismo cultural no como un hecho sino como un valor de las formas de vida de las sociedades actuales, buscan responder a las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de ciertos grupos (minorías nacionales, pueblos indígenas, inmigrantes, refugiados, grupos religiosos u otros, afroamericanos, gitanos, etcétera).³²⁶

Resulta conveniente evitar dos equívocos con consecuencias negativas en lo que respecta a una comprensión pertinente del multiculturalismo y, sobre todo, inconvenientes para una apropiación normativa adecuada del tema. Lo primero es entender que el discurso y las propuestas de acción política multiculturalistas no

³²⁶ KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

se refieren a grupos sociales caracterizables sólo y primordialmente por sus rasgos sociológicos objetivos, tales como ser indígena, gitano o musulmán o habitar el territorio de una comunidad histórica o ser migrante o refugiado. No se trata, en general, de poseer una condición étnica o religiosa acreditable a algún esquema de demografía estática, sino que el multiculturalismo habla de colectivos propiamente políticos.

No todos los miembros que reúnen los rasgos objetivos requeridos se identifican con el grupo y su cultura; los que sí lo hacen poseen perspectivas plurales al respecto. Aquí se habla de procesos de construcción política de la identidad de grupo, que poseen decisivos componentes de elección y estrategia que, además, son dependientes del contexto.

El concepto de multiculturalismo se refiere no a grupos e identidades colectivas como tales, sino a la dimensión política y cultural de los mismos y sus contextos sociales y políticos (movimientos, discursos, liderazgos y a las políticas y arreglos institucionales correspondientes). Para el discurso multicultural, la existencia de tensiones y conflictos entre igualdad económica –distributivos o de conflictos de clase–, así como de reconocimiento cultural derivados de exclusiones, marginaciones y/o discriminaciones no es de mayor relieve que la tensión política existente entre derechos individuales y colectivos o entre la identidad de grupo y la común identidad que fundamenta la convivencia plural en un Estado democrático.³²⁷

El discurso multicultural, en sentido amplio, incorpora no sólo diferencias meramente culturales (diversidades culturales de cultura abstracta), sino que también involucra un principio capaz de subvertir la propia homogeneidad de la nación, en tanto que concepto acompañado de un proyecto de comunidad político-

³²⁷ TAYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, *El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, *op. cit.*, pág. 101.

cultural.³²⁸ Esta consideración condiciona cualquier ensayo de elaboración normativa de la diferencia, pues afirma la pluralidad de modos de vida plausibles. *Mundos de vida*, en la terminología de Habermas, no sólo respecto al exterior de sí mismos y sus referencias culturales, sino en el seno mismo de las sociedades y comunidades. En opinión de Habermas, ello no tendría que significar radical y necesariamente la inexistencia de valores universales, ni rehusarse a la exigencia de derechos humanos asimismo universales; no obstante, implica el cuestionamiento de los axiomas establecidos en el pensamiento liberal y democrático.³²⁹

Quedan bajo el fuego crítico del discurso multicultural la pretensión de un modo de vida superior derivado de una naturaleza humana común, una civilización universal hacia la que todas las culturas convergerían de un modo u otro; asimismo, la idea de que los valores y derechos sólo son realizables mediante un único sistema político como modelo universal, el de la democracia representativa occidental y los derechos humanos, y, por último, la confianza de que las potencialidades, aspiraciones y valores son conciliables en un todo armonizable. Una lectura crítica y no meramente positiva-liberal del multiculturalismo, sugiere que las capacidades, virtudes y valores humanos se consideran siempre abocados al conflicto, dotados de una carga contradictoria en virtud de su intrínseca heterogeneidad y que las apreciaciones valorativas diferenciadas determinan que las diversas concepciones de la humanidad resulten ser siempre limitadas y parciales.

Lo decisivo aquí, y vale la pena hacerlo notar, es que el multiculturalismo incorpora en el corazón del debate político y filosófico contemporáneo, lo que incluye la discusión respecto de los derechos humanos, al conflicto de valores, esto es, un pluralismo irreductible de valores, al modo del politeísmo político

³²⁸ BAUMANN, Gerd, *El enigma del multiculturalismo. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona, 2001, pág. 15.

³²⁹ HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pág.189.

weberiano subversivo de cualquier monoteísmo; no sólo como diversidad de creencias e ideales éticos personales, sino como modos sociales de vida compartidos, dotados de necesidades diferentes.³³⁰

Resulta sumamente complejo poder hablar de un pueblo o una cultura totalmente pura, desarrollada y constituida sin influencias de otras culturas. El multiculturalismo no es un asunto de hoy, sino que su mayor actualidad proviene de la máxima intensidad de su percepción. La novedad radica en el cuestionamiento del horizonte universalista, así como del individualismo, característicos de la filosofía política liberal. El liberalismo deja de lado en su argumentación los temas relativos a la protección de las identidades colectivas, puesto que es en el plano de las libertades individuales donde se resuelve la posición particular de la identidad cultural de cada ciudadano.

Los ciudadanos deben justificar sus reclamos políticos en términos de su status de individuos libres e iguales. Ante tal premisa, el discurso multicultural señala que la ciudadanía no es simplemente un estatuto legal, sino también una identidad, derivada de la pertenencia a una comunidad política. Así, los miembros de ciertos grupos culturalmente diferenciados serían incorporados a la comunidad política no sólo como individuos, sino a través del grupo de pertenencia (ciudadanía multicultural). Lo anterior, indica que la organización de la sociedad abierta respecto a la pertenencia a determinados grupos específicos, normalmente minoritarios, se contrapone al concepto tradicional de sociedad basado unilateralmente (abstractamente) en la idea liberal de ciudadanía, los ciudadanos liberales como individuos de una comunidad abstracta sin comunidad concreta.

De ese modo el multiculturalismo recusa la afirmación liberal de que los derechos de las minorías culturales se protegerían adecuadamente mediante la garantía de los derechos civiles y políticos de los individuos en tanto individuos;

³³⁰ GUTMANN, Amy, "Introducción", TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, op. cit., pág. 16.

derechos adscritos universalmente a todos en cuanto personas y que, por tanto, no sería necesario establecer ningún tipo de derechos colectivos. Ello debido a que la matriz teórica y práctica del liberalismo ha sido pugnar por la universalización de los derechos civiles mediante los procedimientos del Estado democrático: extensión y otorgamiento de los derechos sociales de prestación y de derechos políticos de participación. Sin embargo, esta exclusión de derechos especiales para grupos minoritarios, ha radicalizado las posturas de grupos pro-multiculturales en la consecución de sus derechos. El conflicto obligado responde a la incomprensión de la realidad de las sociedades multiculturales, resultado de la falta de diferenciación respecto a la historia de la tradición liberal y que exigiría una reestructuración de la comprensión y el comportamiento del Estado, a fin de proteger los derechos culturales minoritarios.

El estudio del discurso y la práctica multiculturalista resulta, pues, de gran importancia para la comprensión de las sociedades contemporáneas; es, también, impostergable para la redefinición y la relegitimación de los derechos humanos en el siglo XXI.

CAPÍTULO SIETE. IMPERATIVO DE IGUALDAD DE GÉNEROS

El discurso feminista no es lineal, ni mucho menos goza de un carácter homogéneo o unitario; históricamente, sus temáticas, problemáticas y demandas no han sido siempre las mismas. En ese sentido, la crítica del discurso feminista a los patrones de desigualación y de exclusión entre las mujeres y los hombres ha cambiado en relación con cada época. Por tanto, no resulta inesperado que el discurso feminista constituya un *corpus* crítico complejo, de modo que su historia no tiene por qué serlo menos.

Si alguna revolución cultural contemporánea se mantiene invicta esa es la del movimiento feminista, con todo y sus contradicciones, divisiones y diásporas. Al igual que otros movimientos sociales radicales que reivindican reconocimiento, el feminista inserta la cuestión de la diferencia dentro del ámbito y el lenguaje de pretensión universalista, como lo es el discurso de los derechos humanos.³³¹ Por esta razón, la necesidad de elegir entre la igualdad y la diferencia –tensión inherente al desarrollo histórico específico del feminismo– en tanto que estrategia del discurso feminista, emplaza, también, al discurso de los derechos humanos. La subversión de la distinción entre universalidad y diferencia es, propiamente, el modo en que la teoría y el discurso feministas intervienen en el debate contemporáneo de los derechos humanos; este talante crítico le permite formar parte de una red de interacciones teóricas, políticas, socio-culturales y emocionales que posibilitan, en conjunto, una lectura intempestiva sobre los derechos humanos.

El discurso feminista, así como posteriormente los estudios de género, tuvo un desenvolvimiento intelectual y un arraigo material inusitado a lo largo del siglo

³³¹ BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE., México, 2003, pág.148.

pasado. Las ideas de igualdad y libertad enunciadas universalmente en las primeras declaraciones de derechos humanos hicieron más pronunciadas las diferencias y desventajas entre las mujeres y los hombres. Más aún, los derechos humanos abandonaron, por primera vez, su plano meramente discursivo al confrontarse sus posibilidades materiales y políticas. La lucha política por alcanzar cierto reconocimiento, por reivindicar una serie de derechos, siempre adquiere un cariz más intenso y radical; las demandas feministas pertenecen a esta lucha. El discurso feminista revelaría los límites de los principios de libertad, igualdad y fraternidad y, plantearía dudas acerca de su aplicabilidad universal.

El criterio con el que se procede al trazo de la exposición en este capítulo consiste en presentar, en principio y de manera sucinta, los orígenes históricos del discurso y movimiento feministas a través de pensadoras como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, representantes inobjetable del pensamiento feminista en ciernes, así como de otros pensadores pertenecientes al siglo XVIII, como el marqués de Condorcet o John Stuart Mill, por un lado, y, por otro, del comienzo del movimiento sufragista, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos de Norteamérica y cuyo momento paradigmático lo constituiría la *Declaración de Séneca Falls* (1848). Enseguida, se presenta el desenvolvimiento del discurso feminista a lo largo del siglo XX mediante las intervenciones fundacionales de Simone de Beauvoir y Betty Friedan, así como, inmediatamente, las interpretaciones al discurso feminista y, en específico, a la emergencia de la noción de género, por parte de Luce Irigaray, Kate Miller y Judith Butler, en el último tercio del siglo XX. Al final, se expone un recuento de las aportaciones de Martha Nussbaum y Seyla Benhabib, a partir de una reconsideración desde la ética de la justicia y los derechos de las mujeres. En conjunto, la serie de teorizaciones, conceptualizaciones y aportaciones desvelan la constante y permanente presencia del discurso feminista en disciplinas como la filosofía, la psicología, la historia, la lingüística y, no siempre reconocida, en la teoría y la práctica de los derechos humanos.

1. Los *derechos del hombre* y el surgimiento del discurso feminista

La concepción moderna del discurso feminista, como se conoce hoy en día, se encuentra estrechamente vinculada al pensamiento de la Ilustración. No es casualidad que el surgimiento del discurso feminista se haya convertido en un discurso crítico de los presupuestos filosóficos del pensamiento político liberal que fundamentaría la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) en el siglo XVIII. Por tanto, los derechos humanos y el discurso feminista, pese a sus diferentes vertientes históricas y diversos enfoques teóricos, tienen un origen entrelazado y mantienen un diálogo no siempre visible ni suficientemente reconocido.³³² Esta coincidencia epocal en el surgimiento tanto del pensamiento político liberal como del discurso feminista ha producido, al menos, dos paradojas entre derechos humanos y feminismo. Por un lado, respecto del carácter universalista de las *Declaraciones* canónicas, es decir, el cuestionamiento de la diferencia dentro del lenguaje universalista de los derechos universales, así como de la condición del género femenino como parte de la humanidad y, por otro lado, la discusión de presupuestos implícitos a partir de la emergencia del concepto de género y de un conjunto de recursos conceptuales y políticos pertenecientes a la tradición del discurso y la práctica feministas, mismos que se desarrollarían a lo largo del siglo XX.

Dos de los principales dispositivos teóricos criticados por el discurso feminista surgido en Europa a finales del siglo XVIII, a saber: el paradigma liberal y sus ejes fundamentales el racionalismo y el humanismo, inciden directamente en

³³²SCOTT, Joan W., *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2012; MISKOLCI, Richard, "Feminismo y derechos humanos", ESTÉVEZ, Ariadna y VÁZQUEZ, Daniel (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México/UNAM-Centro de Investigaciones sobre América del Norte, México, 2010, págs. 167-168.

el corpus conceptual de la configuración clásica dominante del discurso de los derechos humanos.

Es en este contexto que el feminismo ilustrado liberal adquiere fuerza como una vertiente de pensamiento y ejerce una detracción de las teorías embrionarias de los derechos humanos. Figuras como la francesa **Olympe de Gouges** (1748-1793), seudónimo de Marie Gouze, o la inglesa **Mary Wollstonecraft** (1759-1797), mujeres que habían logrado acceder a un alto grado de cultura, pero también pensadores como Marie Jean Antoine Nicolás Caritat, también conocido como marqués de **Condorcet** (1743-1794) o **John Stuart Mill** (1806-1873), esposo de **Harriet Taylor Mill** (1807-1858), realizarían penetrantes críticas al andamiaje legal, institucional y valorativo del pensamiento liberal con la intención de denunciar los patrones de desigualdad que padecían las mujeres dentro de la ascendente sociedad moderna burguesa.

La modernidad traería consigo una asimetría en los logros y el *status* entre los sexos; la lucha por la igualdad política, primera gran vindicación del discurso feminista, de manera paradójica, terminaría por revalidar la diferencia sexual.³³³ Para Joan Wallach Scott,³³⁴ el universalismo de “todos iguales frente a la ley”, mantenía el presupuesto de la diferencia. Desde su interpretación, ella plantea que:

el individuo universal que ejercía los derechos políticos del ‘hombre’ era al mismo tiempo abstracto y concreto; su diferencia en relación a la mujer (en términos de deseo o función reproductiva) aseguraba que su condición genérica de hombre constituyera los límites mismos de su individualidad. La individualidad no era

³³³ SCOTT, Joan W., *op. cit.* pág. 19.

³³⁴ Historiadora estadounidense por la Universidad de Wisconsin-Madison, especialista en historia de Francia, así como en la historia de género e historia de la mujer. Desde 1985 es titular de la Cátedra Harold F. Linder en el Institute for Advanced Study de Princeton, Nueva Jersey. Su artículo “El género: una categoría útil en el análisis histórico” (Gender: A Useful Category of Historical Analysis, 1986), publicado en la *American Historical Review*, es uno de los más leídos y citados en la historia de la revista y se considera germinal en la formación del campo de conocimiento de la historia de género.

solamente una prerrogativa masculina; era definida también en términos de raza.³³⁵

Para Scott, una historia más comprensiva del discurso y el movimiento feministas debería analizar las repeticiones y los conflictos del feminismo como síntoma de las contradicciones en su discurso y sus estrategias políticas. En este sentido, la historia del feminismo es una lectura de las paradojas históricamente especificadas que las feministas encarnan, realizan y denuncian.³³⁶ Por tanto, el análisis parte de indagar los dilemas que las feministas enfrentaron al concebir los derechos de las mujeres en el lenguaje universalista del individualismo liberal.³³⁷

La comprensión acerca de la identificación de la ciudadanía con la masculinidad, en el momento mismo de la Revolución Francesa, esto es, la transfiguración del individuo abstracto del pensamiento liberal en la corporeización del ciudadano varón y, al mismo tiempo, la exclusión de las mujeres, constituye una de las premisas teóricas que el discurso feminista problematizaría en su primera etapa, lo que aquí se ha denominado “feminismo ilustrado liberal”.

A partir de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, Olympe de Gouges escribiría, en 1791, un manifiesto titulado la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*. Entusiasmada por las ideas de la Revolución Francesa, De Gouges aplicó los principios y los valores contenidos en la *Declaración* de 1789 de manera exhaustiva a las mujeres, lo cual representaría una elocuente denuncia, de manera temprana, de la desigualdad y la discriminación de las mujeres en las concepciones, textos y prácticas originarios del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

En el *Prefacio para las damas o el retrato de la mujer*, mismo que antecede la *Declaración* de 1791, se enuncia: “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una

³³⁵ *Ibid.*, pág. 37.

³³⁶ *Ibid.*, pág. 35.

³³⁷ *Ibid.*, pág. 38.

mujer te hace esta pregunta; por lo menos no le privarás ese derecho. Dime, ¿qué te da imperio soberano para oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos?”³³⁸ En efecto, De Gouges señalaría que el ejercicio de la razón no se fundamenta a partir del sexo, por lo cual las mujeres y los hombres al tener cualidades idénticas debieran disfrutar de los mismos derechos. De manera que la *Declaración* de 1791 representaría un documento “a la vez compensatorio, por cuanto incluía a las mujeres donde habían sido excluidas, y un desafío crítico a la universalidad del término ‘hombre’.”³³⁹ Así, De Gouges reinterpretaría, con una visión de mujer francesa ilustrada, la *Declaración* de 1789; artículo por artículo, agregaría conceptos, añadiría las palabras mujer o ciudadana a hombre o ciudadano y en otros casos sustituiría hombre por mujer. Basta citar los primeros seis artículos de la *Declaración* de 1791 para reconocer la importancia de Olympe de Gouges para el discurso y el movimiento feministas:

ARTÍCULO I. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.

ARTÍCULO II. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

ARTÍCULO III. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que la reunión de la Mujer y el Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos.

ARTÍCULO IV. La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón.

³³⁸ DE GOUGES, Olympe, *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, Éditions Mille et une nuit, Paris, 2003, pág. 11. *Vid.* también:

<http://www.siefar.org/docsiefar/file/Gouges-Déclaration.pdf> (consultado el 13 junio 2014).

³³⁹ SCOTT, Joan W., *op. cit.*, pág. 66.

ARTÍCULO V. Las leyes de la naturaleza y de la razón prohíben todas las acciones perjudiciales para la sociedad: todo lo que no esté prohibido por estas leyes, prudentes y lógicas, no puede ser impedido y nadie puede ser obligado a hacer lo que ellas no ordenan.

ARTÍCULO VI. La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales a sus ojos, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos.³⁴⁰

Pese a los esfuerzos por hacer que la diferencia sexual no tuviera importancia en la política, aquella se convertiría en el supuesto principio fundador del “orden natural” y, por consiguiente, del social y del político. Bajo la apariencia de complementariedad entre ambos sexos existía, sin embargo, una profunda asimetría: la masculinidad se asociaba a la razón, la virtud y la política, mientras la feminidad se identificaba con el temperamento irreflexivo, la sensualidad y domesticidad. Así pues, la paradoja del discurso feminista ilustrado liberal radicaría en la evidente contradicción existente en señalar la importancia y, a la vez, la irrelevancia de la diferencia sexual a la hora de demandar el voto femenino.³⁴¹ De acuerdo con Scott, la intención crítica de Olympe de Gouges no sólo consistiría en desvelar las fisuras y las ambivalencias del individualismo abstracto moderno, particularmente, el conflicto entre el principio universalista de los derechos del hombre y de la ciudadanía y la exclusión “natural” de la mujer al apelar al argumento de la diferencia sexual, sino también en la capacidad de desarrollar una estrategia feminista mediante el activismo político.

³⁴⁰ DE GOUGES, Olympe, *op. cit.* págs. 16-25.

³⁴¹ SCOTT, Joan W., *op. cit.*, pág. 55.

De Gouges reconocería en las intervenciones públicas y políticas una estrategia para denunciar la posición de exclusión de la mujer en la sociedad francesa: su faceta como escritora representaría, según Scott, su “forma más importante de intervención política”,³⁴² pues firmar y publicar demostraba que, a pesar de que la ley lo negara, las mujeres lograban convertirse en autoras. Cabe destacar que a través de la literatura romántica se pretendía alcanzar el ideal de una cierta autonomía femenina; el proceso de aceptación, deseo e incluso de atracción abordados en las diferentes novelas del siglo XVIII reflejarían la constitución social y simbólica de una nueva subjetividad femenina.³⁴³ Así, el ejercicio del derecho de opinión a través de la redacción de diversos escritos literarios y panfletos políticos, hasta la participación activa en los debates de la Asamblea nacional francesa, novedosas prácticas que inauguraba la sociabilidad política democrática, serían aprovechadas por De Gouges y, posteriormente, por las distintas activistas políticas feministas en diferentes momentos históricos.

Entre los ilustrados franceses que elaboraron el programa ideológico de la Revolución francesa destaca la figura del Marqués de Condorcet, quien en su obra *Bosquejo de una tabla histórica de los progresos del Espíritu Humano* (1743) reclamaría el reconocimiento del papel social de la mujer. Condorcet comparaba la condición social de las mujeres de su época con la de los esclavos. Tras el triunfo de la revolución en 1789 pronto surgió una contradicción evidente: una revolución que basaba su justificación en la idea universal de la igualdad política de los seres humanos, negaba el acceso de las mujeres, la mitad de la población, a los derechos políticos, lo que en realidad significaba negar su libertad y su igualdad respecto al resto de los individuos.

El hábito puede llegar a familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales, hasta el extremo de que no se encontrará a nadie de entre los que los han perdido que piense siquiera en reclamarlo, ni crea haber sido objeto de una injusticia.

³⁴² *Ibid.*, pág. 59.

³⁴³ MISKOLCI, Richard, *op. cit.* pág. 170.

(...) Por ejemplo, ¿no han violado todos ellos el principio de la igualdad de derechos al privar, con tanta irreflexión a la mitad del género humano de concurrir a la formación de las leyes, es decir, excluyendo a las mujeres del derecho de ciudadanía? ¿Puede existir una prueba más evidente del poder que crea el hábito incluso cerca de los hombres eruditos, que el de invocar el principio de la igualdad de derechos (...) y de olvidarlo con respecto a doce millones de mujeres?³⁴⁴

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, época signada por convulsiones políticas y sociales, la sombra de la Francia revolucionaria perseguiría a Inglaterra. El pensamiento ilustrado francés sería aceptado por los intelectuales ingleses, con la convicción de que pondría fin a la opresión. En ese contexto, **Mary Wollstonecraft**, animada por Thomas Payne e imbuida del ideal revolucionario francés, publicaría *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) considerado, hoy en día, el primer documento fundacional del discurso feminista y en el cual se reivindica, bajo un tono decididamente revolucionario, la extensión igualitaria de los derechos de ciudadanía entre mujeres y hombres.³⁴⁵ A partir de *Vindicación de los derechos de la mujer*, será imposible contemplar el feminismo y los derechos humanos como dos discursos separables.

Al igual que De Gouges, Wollstonecraft sería también heredera del pensamiento ilustrado; sin embargo, incluso empleando los conceptos y los discursos de éste, superaría los usos para los cuales dichos conceptos y discursos habrían sido diseñados toda vez que, además de reivindicar la igualdad política mujeres y hombres, también cuestionarían el esclavismo y el emergente modelo de hogar burgués, que adscribía a la mujer al ámbito privado y doméstico.

³⁴⁴ CONDORCET, Nicolás, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, Paris, 1970.

³⁴⁵ FAURÉ, Christine (dir.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres. Europa y América*, Akal, Madrid, 2010, pág. 203.

En *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft establecería una polémica con Jean Jacques Rousseau en torno a la subordinación “natural” y la exclusión política de las mujeres. Las objeciones de Wollstonecraft se centrarían, pues, en la igualdad entre mujeres y hombres; la lucha radical contra los prejuicios hacia las mujeres; la exigencia de una educación igualitaria para niñas y niños y el reclamo del derecho de ciudadanía para las mujeres.

De acuerdo con la visión “tradicional” de la relación entre los sexos, las mujeres pertenecían a la esfera privada, doméstica o natural, mientras que los hombres formarían parte de la esfera pública. Este argumento, la exclusión de las mujeres de la esfera pública, se constituiría en uno de los problemas en torno a los límites del individualismo liberal. Por tanto, Wollstonecraft criticaría también esa supuesta artificialidad del esquema femenino, débil e inferior al hombre, que expresa de la siguiente manera:

¿Para qué fuimos creadas? Podrían contestarnos que para permanecer inocentes, pero quieren decir en un estado de infancia. También podríamos no haber nacido, a menos que fuera necesaria nuestra creación para que el hombre adquiriera el noble privilegio de la razón, el poder de discernir el bien del mal, mientras nosotras yacemos en el polvo de donde se nos sacó para no levantarnos más.³⁴⁶

El discurso feminista tendría una considerable aceptación tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, mucho más que en Francia y el resto de la Europa continental; en ese sentido, la publicación de *El Sometimiento de la Mujer* (1869) de **John Stuart Mill**, basado en gran medida en las conversaciones mantenidas con su mujer **Harriet Taylor Mill**, atrajo la atención del público hacia la causa feminista británica, sobre todo en lo relativo al derecho de voto.

³⁴⁶ WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ediciones Istmo, Madrid, 2005, pág. 191.

Mill sitúa en el centro del debate feminista la consecución del derecho de voto para la mujer: la solución de la cuestión femenina pasaba por la eliminación de toda traba legislativa discriminatoria y excluyente. Una vez suprimidas estas restricciones, las mujeres superarían su "sometimiento" y alcanzarían su emancipación. Mill reconocería la desigualdad entre mujeres y hombres de la siguiente manera:

El principio regulador de las actuales relaciones entre los dos sexos –la subordinación legal del uno al otro- es intrínsecamente erróneo y ahora constituye uno de los obstáculos más importantes para el progreso humano; y debiera ser sustituido por un principio de perfecta igualdad que no admitiera poder ni privilegio para unos ni incapacidad para otros.³⁴⁷

La libertad individual facilitada por la desaparición de impedimentos legales permitiría el desarrollo de la personalidad de las mujeres y el pleno ejercicio de sus capacidades. En 1866, John Stuart Mill presentaría al Parlamento inglés una demanda a favor del voto femenino; su posterior rechazo provocaría que en 1867 naciera el primer grupo claramente sufragista británico: la National Society for Woman's Suffrage (Asociación Nacional para el Sufragio de la Mujer), liderada por Lydia Becker.

El libro de Mill tendría un enorme impacto; en el mismo año de su edición, aparecería en Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, Francia, Alemania, Austria, Suecia y Dinamarca y al siguiente año aparecería en Italia y Polonia, suscitando el interés y la reflexión de muchas mujeres entre las clases más cultas. Además, sería considerado un elemento clave de la expansión e internacionalización del movimiento sufragista, con lo que se reafirmarían las reivindicaciones del discurso feminista más allá de Europa.

³⁴⁷ MILL, John Stuart, *El sometimiento de las mujeres*, Editorial Edaf, Madrid, 2005, pág. 212.

A mediados del siglo XIX, en los Estados Unidos e Inglaterra empezarían a cobrar fuerza los planteamientos y reivindicaciones feministas. Uno de los hitos de este nuevo momento en la historia del movimiento feminista es la *Declaración de Séneca Falls* o *Declaración de sentimientos* (1848), en la que se resumían las conclusiones de la primera Convención sobre los Derechos de la Mujer celebrada en aquella localidad de Nueva York en Estados Unidos. El naciente movimiento feminista se centraría, inicialmente, en la exigencia del derecho al voto de las mujeres. En los Estados Unidos, sus principales líderes fueron **Susan B. Anthony**, **Lucy Stone** y **Elisabeth Cady Stanton** (una de las promotoras de la *Declaración de Séneca Falls*), quienes pertenecían desde 1890 a la National Union of Women's Suffrage Societies, (Asociación Nacional Americana por el Sufragio de la Mujer). No obstante, ellas no vieron el resultado de su esfuerzo, ya que el derecho de las mujeres a votar no sería reconocido en los Estados Unidos sino hasta 1920.

La *Declaración de Séneca Falls* (1848), a su vez inspirada en el texto de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1776), denunciaba las restricciones, sobre todo políticas, a las que estaban sometidas las mujeres: no poder votar, no ser postuladas a ser elegidas, no ocupar cargos públicos o no poder afiliarse a organizaciones o asistir a reuniones políticas. Un fragmento breve de la *Declaración de Séneca* denota su carácter crítico ante la situación de exclusión de las mujeres en relación con los hombres:

Que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro.

Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.

Que la mujer es igual al hombre - que así lo pretendió el Creador- y que por el bien de la raza humana exige que sea reconocida como tal.³⁴⁸

En esta primera fase histórica del discurso feminista, aquí denominada “proyecto feminista ilustrado liberal”, es preciso comprender, sobre todo, que los orígenes de las reivindicaciones feministas se encontrarían estrechamente vinculados a la tradición del pensamiento ilustrado. Por lo tanto, la paradoja del pensamiento feminista es, en esta primera fase, el también conocido “dilema de Wollstonecraft”, es decir, la evidente posición ambigua del emergente discurso feminista respecto a la igualdad y la diferencia.

La exigencia de la mujer al derecho de ciudadanía, bajo explícitas condiciones de igualdad con el hombre, parte paradójicamente de reconocer la diferenciación y la exclusión de la mujer respecto del hombre. Por lo que, una vez más, “la historia del feminismo es la historia de mujeres que sólo tienen paradojas para ofrecer[...] porque históricamente el feminismo occidental ha sido constituido por las prácticas discursivas de la política democrática, que han hecho equivalentes la individualidad y la masculinidad”.³⁴⁹

Con la emergencia del sufragismo se marcaría la transformación del feminismo, ya no sólo constituiría un discurso o una filosofía, sino un movimiento social, más o menos, organizado, de alcance internacional, que contribuiría, en buena medida, a ampliar el léxico de la lucha política y las demandas de carácter feminista.

³⁴⁸ *Declaración de Séneca Falls* (1848) [en línea], URL: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-hist-senecafalls-1848.html> [consulta: 17 de diciembre 2014].

³⁴⁹ SCOTT, Joan W., *op. cit.*, pág. 21.

2. El discurso y el movimiento feministas en el siglo XX: el debate sobre la condición femenina

El periodo de entreguerras o *Interbellum*, desde 1918 hasta 1939, resultaría negativo para el movimiento y el discurso feministas. Una suerte de silencio pareció enmudecer las voces del discurso feminista en ese periodo, no sería sino hasta la década de los años sesenta que las ideas feministas recobrarían vitalidad. La segunda mitad del siglo XX, en términos generales, ha significado, hasta este momento, el periodo más fecundo para el movimiento y el discurso feministas. En ese contexto, la identidad femenina sería analizada desde diferentes perspectivas filosóficas (incluso, algunas de estas llegarían a negar la existencia de dicha identidad). Sin embargo, pese a las grandes diferencias, se insistía en la necesidad de reivindicar una igualdad entre mujeres y hombres. Por esta razón, el reinaugurado pensamiento feminista en la década de los años sesenta puede denominarse “discurso feminista de la igualdad”.

A grandes rasgos, el punto de partida en el desarrollo del “discurso feminista de la igualdad” se encontraría vinculado a dos tradiciones: la francesa y la angloamericana, cuyas representantes más visibles son Simone de Beauvoir y Betty Friedan, respectivamente. Sin embargo, figuras como Luce Irigaray, Kate Miller o Judith Butler, a partir de sus reinterpretaciones y relecturas del pensamiento feminista, alentarían un acerado debate teórico al interior del movimiento y discurso feministas en el último tercio del siglo XX.

El Segundo Sexo (1949), ensayo de **Simone de Beauvoir** (1908-1986), considerado fundacional para el discurso feminista contemporáneo, constituye una obra que marcaría el inicio de un proceso de refutación a los principales argumentos, mismos que partían de una estructuración biológica o “naturalizante” de los sexos, para justificar las jerarquías de desigualación entre mujeres y

hombres.³⁵⁰ A partir de la superación de la lógica binaria (mujer-hombre) y, sobre todo, con la consecuente emergencia del concepto de género, se abriría no sólo la posibilidad para reflexionar, de nueva cuenta, en torno a la desigualdad a la que se encontraban constreñidas las mujeres en la sociedad de la posguerra, sino también para repensar –y esto sería lo novedoso– las diferencias entre los sexos en tanto que construcción cultural.

De acuerdo con Celia Amorós³⁵¹, la afirmación de Simone de Beauvoir, “No se nace mujer, llega una a serlo”, representa “la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica”.³⁵² Es decir, aquella idea de que las mujeres habían sido definidas a partir de la naturaleza, mientras que los varones, en cambio, habían sido definidos desde la cultura sería problematizada y sus valores puestos en cuestión.

Para De Beauvoir, de acuerdo con la filosofía existencialista, el sujeto no es una esencia fija (la esencia no precede a la existencia), sino que se caracteriza por ser permanentemente proyecto de ser, un ser abierto a la trascendencia. No hay, pues, previa al transcurrir de la existencia, esencia humana alguna. Por lo tanto, escamotear a un individuo las posibilidades de proyectar su vida según lo entienda por el hecho de pertenecer al "segundo sexo", al sexo femenino, es una injusticia, una restricción de su libertad.

En ese sentido, la concepción beauvoriana de una filosofía indisolublemente unida a la vida encontraría en la autobiografía una expresión original del quehacer filosófico, caracterizada por dar prioridad al relato sobre la teoría. Se trata de una filosofía encarnada en la existencia, un horizonte de

³⁵⁰ MISKOLCI, Richard, *op. cit.* pág. 177.

³⁵¹ Filósofa española. Catedrática y miembro del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Es una de las pensadoras feministas más importantes de la actualidad, representante del llamado "feminismo de la igualdad". Hasta 1993 dirigió el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

³⁵² AMORÓS, Celia, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, AMORÓS, Celia, (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, pág. 67.

comprensión que tiene como punto de partida la toma de conciencia de sí y que desemboca en una práctica política, esto es, en el espacio donde se desenvuelve la libertad.

En su obra, la reflexión filosófica de Simone de Beauvoir, desde una particular versión del existencialismo de Jean Paul Sartre, se centra en esclarecer las razones por las que las mujeres habrían sido excluidas del estatuto de sujeto; estatuto que se encontraba en la base, a la vez que formaba parte del mismo plano que los conceptos de ciudadanía e individualidad. Para Amorós, *El Segundo Sexo* puede asumirse como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada.³⁵³

La argumentación de Simone de Beauvoir parte de la reivindicación de la igualdad y su objetivo sería el de dismantelar la feminidad para abrir paso al reconocimiento de las mujeres como seres humanos. Según De Beauvoir, la diferencia femenina habría sido inventada por los hombres y aceptada por las mujeres y, en tanto que paradigma político, resultaría imposible una paridad de los sexos. Siguiendo la lógica beauvoiriana, hablar de un “discurso feminista de la diferencia” sería un contrasentido, porque la diferencia es comprendida como un artificio que impediría la liberación de las mujeres, al mismo tiempo que constituiría el lugar por excelencia donde se ha pretendido justificar la opresión y con ello quedarían imposibilitados los caminos de la trascendencia para la mitad de los seres humanos.

Para De Beauvoir, la mistificación de la diferencia imposibilitaría que las mujeres se asuman como existentes, las “hace no ser nada”, un misterio vacío, pura presencia inmanente. La mujer, el mito del “otro absoluto”, es una invención del hombre, un empobrecimiento de la experiencia humana: la mujer no existe. Las mujeres reales se debaten entre un conjunto de situaciones injustas,

³⁵³ AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.

denominadas “destino femenino” y su condición de individuos autónomos. De Beauvoir profundiza en este argumento de la siguiente manera:

Efectivamente, en nuestros días el hombre representa el positivo y el neutro, es decir, el macho y el ser humano, mientras que la mujer es sólo el negativo, la hembra. Cada vez que la mujer se conduce como un ser humano, se dice que se identifica con el varón. Sus actividades deportivas, políticas, intelectuales, el deseo que siente por otras mujeres, se interpreta como una ‘protesta viril’; no se quieren tener en cuenta los valores hacia los que ella se trasciende, lo que lleva evidentemente a considerar que ha elegido la opción inauténtica de una actitud subjetiva.³⁵⁴

La biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia, los mitos y la experiencia vivida, reflejarían que la mujer constituye una construcción histórico-cultural que ha hecho de las mujeres concretas seres humanos de menor rango que los varones. La mujer es la “Otra absoluta” respecto al hombre, no una semejante ni una compañera en relación de reciprocidad.³⁵⁵

Las objeciones de esta autora al psicoanálisis y al materialismo histórico han ejercido una fuerte influencia en los estudios sobre las mujeres. Por un lado, señala que la postura de Freud toma como punto de referencia el enmascaramiento de lo masculino en lo genéricamente humano, dejando de lado una reflexión auténtica sobre las mujeres. La supuesta “envidia del pene” no se refiere a que las niñas se sientan mutiladas en sus cuerpos al compararse con los niños, como sostiene Freud, sino a los privilegios sociales de los que se ven excluidas debido a su género. Además, el psicoanálisis se ancla en el pasado, cae en un determinismo que resta importancia a la libertad y al presente. Por otro lado, al referirse al materialismo histórico afirma que si bien es cierto que las estructuras económicas influyen en la opresión de las mujeres, la subordinación femenina es anterior al surgimiento de la propiedad privada y subsiste en el socialismo.

³⁵⁴ DE BEAUVOIR, Simone, *El Segundo Sexo*, Cátedra, Madrid, 2005,

³⁵⁵ AMORÓS, Celia, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, *op. cit.*, p. 69.

Al examinar la historia de las mujeres, Beauvoir se da cuenta que no han tenido historia debido a que se les han puesto todos los obstáculos para impedir su acceso a la trascendencia. La historia, las leyes y los valores, han sido escritas por los hombres. Las mujeres, mitad víctimas mitad cómplices, se han adherido al orden establecido, algunas encuentran privilegios en él, otras no tienen opción. Aquellas que logran sobresalir en la ciencia, las letras o los movimientos sociales, agotadas en la lucha por el reconocimiento de su humanidad, no alcanzan la genialidad si se les compara con los varones que merecen dicho adjetivo. Su concepción constructivista del sujeto, estrechamente vinculada con las categorías de "Otra" y de libertad/situación, habría de impulsar el desarrollo de los estudios de género en distintas direcciones.

Por su parte, en el contexto cultural angloamericano, *La mística de la feminidad* (1963), de **Betty Friedan** (1921-2006), obra clave del pensamiento feminista angloamericano, aparecería en una época en que la sociedad estadounidense recién asimilaba los cambios y las transformaciones sociales, luego de la posguerra. En ese sentido, la obra de Friedan, de orientación psicológica, intenta proporcionar una explicación del por qué las mujeres aceptaron, una vez excluidas del mercado laboral, ser madres y esposas en el contexto familiar. Ante el crecimiento de diversas patologías entre las mujeres, como la ansiedad, el alcoholismo, el suicidio o la neurosis, Friedan encontrará una explicación alternativa a la de la psicología y la psiquiatría dominantes. Al rechazar que dichas patologías eran inherentes a la "naturaleza" de las mujeres, Friedan identificaría que el "problema que no tiene nombre" radicaba en que las mujeres fueron empujadas a aceptar una identidad, la de esposa y madre, que no habían elegido y por ello no era el resultado de una elección libre, sino impuesta.

Asimismo, otra gran aportación que se le reconoce a Friedan es el relanzamiento del movimiento feminista centrándolo en la insatisfacción compartida por muchas mujeres, quienes en los países capitalistas más desarrollados, aún conformes con el "papel femenino" que la sociedad les impone

y pese a las facilidades que el propio desarrollo capitalista pone en sus manos para facilitarles la tarea de ser buenas esposas y mejores madres, al preguntarse "¿quién soy?", no encuentran respuesta alguna o una en la que todo está presente menos ellas: soy mi marido, soy mis hijos, soy mi casa, soy la esposa, entre otras.

Así, la propuesta de una "mística de la feminidad" parte de una idea clave que sirve a Friedan como punto de partida para un análisis exhaustivo de las mujeres de la clase media norteamericana, en la sociedad de posguerra de los años sesenta. Esta idea dominante y opresiva es en realidad una entelequia, un conjunto de ideas vagas y diversas que crean una imagen de la mujer prototípica, una mujer que se ajusta a un modelo preestablecido, que sigue un dictado que viene de fuera y que la hace vivir de acuerdo con lo que Friedan llama la mística de la feminidad:

De acuerdo con la mística de la feminidad, la mujer no tiene otra forma de crear y de soñar en el futuro. No puede considerarse a sí misma bajo ningún otro aspecto que no sea el de madre de sus hijos o esposa de su marido. Y los artículos documentales presentan reiterativamente a las nuevas amas de casa de la nueva generación que ha crecido bajo esta Mística, a las que ni siquiera se les plantea ese problema en su interior.³⁵⁶

Esta imagen ideal se fue forjando durante mucho tiempo pero se consolidó después de la guerra:

Los años de soledad, en que los maridos y los prometidos estaban lejos luchando o podían ser muertos por una bomba, hicieron a las mujeres especialmente vulnerables a la mística de la feminidad. Les hicieron creer que la tristeza de la soledad que la guerra había añadido a sus vidas era el precio inevitable que tendrían que pagar por una carrera, por cualquier actividad que las obligase a salir del hogar. La mística les planteaba claramente un dilema; amor, hogar, hijos, o bien cualquier otro objetivo o actividad. Ante este dilema, ¿es de extrañar que

³⁵⁶ FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009, pág. 78.

tantas mujeres norteamericanas escogieran el amor como único objetivo de sus vidas?³⁵⁷

Friedan establece que este relato consiste en una mentira, misma que se había perpetuado en el tiempo, un modelo que a fuerza de repetirse había sido interiorizado, asumido por la mujer americana como su única salida. Ser ama de casa en un barrio residencial de los suburbios, como lo era la propia Friedan, se convirtió en el sueño dorado de todas las jóvenes norteamericanas. Quince años después de la Segunda Guerra Mundial, esta mística de la perfección femenina se convirtió en el centro de la cultura contemporánea norteamericana. El sentimiento de una mujer a la que de repente la avasalla el vacío, que percibe con la conciencia atormentada la insuficiencia de su vida, la nula motivación de su razón de ser.

A partir de los años sesenta, se inaugura una nueva etapa del pensamiento feminista, en la cual el concepto de mujer, en tanto que “lo otro”, sería empleado para reconstruir propiamente una identidad femenina. Este emergente pensamiento feminista se denominará como “discurso feminista de la diferencia”. En el contexto social, el surgimiento del “discurso feminista de la diferencia” se encontraría estrechamente vinculado al Mayo francés.

El grupo “Psychanalyse et Politique”, que tiene origen a partir del movimiento del 68, criticaría al discurso “feminista de la igualdad” por considerar que simplemente intenta igualar a las mujeres con los hombres; con ello no se lograría salir del paradigma de la “dominación masculina”. La representante más conocida del “discurso feminista de la diferencia” es **Luce Irigaray** (1932), actualmente considerada una de las mayores exponentes del movimiento filosófico feminista francés contemporáneo. *Speculum. De l'autre femme* (1974) (Espéculo. De la otra mujer), publicado en Francia y reconocido como un libro fundacional del “discurso feminista de la diferencia”, es la tesis doctoral de esta psicoanalista y

³⁵⁷ *Ibid.*, pág. 208.

filósofa belga. El contenido de esta obra generó tal polémica que Irigaray fue expulsada de la Universidad de Vincennes.

En su primera parte, Irigaray critica las teorías sobre la sexualidad femenina de los psicoanalistas Sigmund Freud y Jacques Lacan, basadas en el 'falocentrismo'. Para ellos, la mujer no tiene una identidad propia sino que es un reflejo incompleto del hombre. Irigaray propone construir la feminidad a partir de una teoría basada en la diferencia sexual, con unos valores propios femeninos.

En la segunda parte del libro se revisa la tradición filosófica occidental, desde Platón hasta Marx. Irigaray se desmarcaría de la lucha por la igualdad y, a su vez, defendería la búsqueda de una "subjetividad femenina autónoma" ya que en la historia, la psicología y, sobre todo, el lenguaje, "lo femenino" se ha definido a partir de lo masculino, por lo cual resulta necesario un reconocimiento propio.

Por último, en concomitancia con el "discurso feminista de la diferencia", emergerá también otro discurso feminista de marcado carácter político, el "discurso feminista radical". El aspecto más importante de éste será el mostrar el carácter político de las relaciones que tienen lugar en el ámbito doméstico-familiar.

El libro más célebre del feminismo radical, ya un clásico indiscutible de la literatura feminista, es *Sexual Politics* (La política sexual) de la estadounidense **Kate Millett** (1934). La tesis central de este libro es que "lo personal es político". Dicho en otros términos, lo que Millett argumenta es que la subordinación de las mujeres no se sostiene sólo en su exclusión de las instituciones políticas y de los poderes fácticos o en la explotación económica que tiene lugar en el mercado laboral, sino que tiene raíces muy profundas y aparentemente invisibles que hacen muy difícil desmontar las estructuras de opresión de las mujeres. Estas hondas raíces se encuentran en la familia patriarcal, en las relaciones de pareja y en todas las tareas de cuidados y reproductivas que desarrollan las mujeres gratuitamente en el ámbito familiar.

Dicho en otros términos, la familia no es un espacio de afecto y cuidados, presidido por la simetría y la reciprocidad entre hombres y mujeres, sino una institución patriarcal en la que se asienta la división sexual del trabajo, se esconden las relaciones de poder entre hombres y mujeres detrás del amor y de los cuidados y, en muchos casos, se desarrolla la violencia y el abuso sexual masculino contra las mujeres. Y todas estas prácticas no son aspectos íntimos y privados de las parejas o de las familias, como se nos ha contado, sino relaciones políticas basadas en la explotación y la subordinación de las mujeres.

El “discurso feminista radical”, del último tercio del siglo XX, politizará aún más el ámbito doméstico-familiar al señalar la violencia de la que son objeto muchas mujeres y al desvelar la explotación económica que suponen los trabajos reproductivos que tienen lugar en el espacio privado-doméstico. Sin embargo, los análisis de Millett no acaban en el desarrollo de esta idea sino que reconceptualiza, para el feminismo, la categoría de “patriarcado”. A partir de los años setenta, este concepto ocupará el lugar central del marco interpretativo feminista y será muy útil para entender las causas y los mecanismos que reproducen la opresión de las mujeres. Además, con esta categoría se podrá entender que las sociedades están edificadas sobre estructuras políticas, económicas y culturales que consagran la sumisión de las mujeres respecto a los hombres.

Finalmente, las luchas civiles de la población negra en los Estados Unidos, colocaron la cuestión de la raza en un ámbito fuertemente político y los análisis de Millett pondrían de manifiesto que la raza, como el género, es una estructura de poder. En otros términos, el “discurso feminista radical” de los años setenta exploraría los mecanismos de “poder patriarcal” que oprimen a las mujeres, pero no sostendría que esa opresión es única, sino que se encuentra articulada con otras opresiones. En efecto, la clase, la raza y el colonialismo son categorías que

transitan por el “discurso feminista radical”, pero, sobre todo, por la obra de Kate Millett.

3. La Teoría *queer* y el debate en torno a la noción de género

En esta reproducción esquemática general de la evolución del pensamiento feminista, también resulta pertinente valorar la intervención de la “*Queer Theory*” al interior de la teoría y el discurso feministas en la última década del siglo XX. No resulta extraño que los estudios de género se encuentren vinculados a los de la teoría *queer*, pues ambos discuten las identidades (mujeres en un caso, gays y lesbianas en otro) y la “estabilidad” del género como categoría de análisis con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de identificación y de diferenciación en torno a la sexualidad.³⁵⁸

El origen de la teoría *queer* se encuentra en la idea de que el género es una construcción cultural y no un mero hecho natural. Si bien, el propio origen del discurso feminista se edifica sobre el descubrimiento de que el género es una construcción normativa, la teoría *queer*, en cambio, criticará esa idea de género fundamentada a partir de un binarismo sexual. Las prácticas *queer* –el adjetivo *queer* puede ser traducido como “raro”, “torcido”, “extraño”– aluden a aquellas prácticas que reflejan una subversión del sistema binario (feminidad-masculinidad) y, al mismo tiempo, una transgresión a la heterosexualidad institucionalizada.³⁵⁹ Un hombre afeminado, una mujer varonil o una mujer y hombre travestis representarían ejemplos en los que se traspasa la idea de género aceptada normativa y socialmente. En ese sentido, uno de los propósitos de la Teoría *queer* es el de rebatir “los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del

³⁵⁸ AUSLANDER, Leora, “Do Women's + Feminist + Men's + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?”, *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, núm. 3, vol. 9, Fall, Duke University Press, Durham, 1997, págs. 1-30.

³⁵⁹ MÉRIDA, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002.

género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad”.³⁶⁰

La aparición de la teoría *queer* tiene su origen en un complejo contexto social en Estados Unidos. En el plano teórico, las nuevas teorías sobre la sexualidad desarrolladas por Michel Foucault³⁶¹ y Jeffrey Weeks³⁶²; la aportación del concepto sistema sexo/género realizada por Gayle Rubin³⁶³; los estudios pioneros acerca del travestismo elaborados por Esther Newton³⁶⁴ y, en general, los debates sobre el carácter socialmente construido del género, así como, en el plano social, el surgimiento de los movimientos en favor de los derechos de las mujeres, de los homosexuales y, en particular, la lucha contra el SIDA, contribuirían significativamente al desarrollo de los estudios *queer*.³⁶⁵

Uno de los textos precursores de la teoría *queer* es *El género en disputa* (*Gender Trouble*) de **Judith Butler** (1990), filósofa post-estructuralista estadounidense; en el prefacio de 1990, Butler señalará que el género es una concepción imitativa y representativa, es decir, esencialmente es una identificación que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía. El género se definirá, de acuerdo con Butler, a partir de una idea performativa, esto es, “la repetición que imita constantemente la fantasía que constituyen las significaciones de manera encarnada”.³⁶⁶ Al igual que la perspectiva foucaultiana, la teoría *queer* entendería a la sexualidad como un dispositivo histórico del poder y, en consecuencia, como un conjunto heterogéneo de discursos y prácticas sociales.³⁶⁷ En ese sentido, la

³⁶⁰ BUTLER, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2007, pág. 8.

³⁶¹ FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, "La volonté de savoir", Gallimard, Paris, 1976.

³⁶² WEEKS, Jeffrey, *Sexualidad*, Paidós/UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 1998.

³⁶³ RUBIN, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of sex", REITER, Rayana (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Montly Review Press, New York, 1975.

³⁶⁴ NEWTON, Esther, *Mother camp: Female impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

³⁶⁵ BUTLER, Judith, *op. cit.* págs. 11-12.

³⁶⁶ *Ibid.*, pág. 52.

³⁶⁷ MISKOLCI, Richard, *op. cit.* pág. 177.

teoría queer desvelaría que “el orden social contemporáneo no difiere de un orden sexual estructurado en torno al dualismo hetero/homo, sólo que da prioridad a la heterosexualidad a través de un dispositivo que la naturaliza y, al mismo tiempo, la hace obligatoria”.³⁶⁸

Para Butler, la heterosexualidad forzosa se presenta como lo auténtico, lo verdadero, lo original. "Ser" lesbiana es una forma de imitación, un nulo esfuerzo por participar en la fantasmática plenitud de una heterosexualidad naturalizadora. El travestismo no es una imitación de un género auténtico, sino que es la misma estructura imitativa que asume cualquier género.

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos.³⁶⁹

Así, pues no hay género "masculino" propio del varón, ni uno "femenino" que pertenezca a las mujeres; el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos. Por esa razón, Butler pondrá especial atención en un colectivo social particular y peculiar: el de los gays, lesbianas, bisexuales y transexuales (los “raros”).

Butler argumenta que los gays y lesbianas cuestionan el pretendido carácter natural de la heterosexualidad y, además, la existencia misma de los transexuales pondría en cuestión la consideración del sexo como hecho natural. En ese sentido, su teoría es deconstructiva y desnormalizadora, pues intenta deconstruir las categorías de sexo, género y sexualidad a fin de que las otras formas anormativas de vivir la sexualidad alcancen un estatus de legitimidad social. Para Butler se puede erosionar la práctica social heterosexual

³⁶⁸ *Ibid.*, pág. 182.

³⁶⁹ *Ibid.*, pág. 54.

transgrediendo la heterosexualidad normativa. Así se alcanzaría uno de los objetivos de Butler: la subversión de las normas de género.

La noción de género ofrece también la posibilidad de desvelar el carácter de constructo cultural que tienen las diferencias sexuales. De acuerdo con los planteamientos de la Teoría *queer*, el género es una producción social y cultural históricamente especificada, más allá de la propia estructuración biológica de los sexos, de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales. Desde luego, es relevante el papel innegable y paradigmático que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad en las sociedades.

Con respecto al concepto de género, éste es (relativamente) un concepto nuevo, que además de su inherente ánimo crítico, contiene pretensiones políticas reivindicativas radicales. Con esto, no se trata sólo de situar el concepto de género en relación con la perspectiva interpretativa que lo tiene como matriz, esto es, con la teoría y el discurso feministas, sino la de enfatizar su carácter esencialmente político.

Para Griselda Gutiérrez³⁷⁰, es claro que el concepto de género podría considerarse expresión de una fuerza inventiva y creativa del discurso feminista, “contribución que no sólo pasa por las posibilidades heurísticas del concepto de género, sino también por todo lo que deriva de su potencial crítico y deconstructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos.”³⁷¹ Dicho carácter crítico responde a una estrategia teórica de una “semiotización de lo social”.³⁷² De acuerdo con Gutiérrez, esta semiotización de lo social debe entenderse como una

³⁷⁰ Filósofa mexicana. Profesora e investigadora en el campo de la filosofía política clásica y contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue coordinadora del área de investigación de Filosofía Política con Perspectiva de Género del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG).

³⁷¹ GUTIÉRREZ, Griselda, “El concepto de género: una perspectiva para pensar la política”, en *La ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 5, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios de Género, México, 1997. p. 59.

³⁷² *Ibid.*, pág. 59.

de las claves del horizonte epistemológico contemporáneo, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el “giro lingüístico” de estructuralistas, post-estructuralistas y filósofos del lenguaje, dando cuenta de una configuración interpretativa en la que han desempeñado un papel protagónico tanto la lingüística como la antropología, el psicoanálisis y la filosofía. Panorama heurístico que ha posibilitado el arribo a tesis, ya referenciales teóricamente, como la que “toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente”.³⁷³

De acuerdo con Martha Lamas, el concepto de género es la simbolización de la diferencia sexual; aquí lo propiamente simbólico consiste en la institución de códigos culturales que, mediante prescripciones fundamentales –como es el caso de las de género– reglamentan el conjunto de la existencia humana en sociedades y periodos históricos específicos³⁷⁴. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica sexual toma forma en un conglomerado de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo.

4. La idea de la justicia, el discurso feminista y los derechos humanos

El desarrollo del discurso feminista ha conllevado también a repensar la idea de justicia y, con ello, a una resignificación crítica de la idea establecida de justicia y de su tensión inherente y contradictoria con la ley y el derecho. Cuando se hace objeción a las prácticas discriminadoras en el ámbito laboral y/o profesional, a la reclusión en la esfera privada o el ámbito familiar, o cuando se protesta por cualquier tipo de violencia contra las mujeres, no es sólo porque se desee que las mujeres consigan la igualdad con respecto a los hombres, sino también que las

³⁷³ *Idem.*

³⁷⁴ LAMAS, Martha (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

mujeres sean tratadas con justicia, en este punto, cabe decir que la resistencia de las mujeres se realiza en función de una finalidad de reconocimiento, al modo de los derechos humanos. A partir de señalar un conjunto de libertades indispensables para las mujeres, los planteamientos y las posiciones feministas logran intervenir con fuerza en los debates sobre la teoría de la justicia. En ese sentido, las interpretaciones recientes al discurso feminista, tanto de Martha Nussbaum como de Seyla Benhabib, han intentado incorporar las ideas de justicia y en particular la de una ética de la justicia y de los derechos; esto resulta también un aspecto relevante para el discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Martha Nussbaum (1947)³⁷⁵, en su obra *Sex and Social Justice*, reinterpreta la teoría feminista a partir de dos aspectos. El primero, de acuerdo con Nussbaum, plantea que las problemáticas y los dilemas del pensamiento feminista pueden inscribirse en la tradición liberal. Por esta razón, los argumentos feministas de Nussbaum partirán de los postulados liberales; en un sentido descriptivo, su propuesta sería identificable como de “liberalismo feminista”. Nussbaum reconoce que el pensamiento feminista tiene mucho que aportar al sistema liberal, sobre todo, en cuanto a las necesidades básicas que tienen las mujeres dentro de la sociedad, pues es el liberalismo, en su opinión, el que mejores condiciones éticas y políticas tiene para promover una sociedad igualitaria. Nussbaum, sin embargo, realiza también una defensa del feminismo de corte radical, coincidiendo con los argumentos de Katharine Makinnon y de Andrea Dworkin, y, al mismo tiempo, promoviendo el liberalismo como una vía de solución a los problemas de desigualdad. Así pues, la argumentación de Nussbaum sigue en varios sentidos al texto de *Teoría de la justicia* de John Rawls. Sin embargo, ella considera insuficiente la tesis de la distribución de bienes básicos desarrollada por éste y

³⁷⁵ Filósofa estadounidense. Doctora en Derecho y Ética por la Universidad de Harvard. Actualmente es profesora en la Universidad de Chicago. Ha presidido el Comité para la Cooperación Internacional y el Comité para la Situación de la Mujer, ambos de la Asociación Americana de Filosofía y ha sido miembro del Consejo de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias.

propone reemplazarla por un modelo centrado en las capacidades básicas que cada persona debe desarrollar para funcionar plenamente en la sociedad.³⁷⁶

Un segundo aspecto, consiste en el pretendido carácter universalista del feminismo. Ella propone la defensa de un *feminismo internacionalista* relacionado directamente con un concepto de justicia global. Nussbaum considera no sólo que las mujeres en todo el mundo comparten experiencias de discriminación más o menos por las mismas razones y con consecuencias similares, sino que además todo ser humano tiene el deber moral de perseguir la justicia más allá de sus límites nacionales. En ese sentido, Nussbaum intenta romper con el carácter localista de la teoría del derecho feminista (*feminist jurisprudence*), impulsada principalmente en Estados Unidos pues, si bien existe un desarrollo de la teoría feminista en otros países, en particular europeos, buena parte de la literatura feminista se concentra en los problemas que afectan a las mujeres estadounidenses, como son: el acoso sexual, el *date rape* o la intersección entre discriminación racial y de género. Para Nussbaum, resulta necesario incorporar en la teoría del derecho feminista las diversas problemáticas de discriminación que sufren las mujeres en otras partes del mundo.

El carácter universalista de su visión frente a los problemas de discriminación de las mujeres no se basa en argumentos sobre una supuesta “naturaleza”, sino que, para ella, “las diferencias entre hombres y mujeres son básicamente sociales y no pueden ser tomadas en cuenta para la diferenciación de roles que ambos ocupan dentro de una sociedad.”³⁷⁷ Esta diferenciación ha sido construida por una sociedad que oprime a una parte de sus miembros en beneficio de la otra; sociedades en las que las mujeres no son tratadas como seres humanos sino como medios para que otros seres humanos, en este caso los del sexo masculino, alcancen sus fines propios.

³⁷⁶ NUSSBAUM, Martha, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999, pág.

34.

³⁷⁷ *Ibid.*, pág. 56.

Nussbaum comparte la misma idea de justicia de John Rawls, el cual considera a la justicia como equidad; sin embargo señala que Rawls se equivoca al utilizar el concepto de bienes sociales primarios, concepto que determina quiénes son los grupos más desprotegidos de la sociedad, es decir, los más pobres y marginados. De acuerdo con Rawls, los bienes básicos son aquellos que una persona racional desea con criterios racionales, independientemente de cualquier otro deseo, y a partir de ese carácter racional los clasifica en tres categorías: derechos y libertades, oportunidades y poderes, e ingresos y riquezas.³⁷⁸ En cambio, Nussbaum considera que no es aceptable una lista que se basa en bienes y no en capacidades. La utilidad de cada bien varía entre distintos individuos.

Por esta razón, para Nussbaum lo único justo es hacer una lista de las capacidades que toda sociedad debe tomar en cuenta al momento de determinar sus políticas. Estas capacidades son descritas de la siguiente manera:

La primera es la vida, es decir, que toda persona sea capaz de vivir una vida con una duración normal. La segunda es la salud corporal y la integridad, con lo cual se brindarán condiciones accesibles de salud, alimentación y vivienda. La tercera es la integridad corporal, o sea, la libertad de movimiento y la seguridad. La cuarta se refiere a los sentidos, la imaginación y el pensamiento, de los cuales se hará cargo la educación. La quinta se enfoca a las emociones, en el sentido de ser capaces de amar, de sufrir, de enojarse sin verse impedido por el miedo o la ansiedad. La sexta se enfoca a la razón práctica, ser aptos de concebir el bien y de hacer una reflexión crítica acerca de la propia vida. La séptima se especifica en cuanto a la afiliación o la interacción social, es decir, la capacidad de convivir con otros. La octava se enfoca al respeto y preservación de la vida de otras especies y de la naturaleza en general. La novena se enfoca al juego, a la capacidad de jugar y reír. La última se basa en el control sobre el propio ambiente, tanto en términos políticos como materiales, con lo cual se estará participando políticamente en

³⁷⁸ RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, 1971, pág. 92.

diversos asuntos de incumbencia de todos, y se garantizará el derecho a la propiedad y al trabajo.³⁷⁹

El listado elaborado por Nussbaum no es exhaustivo, sino que se trata de un mínimo de capacidades que le permitiría a todo individuo desarrollar la vida que libremente decida llevar. Con esto, Nussbaum brinda una propuesta que abarca a la persona en toda su integridad y hace una fuerte crítica a las sociedades actuales, porque ninguna de ellas le brinda a las mujeres dichas capacidades.

En un sentido opuesto a los planteamientos del “liberalismo feminista” desarrollados por Nussbaum, **Seyla Benhabib** (1950)³⁸⁰ realiza una reformulación del pensamiento feminista a partir de la teoría crítica. Su obra *Feminism as a Critique. Essays on the Politics on Gender in Late-Capitalist Societies* (traducida al español como *Teoría Feminista y Teoría crítica*)³⁸¹, entre otros textos, es un claro producto de dicho interés. El camino intelectual que emprende Benhabib se caracteriza por discutir los sucesivos retos a los que se enfrenta el universalismo que predica la teoría de la democracia deliberativa. Asimismo, Benhabib cuenta con capacidad de diálogo con otras corrientes de pensamiento, tales como el postmodernismo de matriz pos-estructuralista o del psicoanálisis, en ese espectro considera como interlocutores principales a Foucault, Derrida y Lyotard. Por otro lado, mantiene un intenso diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt. A partir de estas conversaciones, la teoría crítica de Benhabib experimenta una reinterpretación y una ampliación hacia temas, como el de género, cuestión que la teoría crítica clásica había ignorado.

³⁷⁹ NUSSBAUM, Martha, *op. cit.*, pág. 41.

³⁸⁰ Catedrática de Ciencia Política y Filosofía por la Universidad de Yale, es considerada una de las teóricas de la política y del feminismo más prestigiosas de la actualidad. Ha sido profesora en Harvard University, Princeton, Amsterdam, Cambridge, Berkeley y en la Universitat de València, a través de Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. S. Benhabib fue alumna de Herbert Marcuse y de Jürgen Habermas. Sus aportaciones –con señas de identidad inconfundibles– se basan en articular el universalismo con el particularismo.

³⁸¹ BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminism as a Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge, 1987 (Hay trad. al español, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1990).

Benhabib apuesta por la continuación del proyecto de la Modernidad, al modo de la teoría crítica. Sin embargo, es un legado que debe ser reconstruido y para ello es resulta necesario considerar las críticas que el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo ha formulado a dicho proyecto. La cuestión reside, según Benhabib, en establecer un diálogo que conduzca a una nueva articulación de la Modernidad sin que ello implique su desmantelamiento.³⁸² Para Benhabib, el universalismo todavía tiene mucho que decir en una época de fragmentaciones nacionales y culturales y de ataques a los derechos humanos desde posiciones relativistas. En su análisis acerca de las teorías morales universalistas, Benhabib incorpora las correcciones que desde la teoría feminista se han formulado a las mismas. En ese sentido, la pertinencia de dialogar con la teoría feminista viene dada también por su carácter no sólo explicativo, sino anticipativo y utópico.³⁸³ En esa crítica, Benhabib se pregunta si las categorías utilizadas por las éticas universalistas –como la habermasiana o la rawlsiana– son capaces de expresar los intereses y las necesidades de las mujeres y por tanto contribuir a su emancipación. Con ello, Benhabib realiza una apertura intelectual y política a los movimientos y al pensamiento multiculturalista pero también, al horizonte reflexivo de la teoría del reconocimiento y su fuerte implicación política y teórica en el discurso de los derechos humanos.

El camino a seguir en esa crítica es doble: por un lado, una crítica ontológica al concepto de sujeto sustentado por las éticas universalistas y, por otro, la crítica institucional a las bases sobre las que reposan dichas teorías: la distinción entre la esfera pública y la privada.

La crítica ontológica nos muestra *el subtexto de género* presente en el concepto de *self* (ser) de la teoría moral y política modernas. El pacto político y la intersubjetividad moral se construyen sobre lo que Benhabib denomina un “universalismo sustitucionalista”, en el sentido de que el universalismo que

³⁸² BENHABIB, Seyla, *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, pág. 239.

³⁸³ BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (eds.), *op. cit.* pág. 152.

defienden sería el consenso ideal de *selves* (seres) definidos mediante una impostación que identifica arbitrariamente las experiencias de grupo específico de sujetos, los varones, como el caso paradigmático de los humanos como tales.³⁸⁴ Pero, además, dicho universalismo no sólo es sustitucionalista, sino excluyente respecto de aquellos otros sujetos que no comparten las características requeridas para su inclusión en el ámbito público.

Así, los mismos presupuestos de la teoría moral y política contemporánea impiden la consideración e inclusión de la experiencia de las mujeres; la esfera pública se construye como lo opuesto a la naturaleza y, como tal, se define como la esfera donde tiene lugar la historicidad. Por el contrario, la esfera privada es estática e intemporal, relacionada con el cuidado y con la reproducción de la misma naturaleza. La esfera pública correspondería a una comunidad de derechos y legitimaciones y la esfera privada representaría una comunidad de necesidades y solidaridad. La crítica institucional precisamente pondría de manifiesto esa ceguera de la teoría moral y política contemporánea hacia las cuestiones de género ignorando las transformaciones acaecidas en la esfera privada y las repercusiones que ésta introduce en la esfera pública. De igual modo, Benhabib critica el que las normas que rigen la esfera privada no queden bajo el alcance de los derechos y de la justicia.

Finalmente, no obstante, la revisión selectiva y, por tanto, esquemática de la teoría y el discurso feministas que aquí se ha hecho, -perspectiva que esquivo la miríada de argumentaciones que componen en su complejidad el pensamiento feminista-, permite reconocer su potencial crítico y desarticulador de paradigmas teóricos. La relevancia de la teoría feminista se ha manifestado explícita, pero sobre todo implícitamente, en su crítica al proyecto y al discurso de los derechos humanos.

³⁸⁴ *Ibid.*, pág. 153.

En primer lugar, el pensamiento feminista ha conseguido insertar así la cuestión de la diferencia dentro del discurso y el lenguaje de pretensión universalista de los derechos humanos. A través de la tensión entre universalismo y diferencia, el pensamiento feminista constituye una línea de reflexión crítica que acentúa las paradojas, las incoherencias y las ambigüedades del discurso de los derechos humanos. En ese sentido, la lectura a contrapelo, que en este trabajo se ha esbozado, acerca del pretendido origen de los derechos humanos, desde sus declaraciones canónicas, pondría en evidencia las formas de diferenciación y exclusión que la doctrina canónica de los derechos humanos ha hecho y hace a las mujeres.

En segundo término, la reflexión feminista, así como posteriormente los estudios de género, han cuestionado los límites de “lo humano” impuestos por las normas y las leyes. En el siglo XVIII, lo “humano” se definía a partir de patrones sociales vistos como “naturales” y/o irrefutables ante la razón. En ese sentido, los términos que nos permiten ser reconocidos como seres humanos son articulados socialmente y, por tanto, resultan variables; en ocasiones, esos términos que confieren la cualidad de “humanos” a ciertos individuos, son también aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre “lo humano” y “lo menos humano”.³⁸⁵

También, y de igual manera, la teoría *queer* criticaría esa concepción particular de lo “humano” centrado en las leyes. Al centrarse en las condiciones de los gays, las lesbianas, las y los transexuales, las y los travestis y personas intersexuales, la teoría *queer* develaría la asociación de los derechos humanos a la “naturaleza” o a la “verdad”, más aún, contemporáneamente, en una idea de “lo humano” fijado a través de las leyes y el derecho. Por tanto, la propuesta de la teoría *queer* se centra en identificar “lo humano” como un efecto producido por las leyes, los dispositivos de poder y las acciones políticas.

³⁸⁵ BUTLER, Judith, *op. cit.* pág. 14.

Se ha destacado, del mismo modo, la crítica desde el feminismo hacia dos de los principales dispositivos teóricos del pensamiento liberal: el racionalismo y el humanismo. Esta crítica habría incidido también directamente en el *corpus* conceptual de las configuraciones clásicas dominantes del discurso de los derechos humanos. La hostilidad histórico-emblemática de las teóricas clásicas de los derechos humanos hacia el pensamiento feminista –la condena a la guillotina de la “girondina” Olympe de Gouges resulta ejemplar– resulta también visible. Sin embargo, la teoría feminista ha logrado encontrar respaldo teórico y conceptual fuerte (aunque tardío), mediante la problematización de la desigualdad, la discriminación y hasta la ausencia de referencias a las mujeres en las concepciones, los textos y las prácticas originarias del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

La noción de género es, sin duda, la aportación teórica más consistente de la teoría feminista. Incluso, desde su plataforma se han desarrollado las más perspicaces y críticas reflexiones de la teoría *queer*. La teoría feminista y sus derivaciones responden a una estrategia discursiva de semiotización o resignificación de lo social. En ese sentido, confluye con un horizonte teórico propio del momento contemporáneo, y, en particular, resulta posible su articulación con la dimensión de lo político instituyente de los derechos humanos, susceptible de resignificar la socialidad en el discurso y las prácticas de resistencia y emancipación orientadas por la lucha por el reconocimiento, comunes al feminismo y a los derechos humanos.

Por último, en lo que se refiere a la revolución cultural del movimiento feminista como una revolución permanente que se mantiene invicta, es preciso reconocer que eso no significa que sea una revolución que marche triunfal o de manera eximia. Esto es, las diversas reflexiones feministas parecen condenar a cada generación a vivir de nuevo los dilemas de sus predecesoras. El discurso feminista vuelve sobre sí, a sus cuestionamientos originales entre igualdad o diferencia. Cabría preguntarse, en este sentido, por qué ha sido tan difícil para las

mujeres, durante tanto tiempo, materializar las promesas de la Modernidad de libertad e igualdad universales.

CAPÍTULO OCHO. IMPERATIVO SOBRE UN CONCEPTO CRÍTICO DE VÍCTIMA

La significación de la memoria, en tanto forma específica de apropiación del pasado, se ha convertido en un aspecto decisivo, una especie de catalizador, para la eclosión de la noción de víctima en la época contemporánea. El siglo XX será recordado crucialmente por un suceso que no sólo sacudió a la humanidad sino que cambió su porvenir: la Segunda Guerra Mundial (secuencia articulada unitaria con la Primera Guerra Mundial).³⁸⁶ Bajo ese condicionamiento, se puede afirmar la existencia, al menos, de dos formas de olvido radicalmente opuestas; una forma es la ignorancia, la otra, la injusticia. La ignorancia alude a un olvido como desconocimiento del pasado. En cambio, la injusticia sugiere un olvido en el sentido de no dar importancia, ni significado alguno, al pasado. Históricamente, quizás, el olvido de las víctimas tenga su origen en la injusticia o en el hecho irrefutable de que la justicia es prácticamente siempre la instaurada por los vencedores.³⁸⁷

Este olvido mutaría sociológicamente en la invisibilidad de las víctimas. De cierta forma, esa no visibilidad social de las víctimas resulta también condicionada por determinaciones políticas. Se trata –de alguna manera– de forzar políticamente un pasado ausente –silenciado– en el presente. La política es de los vivos, los muertos ya no están. El pasado vencido, el que contiene desdicha y dolor, desaparece de la historia y, con ellos, sus testigos, esto es, sus víctimas. La historia en Occidente y la especificidad de la modernidad radicarían en “el convencimiento de que el progreso produce víctimas y que para progresar hay que dar la espalda al pasado”.³⁸⁸

³⁸⁶ HOBBSAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998.

³⁸⁷ ZOLO, Danilo, *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*, Trotta, Madrid, 2006, págs. 157-183.

³⁸⁸ REYES MATE, Manuel, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Anthropos, Barcelona, 2008, pág. 20.

El contrapunto, hasta hace relativamente poco inédito en la historia, lo constituye una nueva visibilidad de las víctimas. Esta visibilidad no refiere principalmente a una visibilidad sociológica o histórica en sentido positivista. Consiste, a contrapelo, en haber logrado que el sufrimiento de las víctimas deje de ser insignificante, se trata de una rearticulación necesaria que subvierte el confinamiento invisibilizante de las víctimas evitando su aislamiento simbólico, la privatización incomunicable de su dolor y la invisibilidad política. Se trata de una visibilidad de sentido y de interpretación de su existencia (su rescate como motivo hermenéutico). Esta novedad es, pues, un fenómeno epocal, un signo propio de nuestro tiempo.³⁸⁹

Es en este sentido que actualmente se ha conformado una centralidad de las víctimas que indudablemente trastoca la ética contemporánea y consecuentemente al discurso de los derechos humanos. Se ha valorado el principio ético, moralmente aceptable, de que para vivir el presente y aspirar a construir un futuro digno es necesario reconocer el significado de lo que las víctimas testimonian y sus consecuencias políticas. Sin embargo, este principio no puede ser formulado bajo ninguna simpleza positiva, al contrario, aparece como paradoja y reclama un trabajo deconstructivo, una labor de interpretación.

¿Es funcional (útil) la noción de víctima y su centralidad en el discurso de los derechos humanos para pretender una fundamentación ética de los mismos? Si la respuesta es positiva, entonces, resultará pertinente y perentorio proceder a la construcción de un concepto crítico de víctima, capaz de satisfacer suficientemente los requerimientos y desafíos de la situación contemporánea de los derechos humanos.

Por tanto, un discurso crítico de los derechos humanos, en tanto que un saber práctico alimentado de prácticas de resistencia, emancipación y regulación tiene que ser parte activa de esta nueva re-situación conceptual de la noción de

³⁸⁹ *Ibid.*, pág. 21.

víctima; asimismo, toda pretensión crítica contemporánea no puede desentenderse de los esfuerzos de des-construcción de los relatos tradicionales socio-estatales (Durkheim³⁹⁰ y Weber³⁹¹, centralmente) que han buscado, a toda costa, modalidades interpretativas y explicativas de integración y consuelo del sufrimiento, sin rescatar el potencial hermenéutico, teórico y práctico que un concepto adecuado y funcional de víctima puede ofrecer. No es una cuestión solamente teórica o metodológica, la militancia de los derechos humanos al lado de las víctimas y el compromiso de su teoría con el desentrañamiento crítico de lo que provoca el sufrimiento, esto es, la violencia y la vulneración de la dignidad de las personas, impone nuevas tareas a las agendas teórica y práctica del movimiento de los derechos humanos.

La validez y autenticidad del empeño crítico del discurso y la práctica de los derechos humanos ante el sufrimiento de las víctimas, sólo podrá ser reivindicado y sustentado si, a su vez, mantiene la consciencia atenta respecto de la fragilidad de las pretensiones de la teoría crítica, su condición *contrario sensu* de la realidad del *status quo* imperante; un modo de ser victimal, por así decirlo, que asume que sus intenciones crítico-negativas operan a partir de la condición de vulnerabilidad de los derechos humanos en la actualidad.

Por todo ello, al comienzo de este capítulo, la primera parte, se revisará la cuestión de la justicia transicional, partiendo de la valoración de que su preocupación por las víctimas es un avance significativo, si bien insuficiente, en materia de derechos humanos. Asimismo se analizarán sus tensiones internas en el plano teórico y práctico, especialmente el problema de la contraposición que suele darse entre la vocación universalista del derecho internacional y los ordenamientos y prácticas locales en la defensa de los derechos individuales (tema por demás habitual en temáticas de derechos humanos).

³⁹⁰ DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007.

³⁹¹ WEBER, Max, *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2012.

Enseguida, en una segunda parte de este capítulo, se analizará la pertinencia de una reflexión propiamente crítica del concepto de víctima, al considerar a ésta como *punto de partida metodológico*, plausible para una investigación del núcleo ético en torno a una teoría de los derechos humanos, y, también, como *mediación* necesaria entre el problema de la violencia y la dignidad vulnerada. El estudio de la víctima resulta un asunto crucial para el discurso social, filosófico y jurídico de los derechos humanos. No se trata de otra cosa que del análisis y la reinterpretación de la ecuación discursiva señera de los derechos humanos, el clásico nudo fundamental –históricamente siempre repensado– de la relación violencia-víctima-dignidad. La problemática generada por el tratamiento crítico de esos temas constituye actualmente –como lo ha sido desde su origen– la columna vertebral de los derechos humanos.

Finalmente, después, se realizará un breve rastreo etimológico que permita dejar asentados los contenidos de carácter sacrificial que perduran pese al desarrollo secularizante de los significados de víctima; asimismo, se efectuará una crítica al concepto dominante de víctima a partir de, al menos, dos de sus determinaciones hegemónicas: el juridicismo y la sacrificialidad; la revisión de estos aspectos va requerir de una consideración relativa a los obstáculos epistemológicos que están implicados en la construcción de una noción de víctima críticamente deconstruida, de ese modo se constituyen, a grandes rasgos, las premisas de un ensayo para pensar un concepto crítico de víctima actualizado en tanto empeño de fundamentación del discurso crítico de los derechos humanos.

Parte Primera. Justicia transicional

1. La justicia transicional y el redescubrimiento de las víctimas

Los cambios sociales y políticos del siglo XX, especialmente los procesos denominados de transición democrática, han colocado en primer plano a las víctimas de violaciones sistemáticas a sus derechos, planteado la necesidad de que las modificaciones del orden político-institucional prioricen la defensa de los derechos humanos y la atención a las víctimas. Sin embargo, este tipo de justicia, llamada transicional o de transición, de relativa nueva creación, no ha alcanzado todavía un consenso suficiente sobre su concepción, su práctica y, por tanto, en los hechos continúa funcionando de modo tradicional, bajo el imperio del paradigma juricista de vocación universal, propio del discurso dominante de los derechos humanos. Es por ello que en la justicia de transición no ha habido todavía un tratamiento crítico adecuado de las víctimas; pese a ser una modalidad de justicia que, por primera vez, resitúa a la víctima como condición de posibilidad de los procesos de transición.

El olvido de las víctimas en la historia del derecho, en su larga interacción con las sociedades occidentales, aparece como una constante ominosa. El hecho contiene una paradoja intransitable: (A) por un lado, el apartamiento de las víctimas ha resultado ser una de las condiciones formales para el desarrollo conceptual y la positivización efectiva del derecho. En un momento crucial de aliento civilizatorio, el derecho, en particular, el derecho penal, en aras de establecer un juicio “objetivo” y superar el paradigma de justicia pre-moderno del “ojo por ojo y diente por diente”, impuso como condición necesaria el apartamiento de las víctimas del proceso judicial; (B) aunque, por otro lado, ese apartamiento de la víctima ha conllevado, a lo largo de la historia (y con mayor énfasis en la época contemporánea), a una expulsión de la víctima del proceso de justicia. El juicio se resuelve objetivamente apelando a la costumbre (*Common Law*) o a los códigos escritos de delitos tipificados (derecho germánico/napoleónico) sin participación

posible de las víctimas; éstas son, pues, re-victimizadas por el procedimiento judicial, inhibiendo su intervención y debilitando radicalmente las posibilidades de una reparación del daño. Se puede decir que un imperativo de orden procedimental ha propiciado el soslayo que históricamente el derecho le ha infligido a las víctimas.

En la actualidad, las condiciones de exacerbación de la violencia estatal (guerras, represiones, incluido el sistema penal) y societal (guerras convencionales y civiles, conflictos armados de nuevo tipo, migraciones, hambrunas, efectos sociales catastróficos de los fenómenos naturales) han multiplicado exponencialmente la producción de víctimas³⁹², al punto de que tanto su análisis como su ubicación prioritaria en la práctica de defensa y promoción de los derechos humanos se han convertido en una exigencia ética de primer orden.

En este sentido, una aproximación al tema de la justicia transicional remite a la importancia de reconocer a las víctimas de violaciones sistemáticas o generalizadas a los derechos humanos, así como al plano más amplio de la promoción de iniciativas de paz, reconciliación y democracia. La mera descripción de lo que ha sido y pretende ser la justicia transicional permite observar la necesidad de ofrecer una mirada inter y multidisciplinaria, muchas veces ajena a los trabajos y modos tradicionales de pensar sobre estos temas, tal perspectiva le posibilita tener una apreciación más completa de los retos y las respuestas construidas en y a través de las experiencias casuísticas de la justicia de transición, así como de sus teorizaciones de empeño más generalizador. Este imperativo multidisciplinario reaparece con terquedad en todas las aproximaciones a temáticas vinculadas a la teoría de los derechos humanos.

Además, los aportes producidos por la teoría de la justicia transicional se entrecruzan unos con otros y abordan temáticas diferenciadas, no se diga en su instrumentación, donde es obligada, como ya se ha estudiado aquí, la intervención

³⁹² BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 2002.

de distintas disciplinas que contribuyen a construir enfoques más integrales de un tema complejo.

La justicia transicional, donde los procesos de reconciliación son decisivos, requiere como premisa funcional de la presencia de las víctimas. En ese sentido, es que importa aquí esa novedosa visibilidad y su correlativa posición funcional de las víctimas como centralidad de los procesos de justicia de transición. Es por ello, que se considera este tratamiento de las víctimas en las experiencias de justicia de transición como un antecedente indisputable para cualquier empeño de re-situar y re-conceptualizar a la víctima en el discurso y la práctica de los derechos humanos.

Es importante destacar que la justicia transicional encuentra su territorio teórico y práctico propio donde caben las transiciones de regímenes autoritarios a democráticos o los tránsitos de la beligerancia armada a la negociación y la paz, así como los distintos modos de operación instrumental de la justicia transicional; se trata, y esto resulta decisivo para los derechos humanos, de momentos típicos de la tensión moderna jurídica, política, social y ética entre los principios de regulación y emancipación social.³⁹³ Se trata de una de las tensiones más radicales inherentes a la historia humana en general, si bien de un modo más explícito y denodado en la modernidad capitalista, particularmente, desde finales del siglo XIX, todo el XX y lo que va del presente siglo.

Durante décadas, se ha asistido al predominio de las iniciativas e institucionalizaciones determinadas por el principio de regulación, garantes del *statu quo* político-social y del orden jurídico vigente, las que han llegado a hegemonizar al Estado de Derecho en cuanto a sus finalidades y funciones de estrategia de control social y estatal. En la medida en que la violencia legítima del

³⁹³ Para un desarrollo sistemático de la dialéctica entre el “principio emancipatorio” y el “principio regulatorio” del paradigma de la modernidad, Vid. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009, págs. 29-33. Para esa tensión en relación con los derechos humanos, Vid., también, págs. 509-512.

Estado moderno se ha situado preponderantemente en el ámbito del sistema penal y en tanto que se han extendido los tiempos en que las sociedades y sus respectivos Estados han vivido en un contexto social y político de experiencias negativas y expectativas escasas y limitantes, la problemática victimal se ha hecho inopinadamente visible.

La justicia transicional no es una forma especial de justicia, sino una justicia adaptada a sociedades que se transforman a sí mismas después de un periodo de violación generalizada de los derechos humanos.³⁹⁴ Este campo problemático surgió con sus delimitaciones específicas a finales de los años ochenta y principios de los noventa, principalmente en América Latina (con los ojos puestos equívocamente en la transición española de la dictadura de Francisco Franco a un modelo democrático de monarquía constitucional) y en Europa Oriental, en el marco de los procesos de transición a la democracia³⁹⁵ y, después, de los gobiernos dictatoriales de los regímenes socialistas hacia formas estatales liberal-democráticas, respectivamente.³⁹⁶ Conforme el campo se ampliaba y diversificaba, a menudo concomitantemente con las teorías de la transición a la democracia (Guillermo O'Donnell y Juan Linz, entre otros), el derecho internacional y los derechos humanos como uno de sus modos paradigmáticos, la justicia transicional se ha convertido en una herramienta que le ha brindado soporte y guía, con una fuerte imbricación en sus prácticas y teorizaciones.

En el plano latinoamericano se considera que, en el ámbito jurídico, sus bases se pueden encontrar en la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH-1988), en el caso Velásquez Rodríguez *versus* Honduras, en la que se determinaron las obligaciones fundamentales de los Estados en el ámbito

³⁹⁴ *Ensayos sobre la justicia transicional* [en línea], Centro Internacional para la Justicia Transicional, New York, URL: www.ictj.org. [consulta: 16 de febrero de 2013].

³⁹⁵ Una revisión panorámica de las experiencias latinoamericanas de justicia transicional *Vid.* DEL ÁLAMO PONS, Óscar, "Dictar la memoria. Justicia transicional en América Latina", *Revista Metapolítica*, núm. 68, vol. 14, enero-marzo, México, 2010, págs. 42-48.

³⁹⁶ ZOLO, Danilo, *op cit.*, págs. 157-183. La reconstrucción realizada por Zolo establece con claridad tanto los antecedentes como el paradigma que el orden jurídico internacional ha impuesto a la justicia transicional.

de los derechos humanos. Esas obligaciones, de acuerdo con la resolución³⁹⁷, son cuatro, a saber:

- Tomar medidas razonables para prevenir violaciones de derechos humanos.
- Llevar a cabo investigaciones serias cuando se cometen violaciones.
- Imponer las sanciones adecuadas a los responsables de las violaciones.
- Garantizar la reparación de las víctimas.

Esos principios han sido explícitamente afirmados por decisiones posteriores de la Corte y respaldados en las providencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos y en las decisiones de órganos de Naciones Unidas, como el Comité de Derechos Humanos. En 1998, la creación de la Corte Penal Internacional también resultó significativa, en virtud de que el *Estatuto de la Corte* consagra obligaciones estatales de importancia vital para la lucha contra la impunidad y el respeto de los derechos de las víctimas.

En términos generales, algunas de las herramientas destacadas que la justicia transicional utiliza en sus intervenciones prácticas y que resultan de valor para su implementación como un *corpus* político, jurídico y cultural son:³⁹⁸

- *Acciones penales*. Se trata de investigaciones judiciales de los responsables de violaciones de derechos humanos. A menudo los fiscales hacen hincapié en las investigaciones a los grandes perpetradores (“peces gordos”), sospechosos considerados responsables de crímenes masivos o sistemáticos, en virtud del carácter ejemplarizante y pedagógico que su juicio legal supone.
- *Comisiones de la verdad*. Tienen como fin primordial investigar e informar sobre los abusos cometidos durante periodos clave del pasado reciente.

³⁹⁷ Vid. Resolución completa de Corte Interamericana de Derechos Humanos en www.corteidh.or.cr

³⁹⁸ Si bien estas iniciativas son ampliamente entendidas como base de los esfuerzos de la justicia transicional, están lejos de representar una lista exhaustiva. Vid. *Ensayos sobre la justicia transicional* [en línea], *op. cit.*

Suele tratarse de órganos oficiales del Estado que formulan recomendaciones para remediar tales abusos y prevenir su repetición.

- *Programas de reparación.* Son iniciativas patrocinadas por el Estado que ayudan a la reparación material y moral de los daños causados por abusos del pasado. En general, consisten en una combinación de beneficios materiales y simbólicos para las víctimas, que pueden incluir desde compensaciones financieras hasta peticiones de perdón oficiales.
- *Justicia de género.* Incluye esfuerzos para combatir la impunidad de la violencia sexual y de género, y asegurar el acceso de las mujeres, en igualdad de condiciones, a los programas de reparación por violaciones a los derechos humanos.
- *Reforma institucional.* Busca transformar las fuerzas armadas, la policía, el poder judicial e instituciones estatales, con el fin de modificar instrumentos de represión y corrupción y convertirlas en herramientas íntegras de servicio público.
- *Iniciativas de conmemoración.* Entre ellas figuran los museos y los monumentos públicos que preservan la memoria de las víctimas y aumentan la conciencia moral sobre los abusos cometidos en el pasado, con el fin de construir un baluarte en contra de su repetición.³⁹⁹
- *Visibilización y re-posicionamiento funcional de las víctimas.* Para todas las herramientas intelectuales y prácticas anteriores, características de la justicia transicional, la presencia y valor operacional de la noción de víctima resulta indispensable y fundamental, amén de ofrecer elementos de legitimación ética de la nueva disciplina jurídica.

La justicia transicional se conformaría, entonces, por la serie y tipos de arreglos judiciales y extrajudiciales que facilitan y permiten intervenciones prácticas (a) en los procesos de transición de un régimen autoritario a una democracia o bien (b)

³⁹⁹ *Idem.*

cambios sustanciales de las condiciones políticas y las correlaciones de fuerza o (c) de una situación de guerra a una de paz.

Entre las finalidades políticas y éticas que, resultado de la retroalimentación entre las experiencias y la conceptualización inmediata de la justicia transicional, se pueden desglosar, destacan:

1. La justicia transicional busca aclarar la identidad y los destinos de las víctimas y los victimarios.
2. Busca, además, establecer los hechos relacionados con las violaciones de derechos humanos en situaciones de autoritarismo y/o conflicto armado.
3. Diseñar las formas en las que una sociedad abordará los crímenes perpetrados y las necesidades de reparación.

Para el porvenir inmediato y fructífero de la justicia transicional, sigue siendo pertinente y hasta necesario el esclarecimiento de sus especificidades y de su propia identidad como saber práctico y teóricamente multidisciplinario. No puede ser considerada, por ejemplo, como una parte subordinada de la justicia penal internacional o meros ejercicios de búsqueda de la verdad a partir de las experiencias de las Comisiones de Verdad.

En la medida en que aquí no se pretende un tratamiento exhaustivo de la justicia de la transición, sino su referencia como un mero antecedente para una reubicación del concepto de víctima que posibilite y facilite su re-conceptualización crítica, los señalamientos que siguen pretenden solamente esbozar el contorno de los temas y problemáticas que la justicia transicional debiera resolver para confirmar su identidad teórica y disciplinar.

Ante la cuestión axial de ¿qué es y qué no es la justicia transicional?, aquí se responde con una serie de interrogantes a dilucidar por la teoría de la justicia transicional, a partir del esquema conceptual presentado más arriba. Tal

constelación de preguntas decisivas pudieran ser: ¿quiénes son víctimas, quiénes victimarios?, ¿quién castiga y en qué medida?, ¿cómo se asignan las responsabilidades?, ¿cómo se establece la verdad sobre lo acontecido y cómo se abordará su esclarecimiento?, ¿cómo han respondido las distintas sociedades a estas preguntas?, ¿cuánto y cómo inciden los contextos nacionales y locales en las respuestas prácticas, institucionales y teóricas a estas preguntas?, ¿cuáles son las diferentes opciones de diseño institucional derivadas de las intervenciones de la justicia transicional?

La justicia transicional está lejos de haber alcanzado consensos relativos a esta serie de preguntas. Algunas opiniones y tendencias han hecho énfasis en castigar a los victimarios con plena severidad, otros —en cambio— han llamado la atención sobre la preeminencia de la naturaleza contextualizada de la justicia transicional de cara al derecho internacional, marcada por los temas a debate, el número y los intereses de los actores, la disponibilidad de recursos y el poder relativo —especialmente la capacidad de sabotaje u obstrucción— de los diferentes grupos en el momento de la transición.⁴⁰⁰ Por su parte, también están los que han hecho hincapié en la necesidad de abordar las necesidades de las víctimas como base necesaria de los procesos encaminados a establecer reconciliaciones inter-sociales. Están también aquellos que pretenden posicionar la temática del perdón como un concepto fiable para la teorización y la operación práctica de la justicia transicional e, incluso, como una opción política valedera y eficaz para la intervención efectiva de la sociedad civil y sus organizaciones en los procesos de transición o cambio.

Una cuestión crucial para el entendimiento adecuado de la justicia transicional y la impronta retroactiva que, casi siempre, determina su quehacer, radica en dilucidar en qué sentido puede afirmarse que es propiamente transicional. La respuesta apunta a que su carácter es transicional en virtud de su

⁴⁰⁰ ELSTER, John, "Coming to Terms with the Past. A Framework for the Study of Justice in the Transition to Democracy", *Archives Européennes de Sociologie*, núm.1, vol. 34, Cambridge, 1998, págs. 7-48.

vocación conectiva, esto es, que busca tender puentes, establecer conexiones entre regímenes políticos distintos, en el marco de las transiciones de regímenes autoritarios o autocráticos a otros democráticos, así como en el establecimiento de articulaciones entre momentos políticos diferentes; sea en sentido fuerte, paso de un conflicto armado a una situación de posconflicto pacificada, o bien, en un sentido débil, de modificación significativa de la situación política, como habría sido el caso en la alternancia mexicana del 2000 (la derrota del partido hegemónico y/o dominante –Partido Revolucionario Institucional (PRI)– luego de una prolongada permanencia en el poder).

La justicia transicional, amén de establecer visibilidad y centralidad a las víctimas, contiene además una fuerte carga emancipatoria política y filosófica, por eso es que no puede ser restringida a un plano cerradamente judicial regulatorio (mera justicia retributiva o aún restaurativa) para discernir y juzgar los crímenes del pasado y las violaciones de los derechos humanos cometidos durante un periodo determinado. La justicia transicional tiene también pretensiones fundacionales de nuevos órdenes políticos y judiciales, así como de cambios en el plano de la cultura (y no sólo de la cultura política) de las sociedades; no es un proyecto teórico y práctico constreñido a las realidades de las sociedades existentes y a los órdenes estatales y jurídicos vigentes, no se conforma con el *statu quo*, sino que se empeña en una expectativa comprometida con una sociedad más buena y un orden legal y político mejor.

Conviene, en consecuencia, profundizar más aunque sea de manera sucinta en ese corpus teórico, sus tensiones internas, en particular, la que contrapone el plano internacional, sus aspiraciones universales –propio de los derechos humanos-, con los órdenes jurídicos internos y su afirmación particularista y local, prelude necesario de cualquier intento de elaboración de una noción crítica de víctima.

2. Tensiones internas de la justicia transicional

La justicia transicional surgió con el propósito esencial de equilibrar las exigencias de justicia y paz en contextos de procesos transicionales, de la guerra a la paz o de la dictadura a la democracia, caracterizados por la necesidad de afrontar la violación masiva y sistemática de derechos humanos.⁴⁰¹

Sin embargo, este modelo alternativo de justicia enfrenta un dilema al tratar de encontrar un equilibrio entre, por un lado, los imperativos jurídicos internacionales para individualizar y castigar a los victimarios, así como las exigencias prácticas para proteger los derechos de las víctimas y, por otro lado, las necesidades de paz duradera y de reconciliación nacional propias de los procesos transicionales, que tienen como incentivos utópicos el perdón y el olvido de los actos cometidos. La exigencia canónica de verdad y justicia no siempre resulta fácilmente compatible o articulable con otros principios como la reconciliación y/o el de amnistía.

La justicia transicional no sólo es cuestionada por una serie de preguntas cruciales irresueltas acerca de los sujetos y/o agentes que tendrían que intervenir en el proceso para alcanzar la transición (proceso transicional), sino también por serios obstáculos prácticos para la realización efectiva del castigo a los responsables de crímenes de guerra y de lesa humanidad cometidos en la etapa previa a la transición.

Las restricciones en los procedimientos y los mecanismos de materialización de la justicia transicional pueden ser también analizadas como tensiones internas. Así, una de estas tensiones es la que se manifiesta, como ya se adelantaba, entre las determinaciones del ámbito local, la importancia del

⁴⁰¹ UPRIMNY, Rodrigo y SAFFON, María Paula, “Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades”, RETTBERG, Angelika (ed.), *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Universidad de los Andes editores, Bogotá, 2005.

contexto en el que se ha desarrollado o transcurre el conflicto, y el condicionamiento que el impulso de la globalización y la expansión del orden jurídico internacional imponen a los mecanismos concretos de la justicia transicional. Un momento específico de esa contraposición consistiría en los frecuentes obstáculos generados por el constreñimiento del orden jurídico nacional por parte de las determinaciones jurídicas de índole internacional. En el siguiente apartado se retomará y profundizará este planteamiento.

Asimismo, otra tensión interna de la justicia transicional, por demás significativa, se presenta entre la preeminencia de la regla de la mayoría, en tanto principio central de la democracia y el respeto, atención y tolerancia a las demandas de las minorías victimizadas. Aquí intervienen, por un lado, el empeño de extensión de la voluntad de los ciudadanos comprometida con la afirmación, consolidación y cualificación de la democracia representativa y, del otro lado, el reconocimiento, protección y reparación de las minorías victimizadas y excluidas. Se trata de dos propósitos concomitantes, si bien relativa y parcialmente contrapuestos. ¿Debe prevalecer la regla de la mayoría, con una creciente inclusión popular y con deseos de dejar atrás el pasado, frente a los asuntos relacionados con la reparación de las minorías victimizadas? Los defensores de las víctimas sostienen que las decisiones de justicia no debieran ser sometidas al voto mayoritario.

La decisión de no sancionar legalmente a los responsables de violaciones a los derechos humanos puede ser auténticamente democrática si es expresión de respeto a la voluntad mayoritaria; sólo que al hacerlo se corre el riesgo de soslayar las demandas de las minorías afectadas en el sentido de alcanzar la verdad y el resarcimiento justo de los daños. Efectivamente algunas experiencias de nuevos regímenes democráticos, por ejemplo, España luego del fin de la dictadura franquista y Argentina en una primera etapa posterior a la dictadura militar, han conseguido condiciones razonables de estabilidad al resolver la cuestión de la justicia retroactiva con muy altos índices de impunidad y falta de transparencia. Sin

duda un muy alto costo. Democracia formal y justicia transicional pueden resultar contrarias a sus finalidades iniciales.

De igual manera, persisten divergencias en cuanto a la definición de la víctima, sobre todo, cuando en determinados procesos de intervención de la justicia transicional, las víctimas transmutan en victimarios en virtud de las complejidades y vaivenes del conflicto. El caso de Colombia puede ser emblemático, pero no el único, dadas las dualidades en los roles de los sujetos involucrados: guerrilleros, paramilitares y miembros de las fuerzas del orden. Víctimas de violaciones de los derechos humanos en un momento dado y perpetradores de violaciones en otro.

Por último, se manifiesta también otra tensión derivada de la distinción entre justicia transicional y restaurativa. Esta última privilegia la reconciliación de las comunidades antes divididas y el restablecimiento de los lazos sociales por medio del reencuentro de víctimas y victimarios para una convivencia pacífica. No obstante, también se corre el riesgo de que al otorgar un énfasis exclusivo a la justicia restaurativa, a partir del perdón como principio de reconciliación, se diluyan las responsabilidades y, por ende, se fomente la impunidad.⁴⁰² En este sentido, se considera que los procesos de justicia transicional podrían ser complementados con un enfoque retributivo, sin que por ello se descuide el establecimiento y reconocimiento de las responsabilidades.

⁴⁰² MINOW, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston, 1998.

3. La fuerza del contexto *versus* las determinaciones del orden internacional

El paradigma de justicia transicional afirma que las cortes penales internacionales pueden garantizar de manera más eficaz las exigencias de justicia, de verdad y de reparación que las instancias judiciales nacionales. Desde esta perspectiva, las cortes internacionales son, técnicamente, mucho más competentes que las nacionales para individualizar y aplicar el derecho internacional, juzgar los crímenes desde un punto de vista imparcial y garantizar estándares judiciales uniformes. De igual manera, los procesos internacionales, al gozar de una visibilidad mediática mucho mayor, expresan con más eficacia la voluntad de la comunidad internacional para castigar a los sujetos culpables de graves crímenes internacionales y atribuyen con más claridad a las penas infligidas una función de reprobación pública de los condenados. A su vez, las cortes penales nacionales son poco proclives a perseguir crímenes que no presenten conexiones territoriales relevantes con el Estado al que pertenecen.

Alrededor de las instituciones judiciales supranacionales, desde los Tribunales de Núremberg y Tokio a la Corte Penal Internacional, se ha generado un optimismo en torno a su avance decisivo en el ámbito de la justicia penal internacional, sobre todo, el vinculado a los desarrollos “humanitarios” y judiciales en la última década del siglo XX. No obstante, de acuerdo con Danilo Zolo⁴⁰³, ante el “globalismo jurídico”⁴⁰⁴, esto es, la pretensión universalizante de las estructuras normativas y jurisdiccionales, la constitución institucional y normativa de la justicia penal internacional resultaría incierta y controvertida desde numerosos puntos de vista: entre otros, la autonomía e imparcialidad de las cortes, en particular de los fiscales generales; el respeto de los derechos de *habeas corpus* de los imputados

⁴⁰³ Filósofo y jurista italiano. Catedrático en la Facultad de Derecho de la Universidad de Florencia.

⁴⁰⁴ Aquí y en lo que sigue se retoma el argumento de Danilo Zolo en su crítica al “Modelo Núremberg”, establecido como paradigma modélico de la justicia (penal) internacional. ZOLO, Danilo, *op. cit.*, págs. 159-166.

y la calidad de las penas infligidas a los condenados, su finalidad y eficacia preventiva.

Existe una línea crítica muy significativa en la que varios autores han manifestado ampliamente sus divergencias y objeciones respecto de los fundamentos normativos y la eficacia de la jurisdicción penal internacional. Entre ellos, resalta, Hannah Arendt, quien considera extremadamente débiles las motivaciones adoptadas por los países vencedores para justificar los poderes jurisdiccionales que le atribuyeron al Tribunal de Núremberg.⁴⁰⁵

A su vez, Bert V. A. Rolinc señala que la finalidad del proceso de Núremberg no había sido la de hacer justicia, sino que dicho proceso había sido utilizado intencionalmente por los vencedores con fines propagandistas, así como para ocultar sus propios crímenes.⁴⁰⁶

Por su parte, Hedley Bull⁴⁰⁷ apunta el carácter selectivo y ejemplar de la justicia penal internacional. Estas características, desde su opinión, habían violado el principio de igualdad formal de las personas frente a la ley y habían atribuido a la jurisdicción de los tribunales internacionales una arcaica función sacrificial.⁴⁰⁸

Asimismo, Hans Kelsen, que se había declarado favorable a la institución de un tribunal penal internacional al concluir la Segunda Guerra Mundial, posteriormente fue uno de los críticos más severos del Tribunal de Núremberg. Después de la finalización del proceso, Kelsen sostuvo que el proceso y la sentencia de Núremberg no podían tener el valor de un antecedente judicial. Si los principios aplicados en la sentencia de Núremberg se convirtieran en un

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999.

⁴⁰⁶ ROLINC, Bert V. A., "The Nuremberg and the Tokyo Trials in Retrospect", BASSIOUNI, Cherif y NANDA, Ved. P. (eds.), *A Treatise on International Criminal Law*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, 1973. Citado por ZOLO, Danilo, *op. cit.*, pág. 160.

⁴⁰⁷ Filósofo político y teórico de las relaciones internacionales de origen australiano.

⁴⁰⁸ BULL, Hedley, *The Anarchical Society*, MacMillan, London, 1977. Citado por ZOLO, Danilo, *op. cit.*, pág.160.

precedente, al finalizar cada guerra los gobiernos de los Estados victoriosos podrían someter a proceso a los miembros de los gobiernos de los Estados vencidos, por haber cometido crímenes definidos como tales por los vencedores, unilateralmente y con fuerza retroactiva.

Según Kelsen, el castigo de los criminales de guerra habría tenido que ser un acto de justicia, no la continuación de las hostilidades a través de formas aparentemente judiciales pero, en realidad, inspiradas por deseos de venganza. También los Estados vencedores habrían tenido que aceptar que sus propios ciudadanos, considerados criminales de guerra, fueran procesados por una Corte internacional; y ésta habría tenido que ser una audiencia imparcial con una jurisdicción muy amplia, no una corte de ocupación militar con una competencia fuertemente selectiva.⁴⁰⁹ A su argumento crítico, Kelsen denunció la manifiesta violación del *principio nulla culpa sine indicio*, anulado tanto por la composición misma de las cortes y los procedimientos adoptados como por la presunción general de culpabilidad de los acusados que anticipaba y volvía puramente teatral el juicio penal.⁴¹⁰

Se trata de visibilizar, además de los temas de la autonomía de las cortes juzgadoras y de los derechos de los acusados, también la cuestión crucial de la calidad de la justicia practicada y de los fines de las penas. De ello resultará el perfil de una justicia de los vencedores que Danilo Zolo propone llamar “modelo Núremberg”. Este modelo se impuso en la experiencia posterior de la justicia penal internacional, en una dirección exactamente opuesta a la auspiciada por Kelsen, no sólo como antecedente, sino como un auténtico paradigma, desde Núremberg hasta Tokio, La Haya y Bagdad.

Una reconstrucción plausible del modelo Núremberg, lleva a considerar las preguntas sobre si es, efectivamente, un modelo a seguir o si, al contrario, es un

⁴⁰⁹ KELSEN, Hans, *La paz por medio del derecho*, Trotta, Madrid, 2008, pág. 122 y sigs.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pág. 123.

precedente negativo, es decir, reflejo de un auténtico síndrome, una especie de “pecado original de la justicia internacional” que impacta negativamente los desarrollos de la justicia transicional y se contrapone en su interior a la fuerza que los contextos sociopolíticos y culturales les impone.

En este sentido, los derechos humanos ¿deben ceder frente a las exigencias de una justicia de los vencedores (ausencia de imparcialidad de los jueces) que no puede detenerse en sutilezas —a pesar de que los vencedores mismos declaren que usaron la fuerza con fines humanitarios (victimarios y víctimas al mismo tiempo)—, porque se aplica en el contexto de estrategias de poder a escala universal (subordinación del derecho a los imperativos de la política)?

Tres aspectos pueden derivarse de las objeciones críticas respecto del modelo internacional que la globalización jurídica impulsa. El primer elemento se refiere a la autonomía e imparcialidad de la corte. Por lo general, lo que distingue a la actividad judicial de la política, y mucho más de sus criterios militares, radica en el intento de generar un espacio institucional distinto y neutral respecto del enfrentamiento directo de sujetos con intereses en conflicto. Es un intento de desmontar el conflicto y contener sus derivaciones agresivas, de modo que limite sus consecuencias destructivas. La segunda observación remite a la violación de los principios del *habeas corpus* y, más general, de los derechos subjetivos de los imputados. El tercer aspecto refiere al tipo de penas que disponen los tribunales y, en general, la filosofía de la pena que le subyace.

Conviene ahora, contraponer las argumentaciones que, desde la perspectiva de la justicia transicional, han desarrollado proposiciones que enfatizan la fuerza de los contextos particulares de cara a las pretensiones de universalidad del modelo de la justicia penal de carácter internacional (cosmopolitismo jurídico).

Es de subrayar, de inicio, que la justicia transicional ha ido construyendo de forma paulatina los caminos por los que funciona a partir de las maneras en que diferentes países han resuelto las tensiones entre sus necesidades de reconciliación y los imperativos de verdad y justicia; por ello, en el plano jurídico, importa mucho la atención al conjunto de las mediaciones y acomodos que se han ensayado entre las legislaciones domésticas y las opciones judiciales internacionales o los mecanismos e instituciones de internacionalización jurídica. En otros términos, se trata de un ámbito que ha ido tomando forma a partir del estudio de las experiencias derivadas de casos particulares en sus complejas interacciones con el orden jurídico internacional, sus determinaciones y el modelo paradigmático adoptado.

Esta interacción entre el contexto local y sus instituciones políticas, jurídicas y culturales, así como la densidad y fuerza de la sociedad civil de la que se trate en sus relaciones con las instituciones multinacionales y su aparato jurídico, ha sido y es sumamente complejo. Se trata de una de las tensiones que atraviesan el curso constitutivo de la justicia transicional. Aún sobre la base de un criterio de defensa de las víctimas, la nueva conciencia humanitaria, promulgada desde el centro hacia los países periféricos, no puede ocultarse el hecho de que la justicia es una construcción histórica y no un conjunto de valores y reglas que puedan surgir en vacíos políticos, históricos y culturales. Por ello, desde posiciones críticas,⁴¹¹ se hacen llamados a la consideración de las necesidades particulares de los países en situación de conflicto, donde a veces es difícil distinguir a víctimas de victimarios (el caso colombiano es sintomático); situaciones locales que exigen espacio de maniobra en la solución y negociación de sus propios y singulares conflictos, del mismo modo que alguna vez lo tuvieron que hacer aquellos países que hoy pretenden imponer un marco normativo hegemónico, limitado y —podría decirse— en algunos casos, opresivo.

⁴¹¹ Vid. OROZCO, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas: Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.

Las implicaciones para los procesos de reconciliación y de construcción de la paz –en el lenguaje de la UNESCO– de esta internacionalización de la justicia y de la consecuente ampliación de las competencias y capacidades de intervención de la comunidad internacional son numerosas y significativas.

Los gobiernos nacionales están atados por las limitaciones, deberes y derechos internacionalmente plasmados en la forma de tratados en lo que se refiere al diseño de sus políticas de construcción de paz. En otras palabras, la resolución de los conflictos armados o los procesos reconciliatorios no son –por el hecho de ser domésticos– de competencia exclusiva de los países afectados. Con o sin aceptación de los Estados nacionales, las normas que protegen a las víctimas de las violaciones de los derechos humanos tienen hoy guardianes internacionales dotados de un conjunto de herramientas prácticas –desde las sanciones económicas hasta la prisión para perpetradores individuales– para disuadir o castigar actuaciones consideradas inaceptables por la comunidad internacional.

Como complemento a esta posición categórica en favor del derecho internacional y sus principios, resulta que en la práctica el ajuste mutuo entre las normas internacionales y las normas y necesidades nacionales es todo menos que homogéneo. En varios casos, la jurisprudencia internacional y las necesidades de los países (soberanos) en conflicto se pueden complementar, acomodar, pero, frecuentemente, también se pueden ignorar.

¿Qué explicaría estos desencuentros, estas tensiones? Un primer elemento de respuesta consistiría en el hecho de que la justicia transicional se sitúa necesariamente en la intersección entre el derecho y la política. La variedad de arreglos institucionales refleja delicados equilibrios entre el deber normativo internacional, las agendas y la capacidad de negociación de las partes involucradas –en especial su capacidad de interpretar y apelar a las normas

vigentes, nacionales e internacionales—, así como las circunstancias específicas de los contextos nacionales e internacionales en los que se negocia.

Es evidente que la conciencia humanitaria reduce potencialmente el margen de maniobra para los países que buscan emerger de los conflictos, pues tiende a volver ilegítimos, si no es que inviables, ciertos arreglos que, en ausencia de la presión ejercida por los defensores de la conciencia humanitaria en sus parámetros internacionales, podrían dar fin a enfrentamientos específicos.

Conviene subrayar la naturaleza política de las transiciones o las mutaciones de situación nacional que inevitablemente hacen de la justicia algo político, por lo que no puede resolverse sólo en los marcos legales sino —también— antes, dentro y por fuera de esos ámbitos. Perspectivas más críticas insisten en que los marcos legales además de guías pueden convertirse en herramientas para el logro de objetivos políticos específicos, dando lugar a la amplia variedad de arreglos institucionales posibles. Pero también es cierto que esas herramientas pueden convertirse, a su vez, en objetivos políticos por sí mismos e incentivar la disputa entre las partes en conflicto o en negociación, como ocurre a menudo respecto de las instancias de mediación o las condiciones formales y materiales de la negociación y el diálogo.⁴¹²

Derivada de esta intersección entre derecho y política, así de como otras condicionantes como la historia local y sus antecedentes de resolución de conflictos, los mecanismos de la justicia transicional dependerán de las trayectorias institucionales nacionales históricamente establecidas y de la voluntad de las múltiples partes para acudir a —y regirse por— ellas.

Los diseños particulares de la justicia transicional, a su vez, reflejan y dependen de la naturaleza de los conflictos a los que buscan ofrecer solución, de

⁴¹² Vid. ARIAS, Alán y RODRÍGUEZ, José María, “Contribución a un diagnóstico del conflicto EZLN-Gobierno de México”, ARIAS, Alán (comp.), *Multiculturalismo y derechos indígenas. El caso mexicano*, CNDH., México, 2008, págs. 30-34

las condiciones específicas de la transición en cuestión y del escenario internacional en el que se desarrollan. Particularmente, en los países periféricos cuyo contexto está marcado por la pobreza, la desigualdad y las exclusiones históricas que siempre afectan las posibilidades de generar procesos de justicia transicional legítimos.

El contexto también incide en la efectividad y la legitimidad de los mecanismos de justicia transicional una vez que son sometidos a la prueba del posconflicto. La dependencia contextual de los fenómenos es un obstáculo insuperable para las generalizaciones teóricas. Lo más cerca que ha llegado una “ley” de la justicia transicional es que la intensidad de la demanda de retribución decrece tanto con el intervalo entre los crímenes y la transición como con el intervalo entre la transición y los procesos de justicia. Sin embargo, incluso aquí podemos encontrar ciertos mecanismos que la contrarrestan, capaces de conservar la memoria y el resentimiento por un tiempo sumamente prolongado.

Evidentemente, la tensión existente entre los condicionamientos locales y/o nacionales y las determinaciones de carácter internacional o global puede limitarse o encontrar –en ocasiones– arreglos convenientes, pero está lejos de poderse resolver. Se puede, sin embargo, ensayar una conclusión tentativa relativa al vínculo entre lo particular y universal. Al tiempo que se va conformando una normativa internacional avanzada y más o menos detallada, la justicia transicional no es susceptible de desarrollarse en vacíos políticos, sociales, económicos y culturales, sino que puede reflejar las capacidades y debilidades relativas de los diversos actores (combatientes y no combatientes, víctimas y victimarios por igual), su habilidad para negociar y generar apoyos, así como el peso de las instituciones y de experiencias históricas previas en el juego de encaminar posibles acuerdos y arreglos.

La ventana de oportunidad, esto es, aquel limitado periodo de tiempo durante el cual un conflicto atrae la atención y los recursos internacionales que

contribuyen a la superación de los problemas típicos de las negociaciones y a la instauración de los mecanismos políticos y legales encaminados a la construcción de paz, puede aplicarse –también– sin cortapisas a la justicia transicional, poniendo de relieve el peso que en las consideraciones estratégicas y en las decisiones tengan preeminencia los condicionamientos locales o las determinaciones globales.

Otro elemento que hay que resaltar es que en el cúmulo de experiencias internacionales recientes de intervención de la justicia transicional el contexto local y/o nacional ha sido decisivo; que sí importa y que cada país tiene que definir sus propias metas y caminos, no obstante la presencia de ciertas limitantes y oportunidades externas, así como de modelos que conviene, por lo menos, comprender y, si se considera conveniente, adoptar o emular. Lo importante no es cuán autónomos, cuán originales se pueda ser sino qué tan eficaces para encontrar soluciones para la superación de los conflictos y conducirlos por la senda de la reconciliación.

Hasta aquí la enunciación de una serie de ideas relativas a la justicia de transición y a su tensionada composición problemática. Tal reconstrucción indicativa nos ofrece soporte al argumento de que la justicia transicional constituye un antecedente indisputable en la perspectiva de la construcción de un concepto crítico de víctima, que como se ha venido señalando, conforma, a su vez, un elemento imperativo necesario de este empeño de contribución crítica al movimiento y al discurso de los derechos humanos.

Este largo rodeo preliminar al ensayo de construcción de una noción crítica y actualizada de la noción de víctima, relativo a la justicia de transición, se justifica no sólo por ser un antecedente teóricamente referencial para el concepto de víctima, sino –de modo relevante– por su carga histórica y empírica, propia de una condición contemporánea.

En suma, si bien actualmente los derechos humanos son punto de referencia y criterio imprescindible en las relaciones internacionales, justificación o excusa para intervenciones humanitarias militares, código de comportamiento gubernativo de los Estados que ostentan pretensiones democráticas y legales, horizonte de resistencia social a los abusos de poder y a la violencia, herramienta para la defensa de derechos y de luchas por el reconocimiento; los derechos humanos son -también y al mismo tiempo- armas de uso ideológico, pretexto para agresiones y expoliaciones en el escenario internacional, falaz propaganda legitimatoria de los Estados y de movimientos políticos y sociales. El discurso de los derechos humanos, como se ha señalado, es objeto de abuso y banalización, mecanismo de apropiación del sufrimiento de las víctimas de la violencia y la violación de derechos, utilizado perversa o indeseadamente para la desnaturalización de las instituciones públicas y las organizaciones de la sociedad que presuntamente los defienden y promueven.

Tal bipolaridad contradictoria describe la paradoja contemporánea de los derechos humanos, a la que ya nos hemos referido más arriba (capítulo 4). Por tanto, su entronización contemporánea resulta paradójica, amén de que no ha resuelto la carga histórica de los problemas conceptuales de su origen, la confrontación polémica de la pluralidad de sus fundamentaciones y la controversia de conceptualizaciones no resuelta. Su crisis es de índole genética tanto como estructural. De todo esto se desprende la necesidad de retomar los elementos de la teoría crítica para una reformulación del concepto de víctima. Se trata de contribuir a la construcción de una noción crítica del concepto de víctima, a fin de abrir brecha en dos caminos posibles: 1) la discusión crítico-reflexiva de la base ética del concepto de derechos humanos y 2) considerar a la víctima como mediación de la dignidad vulnerada por la vía de la violencia.

Parte Segunda. Hacia un concepto crítico de víctima

1. De la construcción de una noción crítica de víctima.

Asumir la pertinencia de una perspectiva crítica de la idea de víctima debiera propiciar la apertura del argumento a una doble dimensión epistemológica, tanto a una propiamente cognoscitiva, como a otra en términos de su función heurística.

a) La víctima es punto de partida metodológico, plausible para una investigación crítica del núcleo básico ético de una teoría de los derechos humanos, a partir del estudio de la violencia; b) la víctima es la mediación necesaria con la dignidad dañada o vulnerada que se implica en ella, toda vez que la aproximación o el asedio conceptual a la idea de dignidad humana sólo ocurre idóneamente por vía negativa, esto es, a través de las múltiples formas de daño y vulneración de la dignidad de las personas.

Ahora bien, la noción de víctima, en la evolución y cristalizaciones de sus significados, es una noción vaga, cargada de polivalencia semántica y de polisemia cultural, donde resalta de inmediato un significado sacrificial que históricamente ha resultado dominante. De entrada, ese significado dominante (sea consciente o no) estimula aproximaciones intuitivas y favorece los prejuicios en las consideraciones acerca de las víctimas. Esos acercamientos ingenuos se constituyen en fuentes principales de lo que puede denominarse obstáculos epistemológicos para un conocimiento pertinente de víctima en las condiciones contemporáneas.

Por otro lado, el modo de trabajo o procesamiento racional sobre el concepto de víctima ha tenido tradicionalmente la deriva dominante del derecho, de manera que la noción de víctima con mayor y mejor carga intelectual ha resultado ser predominante y unidimensionalmente jurídica. La parafernalia técnico-administrativa relativa al interés pragmático, propio del saber jurídico, ha

resultado ser velo y complemento de los significados de sacrificio y resignación inherentes a la idea de víctima; contenidos a final de cuentas arcaizantes y de corte teológico.

La crítica reflexiva y práctica respecto al concepto de víctima lleva a un replanteamiento respecto de ideas y prácticas asociadas con ella. Indefensión, sometimiento, debilidad, reconocimiento negativo y limitativo, restrictivo a su entendimiento como meras víctimas, al final, predominio de variadas formas de menosprecio para con ellas, mismas que redundan en un bajo de potencial de protesta, una restricción de sus alcances organizativos, convocatorias de solidaridad compasiva, manipulaciones políticas y facilidades al chantaje de las víctimas indirectas. En suma, la noción convencional de víctima se ha limitado al umbral de la queja víctimante y no ha alcanzado la proclama de la protesta. En consecuencia, no logra acceder a la conformación de un discurso teórico y práctico crítico y transformador de su condición yaciente, adolorida y subordinada.

Amén de todos esos elementos, que son intrínsecos, inmanentes, al concepto de víctima, hay que considerar también ciertos factores extrínsecos, trascendentes, que también lo determinan, tal es el caso del el exceso de violencia y su correlativo plus de sufrimiento socialmente producido en las sociedades globalizadas, así como la consecuencia perversa, en las circunstancias exacerbadas de las actuales condiciones de las sociedades de riesgo contemporáneas, de una multiplicación exacerbada y multidimensional de potenciales víctimas. Estos factores extrínsecos, configuran un entorno o contexto que potencia o estimula un exceso de sufrimiento social inasimilable, lo que induce perentoriamente la necesidad de procurar un concepto de víctima complejo, amplio, dinámico y funcional capaz de lidiar mejor (procesar adecuadamente) esa sobrecarga de violencia sobre la sociedad.

Poner a la víctima como una de las claves de una política consistente de defensa y promoción de los derechos humanos y, en consecuencia, convertirla en

un pivote de reflexión teórico-social conlleva también, aquí y ahora, la exigencia de una migración cultural de las perspectivas disciplinarias hacia una mirada más amplia que la generada por la especialización actual de las disciplinas del conocimiento humano y, en particular, de una reconsideración crítica de la perspectiva dominante del derecho. Se trata de migrar de una cultura teórica a otra, de un tránsito no sólo al interior de las diversas ramas de derecho y del empeño de una conjunción de sus diversas ópticas⁴¹³, sino de una traslación a la órbita mayor del universo de las ciencias sociales. Ello remite obligadamente al entendimiento de la pertinencia y plausibilidad del modo de estudio multidisciplinar-interdisciplinar de objetos prácticos multidimensionales tales como los derechos humanos y también –correlativamente- de las víctimas en tanto que constituyen su centralidad ética, teórica y práctica. Como se ha señalado tanto el derecho victimal y, también, las modalidades específicas y complejas, con altos contenidos políticos y filosóficos, de la justicia transicional, resultan ser no sólo antecedentes obligados, sino también herramientas de suma utilidad.

2. El sufrimiento y la noción de víctima

La *violencia*, en tanto que noción sociológica, es estudiada y analizada mediante el discurso de las ciencias sociales y la filosofía (una de sus variantes es la tipificación que hace el derecho de sus distintas modalidades en tanto que delitos). Por otra parte, la *dignidad*, concepto de carácter filosófico-teológico, sólo puede ser realistamente percibida por vía negativa. La dignidad humana intervenida críticamente por la Modernidad teórica realiza una metamorfosis conceptual, su mudanza de un concepto teológico en uno de índole secular, obligando de esa manera a que su elaboración se construya a partir de la experiencia concreta, negativa, de violaciones a la susodicha dignidad. Tanto la violencia como la

⁴¹³ Como bien ha indicado Zamora acerca de la pertinencia “pluridisciplinar” del derecho de las víctimas. Vid. ZAMORA, José, *Derecho victimal. La víctima en el nuevo sistema penal mexicano*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, México, 2009, págs. 17 y sigs.

dignidad humana (vulnerada) son perceptibles solamente a partir de la vida dañada en las víctimas, cuyo registro habrá de radicar en las narrativas del sufrimiento.

Así, la meditación acerca del sufrimiento resulta inexcusable, en tanto que aparece como la vía material que comunica tanto con la noción de víctimas así como con el concepto de dignidad.⁴¹⁴ Tradicionalmente, el abordaje del sufrimiento ha sido asumido por las teodiceas, orgánicamente vinculadas a las sistematizaciones de las creencias religiosas.

La finalidad central de las teodiceas ha radicado en convertir el dolor personal en algo compartido colectivamente. El desafío para las religiones y las teodiceas ha consistido, paradójicamente, no en cómo evitar el sufrimiento sino en cómo sufrir de la mejor manera. De igual modo, las teodiceas se han estatuido como teorías ético-regulativas dentro de las sociedades al haber elaborado explicaciones y justificaciones respecto de la injusta distribución del sufrimiento.

Han sido la antropología social y la sociología las disciplinas que han buscado otorgarle sentido al sufrimiento; dada la función que las víctimas juegan para el discurso actual de los derechos humanos, el estudio del sufrimiento le resulta insoslayable.⁴¹⁵ Como sabemos, el sufrimiento se ha constituido como uno

⁴¹⁴ No plantearémos aquí, más que referencialmente, los problemas implicados en la validez y/o veracidad de los testimonios de las víctimas. Para ello, son indisputables los textos de Primo Levi (los comentarios de Agamben) y toda la literatura relativa a los testimonios de los sobrevivientes del exterminio. La noción paradigmática de la víctima contemporánea, la del Holocausto, ha sido profusamente estudiada. El discurso de los derechos humanos (su reformulación y refundamentación moderna, luego de la Segunda Guerra Mundial, 1948) con su reivindicación por vía negativa de la dignidad en la vida dañada de las víctimas, está vinculada a esa reflexión crítica (si bien en una versión interpretativa más benévola, la *Soah*). Vid. LEVI, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnick Editores, Barcelona, 2001 y AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007. También, COHEN, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Editorial Fineo, México, 2006.

⁴¹⁵ Es clásico el estudio de Max Weber al respecto; en el contexto de la racionalización y sistematización de las creencias religiosas condicionan la explicación de la injusta distribución del sufrimiento en el mundo y determinan, en consecuencia, el conjunto de los comportamientos prácticos; el sufrimiento como necesario para una teleología de la vida social. WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I, Taurus, Barcelona, 1998. Vid. También, WEBER, Max, *Sociología de las religiones. La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de

de los arquetipos existenciales del siglo XX y parece prolongar su determinación en lo que va del XXI. Por ello, otorgar sentido al sufrimiento, saber de su finalidad, sigue siendo un reto de primer orden para una teoría crítica de los derechos humanos.

El siglo XX marca el fin de las teorías tradicionales respecto del sufrimiento humano, que de modo genérico se habían conformado como relatos con un modelo basado en la teodicea. Una de las cuestiones del debate contemporáneo, que una reflexión crítica de los derechos humanos no puede soslayar, es la de preguntar si la teoría social y filosófica del siglo XXI será capaz de encontrar un significado al sufrimiento humano socialmente generado en otras formas discursivas diferentes a los modos de la teodicea.

La visión contemporánea reubica la reflexión sobre el sufrimiento, la sitúa en el plano de la vida cotidiana y ya no como una interpretación metafísica de la voluntad en la comprensión de la naturaleza del sufrimiento (Schopenhauer). Al hacerlo, se muestra cómo es que las instituciones sociales están implicadas tanto en la producción del sufrimiento, como en la creación de una comunidad moral apta para procesarlo.⁴¹⁶ El sufrimiento puede entenderse, entonces, como una amenaza vital a un modelo social.

El significado y comprensión de la naturaleza del sufrimiento puede observarse si se articula en un doble plano; por un lado, el sufrimiento entendido a partir de experiencias producidas y distribuidas de forma activa por el propio orden social; el dolor infligido a los individuos es procesado como función pedagógica en nombre de los proyectos de la sociedad (Durkheim) y, en un segundo plano, la capacidad de moldear a los individuos como miembros de una comunidad moral capaz de lidiar con el sufrimiento (Weber).

Francisco Gil Villegas, FCE., México, 2003. A su vez, Durkheim lo había asumido como una pedagogía, aprender a sufrir el dolor como precio para la pertenencia grupal. *Vid.* DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007.

⁴¹⁶ DAS, Veena, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, pág. 439.

Sin embargo, ante los planteamientos relativos al potencial de sufrimiento para la creación de individuos y comunidades morales, la reflexión crítica ha procedido a la desestructuración de cualquier cosmología en la cual se postule que el sufrimiento pueda tener sentido. Asistimos en la época contemporánea, de forma más expresa que en cualquier otra etapa de la humanidad, a experiencias de sufrimiento dotadas de modos nuevos e impredecibles; otorgar y reivindicar un sentido al sufrimiento significaría normalizar lo que jamás podrá ser normalizado, tanto en registro individual como social. Hoy se reconoce la obligación de resistir el sufrimiento de las víctimas, las presentes y las del pasado. El discurso contemporáneo de los derechos humanos, en tanto que saber práctico alimentado de prácticas de resistencia y emancipación, tiene que ser parte activa en esta deconstrucción de los relatos de integración y consuelo (basados en creencias religiosas) del sufrimiento. Su militancia al lado de las víctimas y el compromiso de su teoría con el desentrañamiento crítico de lo que provoca el sufrimiento, la violencia y la vulneración de la dignidad de las personas, impone nuevas tareas a la agenda de los derechos humanos.

El final de las teodiceas ha revelado el carácter injustificable del sufrimiento en cualquier otra persona. Se puede contrastar lo que señala Veena Das, “hablar de la esperanza de salvación a quienes han sufrido dolores tan intensos, o desentenderse del sufrimiento del otro con explicaciones para legitimar un mundo herido, sería un acto de mala fe”.⁴¹⁷

En el presente, con la expansión masiva del número de víctimas, la multiplicación extrema de modalidades de victimización y la sofisticación indecible de la crueldad y las oportunidades para infligir dolor, violencia e indignidades y humillaciones a las personas, se ha convertido en irreductible la no aceptación del sufrimiento innecesario, así como la negativa para aceptar cualquier intento de otorgar sentido a ese sufrir.

⁴¹⁷ *Ibid.*, pág. 441.

Asistimos al inicio de un tránsito de una teodicea en sentido estricto a nuevas formas de lo que podría denominarse, si bien defectuosamente, una teodicea secular. El sufrimiento y la carga moral que implica, han sido conceptualizados y administrados racionalmente por el Estado. Con ello, la administración del dolor ha querido guardar las señales de la legitimidad de la sociedad, pero también ha mostrado su ilegitimidad. “El sufrimiento de las víctimas ha sido apropiado para legitimar a quienes controlan el espacio público de pronunciamientos éticos, que a menudo, pero no exclusivamente, son las instituciones del Estado”.⁴¹⁸

La apropiación judicial y burocrática del sufrimiento dimensiona la justificación del Estado para perpetuar el sufrimiento en lugar de encontrar los medios para aliviarlo; las teodiceas y los relatos del Estado articulan el sufrimiento de las víctimas y buscan emplazarlo a una nueva dimensión.

Frente a los terrores de aquellos que han sido sometidos a una violencia brutal y a la incertidumbre de vivir en un mundo de guerras, de desapariciones y torturas, el discurso de los derechos humanos puede (y tiene) que abrirse y desdogmatizarse, a fin de servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor se exprese en él. Ante el permanente y abismal sufrimiento generado por varios Estados, se constata como es que los factores políticos y económicos configuran la distribución de ese sufrimiento en el mundo contemporáneo; los derechos humanos pueden contribuir con su discurso a la conformación de ideas movilizadoras para la acción social y la solidaridad con la víctimas.

Empero, estas insinuaciones de la pertinencia de los derechos humanos para intervenir teórica y prácticamente en la cuestión del sufrimiento, su génesis y su distribución, no pueden asumirse con ingenuo optimismo y sin autocrítica. La validez y autenticidad del empeño crítico del discurso de los derechos humanos ante el sufrimiento de las víctimas, sólo podrá ser reivindicado y sustentado si

⁴¹⁸ *Ibid.*, pág. 442.

mantiene la consciencia alertada respecto del reconocimiento de la fragilidad de las pretensiones de su propio discurso (aún de sus empeños críticos), así como de la condición malamente existente de los derechos humanos en la actualidad. No soslayar la situación paradójica de los derechos humanos, la tensión entre su fuerza moral y jurídica referencial para la convivencia enfrentada a la creciente manipulación política, el descrédito y vulgarización de su discurso y lenguaje.

3. Violencia, víctima y derechos humanos

El discurso y la filosofía de los derechos humanos, al proponerse como objeto de reflexión a la violencia, de modo inmediato, está impelido a emplazar como correlato (dialéctico) la cuestión de las víctimas. Esta determinación política ha de encontrar, por un lado, sustento ético en la noción de dignidad vulnerada de la víctima y, por otro lado, ubicar el territorio de su fundamentación teórica, puesto que la noción de víctima opera como punto de partida metodológico y como mediación respecto de la violencia; toda vez que el sufrimiento resulta ser la vía de acceso a la noción de víctima.

Por ello, la aproximación a la cuestión de la violencia desde el discurso de los derechos humanos consiste en situar en el ámbito de la víctima al conjunto de las violencias posibles y, de ese modo, estar en posibilidad de elaborar una descripción de las formas típico ideales de violencia. Por otra parte, el debate contemporáneo de los derechos humanos, su renovación crítica y su proyecto de relegitimación, replantea la posición el derecho en el estudio de los mismos; éste, si bien sigue siendo primordial en la conformación de los derechos humanos, deja de ser hegemónico para su discurso, pasa a ocupar un lugar ciertamente de privilegio, en algunos aspectos todavía dominante, aunque ya complementario con el conjunto de las ciencias sociales. Esto es notorio en lo que respecta a la noción de víctima.

El derecho, principalmente el derecho penal⁴¹⁹, cabe de nuevo mencionar, postula como condición de posibilidad de una justicia legal, el apartamiento de las víctimas del delito (de violencia) para el logro de un proceso judicial objetivo. Efectivamente, ese condicionamiento jugó un papel que coadyuvó civilizatoriamente a *superar la retaliación* como modalidad elemental y defectuosa de justicia, sobre todo, por sus efectos generadores de nuevos ciclos de violencia, todo en el seno de un territorio de justicia proto-civilizada. Sin embargo, históricamente se ha producido un efecto indeseado, que ha excluido a las víctimas de los procesos de justicia; el derecho penal se ha focalizado reduccionistamente en la calificación del delito y la correspondencia adecuada del mismo con la pena.

En el ámbito del derecho se ha hecho perentorio un replanteamiento que resitúe a las víctimas adecuadamente, de modo que evite su exclusión del proceso legal y posibilite su participación en la orientación del sentido de la justicia. Ahora existe un impulso compensatorio para asumir a las víctimas como sujetos de derecho y no solamente al inculpado. Habría que hacer justicia a la ciencia jurídica y establecer que desarrollos posteriores y recientes del derecho, como la justicia retributiva y su concepto clave de reparación del daño, así como las aportaciones de la justicia de la transición (que hemos señalado más arriba), han contribuido a este resituar a la víctima como uno de los puntos axiales a los que debe atender el derecho contemporáneo.

No obstante, la perspectiva jurídica no puede construir ese emplazamiento por sí sola, en virtud de su propio y viciado defecto de construcción, sino con una mirada más amplia y abierta, multi o trans-disciplinar, que incorpore en el entendimiento de la víctima a la literatura, la filosofía y al conjunto de las ciencias sociales, enfáticamente, la psicología y la antropología social.

⁴¹⁹ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno editores, México, 1976, págs. 216-218.

Es el críticamente renovado discurso de los derechos humanos, quien tiene la exigencia de ubicar a la noción de víctima y a las víctimas de las diferenciadas violencias en el corazón de la teoría y la práctica de los derechos humanos. Esto constituye uno de los momentos estratégicos de su necesaria re-legitimación. De lo que se trata aquí, más que una analítica de la noción de víctima, es de enfatizar su carácter teórico y sus potencialidades heurísticas, como ya se ha señalado. La víctima como un concepto llave, clave decisiva para el desarrollo crítico del discurso de los derechos humanos.

Las reflexiones sobre la violencia y sus diversas modalidades, sus impactos en la noción de víctima, sólo pueden reconstruirse en una perspectiva de resistencia y emancipación en la plataforma-basamento del discurso de los derechos humanos. El argumento de las reflexiones que siguen retoma en su composición el debate que acerca del tema de la violencia han desarrollado recientemente Slavoj Žižek y Étienne Balibar; su inserción en la discusión de los derechos humanos resulta productiva, al generar una tipología de modalidades de violencia que multiplican las vías de acceso para su comprensión y la de sus relaciones e implicaciones para con las víctimas.

Aproximarse a la violencia resulta, paradójicamente, en una acción emprendida en tratar de eliminarla, negarla o aún más de civilizarla. La cuestión es que la realización de un diagnóstico de la violencia habitualmente se hace a la luz de imperativos civilizatorios.⁴²⁰ Se presenta, entonces, una ambivalencia en la compleja relación entre el deseo de eliminar la violencia de cara a la manifestación violenta específica, tal tensión es propuesta como un anhelo, como una persecución que conviene saber y ponderar como utópica, si bien, necesaria. Esta tensión ambivalente es la que impide mantener un discurso simple sobre los problemas de la violencia; en tanto que toda posición que se toma contra la

⁴²⁰ BALIBAR, Étienne, "Violencia: idealidad y crueldad", *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 19, Universidad de los Lagos, Santiago, 2008, págs. 2-3.

violencia, cualquier acción emprendida para eliminarla, deberá hacer frente a sus propios efectos retroactivos.⁴²¹

Balibar refiere como “violencia de fundación” aquella en la que el poder del Estado sustrae de la sociedad la violencia y los medios de la violencia, tomándolos para sí mismo, dado su carácter absoluto o de monopolio -ideal- de la violencia legítima (en la clásica formulación de Weber). Sin embargo, existe un poderoso interés en que la violencia quede fuera de lo pensable para la sociedad, pues esa violencia fundacional y legítima, sirve de matriz en la determinación de lo que se considera como lo “normal” de las relaciones sociales de dominio.⁴²²

Por ello es que resultará evidente, que el derecho y la justicia, en tanto que expresiones paradigmáticas, tanto en el plano axiológico como programático, deben estar orientados a sancionar a los individuos que cometan acciones violentas. El problema es que, como afirmaba Walter Benjamin, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia simplemente la monopoliza.⁴²³

Lo relevante de este análisis es que la violencia sólo podrá ser encontrada en el dominio de los medios para ser ejercida; es de carácter instrumental, sus finalidades son políticas, esto es, sirven para establecer una relación de dominio. Es por eso que poder y violencia se encuentran estrechamente vinculados. La relación se sitúa, señala Balibar, mediante la oposición entre dos condiciones propias de la vida social, la homogeneidad y la heterogeneidad.

⁴²¹ Al respecto, Žižek, en su crítica a Balibar, establece que frente a ese sentido humanitario por la acción, hacer algo contra la violencia y no solamente analizarla, que condiciona y contamina también a la teoría y le imprime su carácter ambivalente, es conveniente reivindicar e incorporar a la reflexión que el imperativo de lo urgente y lo relevante está mediado y sobredeterminado, en la actualidad, por criterios claramente políticos y mediáticos. ŽIŽEK, Slavoj, “The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom” [en línea], URL: <http://libcom.org/library/the-obscenity-of-human-rights-violence-as-symptom> [consulta: 15 de mayo de 2011]. Para profundizar en la conceptualización Vid. ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

⁴²² BALIBAR, Étienne, *op. cit.*, pág. 7.

⁴²³ BENJAMIN, Walter, “Critic of Violence”, *Select Writings*, vol. 1 (1913-1926), Harvard University Press, Cambridge, 1996, págs. 59.

En la primera, lo relativo a condiciones de homogeneidad, bajo un orden donde los conflictos sociales deben mantenerse para asegurar la estabilidad de una estructura de poder o autoridad: es importante subrayar la idea de que la violencia quede fuera (o *casi fuera*) de lo pensable, en tanto sirve y se justifica para mantener la determinación normal de las relaciones sociales. La segunda, en condiciones de heterogeneidad –verdadero *quid* de la violencia contemporánea global-, resulta de la emergencia fuerte de conflictos sociales que devienen en irreconciliables, mismos que comúnmente se expresan a través de alguna manifestación de violencia.

Vinculada a la condición homogénea de la vida social se situaría, lo que Žižek denomina, la *violencia objetiva*, es decir, la violencia inherente a ese estado de cosas “normal” (aunque violento); lo que constituye la normalidad o el nivel cero de violencia, a partir del cual comienza nuestra percepción de los niveles de violencia incrementada. Se trata de una violencia invisible, subyacente en el trasfondo tanto del desarrollo colectivo civilizatorio (filogénesis) así como en el de la constitución del individuo (ontogénesis)⁴²⁴.

En relación con la *segunda*, la condición heterogénea de la vida social, en la situación conflictual, se expresa -dice Žižek- la *violencia subjetiva*, aquella violencia directamente visible, la violencia de los “individuos malvados, de las multitudes fanáticas”⁴²⁵; se trata de actos de crimen y terror, disturbios civiles, represiones ilegales o excesivas y/o conflictos internacionales. Puede incluso tratarse de una violencia excesiva o *violencia ultrasubjetiva*⁴²⁶, es decir, la vinculada a los nuevos y emergentes “fundamentalismos integristas” éticos o religiosos o ambos; violencia que no distingue entre la idealidad de los objetivos o las ideologías respecto de las colectividades; con el consecuente odio a esas colectividades que encarnan, para unos y otros, formas de violencia inasimilables

⁴²⁴ Para un estudio de los conceptos (freudianos) de filogénesis y ontogénesis Vid. MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1968, pág. 91.

⁴²⁵ ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, op. cit., pág. 12.

⁴²⁶ BALIBAR, Étienne, op. cit., págs. 3-4.

y que determinan –en automático– el propósito de eliminar a las colectividades enemigas.⁴²⁷

Existe una paradoja inicial respecto de la violencia. Las constantes señales de violencia que percibimos, que nos escandalizan, que condenamos y frente a las cuales nos impele la acción para domeñarlas, son esas acciones de crimen y terror, disturbios civiles, represiones, conflictos armados, a los que nos hemos referido como, en la terminología de Žižek, modalidades de violencia subjetiva. Hay, sin embargo, que realizar un aprendizaje del distanciamiento, al modo brechtiano, dice Žižek. Apartarnos del señuelo fascinante de esa violencia subjetiva, ésa sí directamente visible, practicada por algún agente identificable en el momento. Hay que percibir los contornos del trasfondo que generan tales arrebatos. Sólo el distanciamiento crítico, permitirá identificar la violencia de modo que mantenga vigentes nuestros esfuerzos de luchar contra ella y promover la tolerancia.

Este es el axioma que sirve de premisa: la *violencia subjetiva* es simplemente la parte más visible de una tríada que incluye también a otros dos tipos objetivos de violencia.

A) La *violencia* “simbólica” (Heidegger, el lenguaje como “la casa del ser”): encarnada en el lenguaje y sus formas; esta violencia no se da sólo en los evidentes casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en las formas de discurso habituales; hay todavía una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, su imposición de cierto universo de sentido y de reglas inflexibles y obligatorias (la gramática).

⁴²⁷ *Ibid.*, pág. 5.

B) La violencia propiamente “sistémica”: implícita en el funcionamiento homogéneo de los sistemas económico, político y cultural (de integración cultural); y sus consecuencias (catastróficas).

La dificultad reside en que las violencias subjetiva y objetiva no pueden ser percibidas desde el mismo punto de vista; la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia (la violencia de fundación, en el análisis de Balibar); se observa como si fuera una perturbación del estado de cosas “normal” y “pacífico”. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia (que le es) inherente a ese estado de cosas “normal y pacífico”. La violencia sistémica objetiva es precisamente ese nivel cero, esa normalidad a partir de la cual juzgamos (medimos) a la violencia subjetiva. Esa violencia objetiva es invisible puesto que (es la que) sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que se percibe como subjetivamente violento.

La violencia sistémica es algo así como la “materia oscura” de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Podrá ser invisible, pero tiene que ser tomada en cuenta, si lo que se quiere es aclarar lo que –de otra manera- parecerían ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva. Hay pues que distanciarse para observar la violencia; y, también, hay que verla al sesgo (de soslayo); hay razones de peso para mirarla de ese modo, a fin de preservar capacidad analítica y crítica.

Hay algo intrínsecamente desconcertante en una confrontación directa con la cuestión de la violencia: el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía espontánea con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que impide pensar. El análisis teórico desapasionado de una tipología de la violencia, que contribuya a una teoría renovada de los derechos humanos, debiera -por regla de método- ignorar (posponer, apartar) su impacto traumático y emocional.

Estar del lado de las víctimas de la violencia, en solidaridad con su sufrimiento y con el empeño de retribuir el daño infligido, no debe interferir con el momento propiamente analítico del estudio de la violencia, en el rescate de sus elementos útiles para el desarrollo de una teoría crítica de los derechos humanos. Hay que asumir la necesidad de traspasar el escándalo moral de la violencia subjetiva, no digamos del impacto emocional del sufrimiento de las víctimas. La noción de víctima, su potencial heurístico e innovador en el discurso de los derechos humanos, marca el punto de partida de la reflexión crítica -se trata de un primer momento de método.

Pero la noción de víctima cumple también con una segunda función -un segundo momento de método-, que es la de servir de mediación para conectar teóricamente con el concepto de dignidad humana. La otra cara de la violencia infligida a la víctima, ese otro daño intangible, pero también generador de sufrimiento y que el discurso de los derechos humanos rescata como específico y determinante, la dignidad vulnerada.

Una clave metódica para una teoría crítica de los derechos humanos radica precisamente en eso, en que el asedio teórico de la dignidad se realice sólo por la vía negativa de la dignidad irrespetada, ultrajada, por alguna de las formas realmente existentes de violencia, sea visible o invisible, subjetiva u objetiva, sistémica o fundacional. Si reflexionamos en el punto, resultará meridianamente claro que esa dialéctica de violencias y ultrajes a la dignidad humana, visible mediante el sufrimiento de las víctimas, resulta ser la dinámica profunda de la historia de los derechos humanos, cuya gramática radicaría en las modalidades de menosprecio que implican y en el afán de reconocimiento que provocan; el entendimiento crítico de la víctima como la clave para comprender el sentido del conjunto de sus prácticas y el discurso de los mismos.

4. Observaciones etimológicas sobre la noción de víctima

Las reflexiones contemporáneas sobre el concepto de víctima también refieren, de manera obligada, a su evolución etimológica y filológica, toda vez que ayudan a comprender y precisar los contenidos contemporáneos de la palabra víctima. Tal repaso propicia un tratamiento conceptual de mayor extensión y complejidad con la intención de alcanzar un horizonte comprensivo y explicativo en la polisemia misma de los significados del término víctima.

Desde la perspectiva etimológica, se puede precisar que la palabra víctima proviene del vocablo latino *vīctima*: ser vivo sacrificado a un Dios; palabra que -a su vez- tiene origen en el indoeuropeo *wik-tima*, el consagrado o escogido; *wik* del prefijo *weik* que significa separar, poner aparte, escoger.⁴²⁸

El término víctima aparece por primera vez (1490) en el *Vocabulario* de Alonso de Palencia, y significa: “persona destinada a un sacrificio religioso”, según el *Diccionario Etimológico* de Corominas.⁴²⁹ El mismo origen etimológico de víctima coincide con la acepción del *Breve diccionario etimológico de la lengua española*.⁴³⁰ A su vez, el *Diccionario de la Real Academia Española*, señala por víctima: “1. Persona o animal sacrificado o destinado al sacrificio. 2. Persona que se expone u ofrece a un grave riesgo en obsequio de otra. 3. Persona que padece daño por culpa ajena o por causa fortuita. 4. Persona que muere por culpa ajena o por accidente fortuito. 5. Persona que padece las consecuencias dañosas de un delito.”⁴³¹ Importa rescatar, pese a lo apretadamente esquemático de las referencias, que todas y cada una de las entradas señaladas nunca desliga la noción de víctima, su significante, de la idea de sacrificio, un significado que se hace persistente y versátil.

⁴²⁸ RODRÍGUEZ, Alonso, “Hermenéutica del concepto de actual de ‘víctima’”, *Revista Derechos Humanos México*, núm. 13, año 5, México, 2010, pág. 39.

⁴²⁹ *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos Editorial, Madrid, 1994.

⁴³⁰ *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, FCE./Colegio de México, México, 1988.

⁴³¹ *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición, Real Academia Española, Madrid, 2001.

a) Sacrificialidad

En cada una de las acepciones de los diversos diccionarios, se puede señalar que la etimología de víctima no guarda cambios mayores con respecto a su noción originaria, de carácter religioso, que denota relación al componente “sacrificio”, esto es, la persona o animal sacrificado o que se destina al sacrificio.⁴³²

Ese origen etimológico de la palabra *víctima*, en tanto palabra culta, apenas se ha diferenciado del latín, donde ocurrió su consagración lingüística; entre las lenguas romances, la palabra latina *víctima* ha pasado idéntica al español, mientras que para el portugués se ha trasladado como *vítima*, asimismo, *vittima* para el italiano, *victime* en francés y *victim* en inglés. Como se ha indicado, el contenido perseverante de la palabra *víctima* es el de “sacrificio”; a partir de lo cual, algunos estudios filológicos señalan que la palabra *víctima* habría encontrado su origen como vocablo actual en el vocablo latino *vincere*, que significa: atar, lo que representa al sujeto atado; otros estudios en cambio, vinculan el origen de la palabra *víctima* con otro vocablo latino *viger*, ser vigoroso, en alusión a la víctima como aquel animal robusto y grande para sacrificar.⁴³³

En ese sentido, quedaría meridianamente establecido que la noción etimológica de víctima se encuentra estrechamente vinculada a la idea de un animal o ser humano destinado al acto de sacrificio, el que sufre o padece daño o dolor, debido a los intereses o pasiones de otro. Hay pues en los significados persistentes de la noción de víctima la referencia múltiple y versátil, producto de su evolución secularizante, respecto de quien es sacrificable o residuo del sacrificio. Lo sacrificial, pues, es significado predominante en el entendimiento más

⁴³² En este sentido, la noción de víctima es coincidente en los siguientes diccionarios: *Diccionario de la Real Academia*, *Diccionario Sopena*, *Petit Larousse*, *Oxford English Dictionary*, *Vocabulario della Lingua Italiana*, *The Random House Dictionary*, *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa*.

⁴³³ RAMÍREZ, Rodrigo, *La victimología*, Editorial Temis, Bogotá, 1983, pág. 4.

extendido de la noción de víctima; conforma, en consecuencia, uno de los rasgos definitorios de la noción dominante de víctima.

El significado etimológico de víctima ha vivido, como muestra su evolución filológica, su propio proceso de secularización. Una comprensión crítica de la secularización (tema crucial en sí mismo)⁴³⁴ del significado de víctima resulta decisivo en el desmonte crítico del concepto dominante de víctima. La secularización es paradójica. La secularización no consiste en el mero relegamiento de significados teológicos. La secularización es el concepto (clave) mediante el cual la autocomprensión de la modernidad ha querido liberarse pero también cerciorarse de sus vinculaciones arcaicas, hegemónicamente religiosas. Los nuevos significados, aún los más enfáticamente innovadores y/o liberadores, mantienen una signatura teológica; los contenidos más secularizados sirven como una especie de velo que oculta viejos significados de raigambre teológica.

De las disciplinas sociales, el derecho destaca, en virtud de su determinación técnico-administrativa, en su operatividad de encubrimiento de viejos contenidos religiosos bajo el velo formal de su operatividad moderna. Foucault ha referido sintomáticamente tal complicidad al referirse a la presencia y persistencia de los significados religiosos en las operaciones modernas del derecho penal; la purga de la pena y las penitenciarías como los espacios idóneos no tanto de reinserción social de los delincuentes sino del sentido de las penalidades derivadas del penar de los pecados y la penitencia.⁴³⁵

¿Qué condiciones se requieren para que se produzca el desprendimiento de un significado –adherido a su época- respecto del significado dominante que le ha precedido? En el caso que aquí se estudia, ¿qué se necesita para un vaciamiento (*kénesis*) de lo sacrificial presente en el concepto contemporáneo de víctima? Amén de que volveremos sobre esta cuestión al final del texto, al

⁴³⁴ MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

⁴³⁵ FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, FCE., Buenos Aires, 2001; *Vid.* También el clásico FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno editores, México, 1976, págs. 216-218.

referirnos a la superación de los obstáculos epistemológicos -pero también políticos- para la construcción de un nuevo concepto crítico (deconstruido) de víctima; conviene al argumento presente establecer los elementos generales de ese desprendimiento o vaciamiento de significados retrógrados, inherente al proceso de secularización⁴³⁶ en lo que concierne al concepto de víctima.

Así, la crítica de los contenidos sacrificiales presentes, aún si velados por el formalismo jurídico y su obsesión por la tipificación del delito, en el concepto preponderante de víctima, implica una autoafirmación de la víctima a partir o referidos desde contenidos semióticos contrarios a la idea de sacrificio o ajenos a ella. Un nuevo concepto de víctima habrá de construirse superando (aún sin olvidar) los contenidos limitados al daño, el dolor, el cuerpo sufriente, el delito y/o el crimen; más en general, por vía de una autoafirmación de la víctima, en búsqueda práctica y teórica de la obtención de reconocimiento; búsqueda que deshecha la construcción de una idea de justicia a partir del daño infligido o la dignidad vulnerada sino que va más allá, en el horizonte de un reconocimiento. Reconocimiento que parte, sí del cuerpo sufriente y la dignidad vulnerada, pero que arranca también y concomitantemente de la autocapacidad de resistencia y emancipación de las víctimas, fundada en la afirmación de la igualdad de todos.

b) Juridicismo

En todo caso, a lo largo del itinerario de la definición de víctima se destaca que el término ha sido utilizado también en acepciones más amplias, que buscan trascender su carácter religioso. Esta incorporación de significados ha sido tarea desarrollada primordialmente por diversas ramas del derecho. Las diversas acepciones de víctima, principalmente las acuñadas por los estudios de victimología, han incorporado nuevos elementos en su definición, tales como: (1)

⁴³⁶ Vid. BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pretextos, Valencia, 2008.

la afectación, tanto en el plano individual o colectivo, determinada por factores de origen físico, psíquico, económico, político o social, así como del ambiente natural o técnico⁴³⁷; (2) el sufrimiento resultado de un designio, incidental o accidental⁴³⁸; (3) el sufrimiento de manera injusta⁴³⁹. A partir de este conjunto de acepciones, se puede indicar que dos rasgos esenciales de la definición jurídica de víctima lo constituyen el *sufrimiento* y la *injusticia*⁴⁴⁰.

De manera sucinta se puede señalar que, desde la perspectiva jurídica, víctima es la persona que sufre injustamente de la acción criminal, esto es, la persona cuyos derechos han sido violentados en actos deliberados.⁴⁴¹ Se trata, a todas luces, de una comprensión (si bien secular) restrictiva de la noción de víctima.

Adicionalmente, uno de los elementos trascendentes en la definición jurídica de víctima es el de crimen. Lo anterior conduce a referirse a la definición prevaleciente de víctima como dotada también de los componentes que aporta su carácter jurídico. Tal concepción, cabe recordar, es junto con los contenidos sacrificiales ya referidos, la noción dominante de víctima, misma que es susceptible de crítica deconstructiva.

Respecto de lo anterior, la cuestión nodal para una noción más extensa de víctima constituiría el planteamiento de una definición de víctima sin referencia a la acción criminal. Es decir, asumir la situación victimal sin la mediación necesaria de una conducta antisocial. Con ello se dejaría de lado la noción restrictiva de víctima determinada por la figura jurídica del delito. De modo que se puede ser víctima, en un sentido más amplio, si se incluyen nuevas formas de victimización y se

⁴³⁷ MENDELSON, Benjamin, "La victimología y las tendencias de la sociedad contemporánea", *Revista INALUD, al día*, núm. 10, año 4, Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente, San José, 1981, pág. 58.

⁴³⁸ SEPAROVIC, Paul, *Victimology, a new approach in social sciences*, I Symposium, Tel Aviv, 1973.

⁴³⁹ STANCIU, Vasile V., *Etat Victimal et Civilisation*, Etudes Internationales de Psychosociologie Criminelle, Paris, 1975, pág. 29

⁴⁴⁰ *Idem*.

⁴⁴¹ PRATT FAIRCHILD, Henry, *Diccionario de Sociología*, FCE., México, 1980, pág. 311.

extienden las posibilidades de situaciones que propicien o devengan en una victimización. Esta ampliación de la consideración o definición de víctima logra incorporar, en principio, a las personas que se convierten en víctimas sin intervención humana; víctimas por desastres naturales o ataques de agentes biológicos son ejemplo de este tipo de victimización. También se puede dar una victimización cuando las personas resulten ser víctimas por conducta propia (auto-victimización). Asimismo, se puede señalar que existe una victimización sin delito, esto es, la persona puede sufrir un daño causado por una acción que no se encuentre sancionada en ninguna ley penal, pero que constituye una inflicción de daño o sufrimiento resultado de una conducta antisocial y/o una violencia.⁴⁴²

Dado al carácter original y persistente de la etimología de víctima, lo sacrificial de contenido religioso en consonancia con el contenido jurídico que alude a un acto ilícito, resulta necesario estructurar un concepto crítico de víctima con potencialidades comprensivas y explicativas para el fenómeno (sus finalidades, y, sus causas y efectos). El sufrimiento consciente en la víctima no basta para definir su propia condición, este problema se angosta a la autodefinition de víctima y deviene en una cuestión de creencia; existe también la posibilidad de concebir una víctima inconsciente, donde tampoco queda zanjada la cuestión mediante alguna determinación política que establezca el estatuto de quién es víctima y quién no lo es; asimismo, resulta insatisfactoria la asunción del carácter de víctima bajo la determinación unilateral del espectáculo del cuerpo sufriente.

Todo lo anterior implica necesariamente y abona en el sentido de un proceso de victimización más amplio y complejo que el que la noción dominante de víctima contiene. Concepto de víctima dominante definido y delimitado por la

⁴⁴² En este sentido, Rodríguez Manzanera señala que existen al menos cuatro posibilidades de victimización: a) sin delito ni conducta antisocial; b) sin conducta antisocial con delito; c) sin delito con conducta antisocial; d) con delito y con conducta antisocial. De lo expuesto, se reafirma la necesidad de proteger a las posibles víctimas a partir de las diversas y variadas posibilidades que presenta el fenómeno victimógeno. *Vid.* RODRÍGUEZ MANZANERA, Luis, *Victimología*, Editorial Porrúa, México, 1988, pág. 71.

categoría de delito y cargado, a su vez, de significaciones múltiples que contienen en sí mismas el periplo de la secularización del sacrificio y de la historia del derecho en las sociedades occidentales.

5. Obstáculos epistemológicos para una noción crítica de víctima

Conviene tener presente que el concepto de víctima es y ha sido trascendental en la teoría clásica de los derechos humanos y en la motivación ética y política de su reformulación refundacional. Por esta razón, la construcción de un concepto de víctima renovado críticamente es un empeño metodológicamente significativo y resulta importante, en consecuencia, desarrollar las implicaciones teóricas del papel que juega la idea de víctima como concepto pivote, esto es, gozne de articulación de índole ético y epistemológico. Sólo desde esta concepción, el concepto de víctima tendrá la carga y la potencia teórica apta para la comprensión y pertinente para la explicación de la compleja relación de los derechos humanos y las formas de violencia realmente existentes en las sociedades contemporáneas.

Los conceptos son fragmentarios de la realidad. El concepto de víctima también lo es. A ese respecto, el trabajo de crítica y rectificación ha de ser permanente, puesto que las modalidades de victimización, ejercicios de violencia y vulneración de la dignidad de los individuos, son históricamente cambiantes, condicionados por las variantes de comportamiento y por las relaciones sociales y políticas específicas.

Por todo ello, el discurso de los derechos humanos debe proceder a una recepción y reelaboración críticas de la noción de víctima como condición de posibilidad para la construcción de un concepto abierto y funcional de víctima, atento a las alteraciones que las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales contemporáneas, las que mediante nuevas y alteradas formas de

violencia, vulneran y demeritan los derechos humanos de los individuos y su dignidad. Ese entendimiento de la víctima supone un avance para producir una idea adecuada a las necesidades contemporáneas de un discurso crítico de los derechos humanos. Conviene, pues, proporcionar algunos elementos, si bien de manera sucinta, que orientarían una perspectiva crítica en torno al concepto de víctima.

Desde la lógica de la teoría crítica⁴⁴³, el sujeto de conocimiento se construye por la vía de la deconstrucción del objeto; se constituye el sujeto mediante la crítica (superación de los obstáculos epistemológicos), procedimiento que construye al objeto susceptible de conocimiento. En consecuencia, se comprende lo real, no partimos de lo real; de ahí la importancia del lugar de la víctima como punto de partida metodológico. Se parte del error, de la comprensión de su sentido y su finalidad, del sufrimiento, de la injusticia, de su curso propio que es el de un camino negativo, hacia la dignidad vulnerada; en ese sentido es que se habla de una primacía epistemológica del error.

Asumir esa primacía teórica del error conduce a la rectificación, la que se conforma y afirma como la base del saber. Es una vía de retroceso para el avance; permite dar a la razón, al conocimiento, motivos para evolucionar. El discurso crítico acumula y rectifica, se aproxima y retrocede, nunca arriba al conocimiento completo, procede por aproximaciones sucesivas, deconstruye, no agota los significados de lo que pretende comprender y/o explicar, asume la imposibilidad fatal de establecer sentidos inequívocos entre las palabras y las cosas. La teoría crítica sabe de la imposibilidad del conocimiento pleno y final (“la totalidad es lo no verdadero”, sentenciaba Adorno⁴⁴⁴) e, incluso, del conocimiento rigurosamente científico, en el modelo de las ciencias naturales, de la historia, la sociedad y la cultura; escepticismo radical que, sin embargo, fecunda el saber

⁴⁴³ HORKHEIMER, Max, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, págs. 223-271.

⁴⁴⁴ ADORNO, Theodor W., *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1999,

respecto de la comprensión de paradigmas y síntomas de los fenómenos que pueblan la vida del mundo y de los sujetos que habitan la historia.

Las consecuencias prácticas y políticas de un concepto críticamente refuncionalizado de víctima podrán redundar en un mejor control de las implicaciones prácticas de los acontecimientos donde se instauren significados, emplazamientos y luchas por el reconocimiento de las víctimas. Pero este fortalecimiento de las políticas de derechos humanos y de dignificación de los individuos violentados y vulnerados en su dignidad (ultrajados o restringidos en sus libertades, negada o disminuida su igualdad) implica una superación del significado de postración y menoscabo inherente a la noción dominante de víctima, resultado del sufrimiento que le ha sido infringido por las diversas modalidades de violencia imperante.

La crítica reflexiva y práctica respecto del concepto de víctima lleva a un replanteamiento respecto de ideas y prácticas asociadas con ella. Indefensión, sometimiento, debilidad, reconocimiento negativo como meras víctimas, al final, variadas formas de menosprecio que redundan en un bajo potencial de protesta, una restricción de sus alcances organizativos, reiteración de convocatorias de solidaridad compasiva, sin fin de manipulaciones políticas y multiplicación de facilidades al chantaje de las víctimas indirectas. La noción convencional de víctima se limita al umbral de la queja victimante y no alcanza la proclama de la protesta, mucho menos se aproxima al discurso teórico y práctico crítico y transformador de su condición adolorida y subordinada.

El concepto dominante de víctima es formalmente juricista y sacrificial en cuanto a sus contenidos, como se ha revisado. Las determinaciones de sus significaciones sacrificiales y/o de auto-inmolación aparecen velados por determinaciones seculares parcialmente juricistas y se convierten en obstáculos epistemológicos. Tales obstáculos epistemológicos pueden ser enunciados enumerativamente: (A) el carácter político en la determinación de la víctima; (B) la

autodesignación de la víctima y su correlato de credibilidad; (C) el cuerpo sufriente de la víctima como el espacio del menosprecio. Esas determinaciones de la idea de víctima (sus obstáculos epistemológicos)⁴⁴⁵ prevaleciente enmascaran contenidos de exclusión y marginalidad, menosprecio y afán de credibilidad, así como auto-conmiseración y, consecuentemente, bajo potencial de protesta.

6. Determinaciones en el concepto de víctima

(A) ¿Quién define a la víctima? La víctima debe ser designada, deber ser mostrada como tal. ¿Quién es la verdadera víctima; quiénes son ellas? ¿Quién las designa? ¿Bajo qué criterios? Ante un atentado terrorista los medios de comunicación hablan de víctimas (los muertos en los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York, por ejemplo); pero los muertos civiles en un bombardeo (error de un dron que ataca una escuela en Afganistán) o en un enfrentamiento entre las fuerzas armadas del orden y los criminales (como en la guerra al narcotráfico) no son calificados de víctimas, son otra cosa; daños colaterales, criminales que reciben su merecido, etcétera...

Así, pues, hay de víctimas a víctimas, vidas que valen más que otras, dignidades más vulnerables que otras o con menos consecuencias. Es una cuestión de injusticia o justicia, según la perspectiva; un asunto que va más allá del ámbito que refiere al cumplimiento de la ley y de la adscripción de las víctimas en tanto se establece su articulación con algún delito tipificado. En todo caso, atañe a la cuestión de la definición del concepto de víctimas y, por tanto, repercute en el discurso de los derechos humanos.

⁴⁴⁵ Vid. BACHELARD, Gastón, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo veintiuno editores, México, 2004.

La pregunta que se impone es: ¿quién es la víctima?, ¿quién es considerado víctima? Lo primero es admitir que la idea de víctima supone una visión política de la situación; que ciertas prácticas, criterios, determinaciones y valores intervienen y condicionan las definiciones de víctima y las adscripciones respectivas para un individuo o un grupo de individuos. Es desde el interior de una política, de un dispositivo político y cultural, que se decide quién es verdaderamente la víctima y la consecuencia radica en que visiones políticas diferentes tienen víctimas diferentes. Esta determinación constituye, a todas luces, un obstáculo epistemológico para la producción de un concepto idóneo y funcional de víctima.

A este polo ante cuya fuerza de atracción política sucumbe la noción ingenua de víctima, sin especificidad política propia, habría que oponer deconstructivamente el significado político radical intrínseco de los derechos humanos. Si la víctima asume e interioriza (una especie de ejercicio experimental) como proyecto para su pleno reconocimiento un proyecto teórico y práctico crítico de los derechos humanos, entonces, estaría potencialmente dotada de un instrumental político apto para resistir los criterios de designación política de las víctimas. El asunto decisivo radicaría en la pregunta de si se puede predicar de los derechos humanos un sentido político en sentido estricto, sentido que lo habilite para reaccionar, resistir y –eventualmente- emanciparse de esta determinación política decisiva que lo califica en cuanto a su condición de víctima. Un tránsito de la política instituida a un ámbito propiamente instituyente de lo político.

Lo político de los derechos humanos, y, eventualmente, de una política derivada y orientada por el proyecto de los derechos humanos, es resultado de una especie de invención instaurada a través de movimientos inéditos, ese momento de intervención teórica y práctica con sentido propiamente instituyente no es otro que la producción y/o la génesis del acontecimiento. Ese evento o acontecimiento resulta ser una instancia sin planes previos que deviene en virtud de esa intervención como dotado de significado, el espacio donde las víctimas se

pronuncian. Se puede decir que los derechos humanos son, en su radicalidad, prácticas sociales que precipitan acontecimientos políticos.⁴⁴⁶

Las situaciones generadas por prácticas de resistencia al abuso de poder, prácticas emancipatorias de afirmación de libertades, prácticas regulatorias para garantizar los derechos y las libertades alcanzadas, prácticas discursivas que niegan y explicitan críticamente los abusos y las vulneraciones a la dignidad de los individuos y/o que proclaman los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad conllevan el poder de instaurar y emplazar, de instituir acontecimientos políticos; esto es eventos y/o situaciones que alteran y modifican las relaciones de dominio prevalecientes y la correlaciones de fuerza que las configuran.

(B) A su vez, las dignidades vulneradas, los derechos humanos violentados, las relaciones de igualdad y equidad resquebrajadas, las libertades negadas refieren siempre a una injusticia. Es más fácil hablar de injusticia de los derechos humanos violentados que de la justicia; la justicia es oscura, la injusticia es clara. Se sabe mejor qué es o de qué trata la injusticia, pero es mucho más difícil hablar de lo que es la justicia. ¿Por qué?

Porque en el acometimiento injusto hay un testigo que da fe de la injusticia padecida, y ese testimonio es precisamente el testimonio de la víctima. La víctima es quien puede decir: aquí hay injusticia. Pero no hay testimonio posible de la justicia (nadie puede decir, yo soy el justo...). No obstante, el estar de lado de las víctimas (Foucault), ese compromiso moral de defensores, estudiosos, activistas y funcionarios comprometidos con los derechos humanos no resulta fácil. No lo es teóricamente. El discurso respecto del discernimiento de quien es la víctima y quien no lo es, implica un ejercicio complejo, emocional, moral y teórico. Está en juego la credibilidad y la confiabilidad que descansan y dependen de las maneras de designar a las víctimas; ya hemos visto como, de inicio, se trata de una operación y una racionalidad políticas, de un dispositivo que determina, en primera instancia, quién es víctima y quién no lo es.

⁴⁴⁶ BADIOU, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1999, pág. 43.

Existe, pues, una asimetría (una distancia) entre la víctima de la injusticia y la idea de justicia, entre la víctima de una violación a los derechos humanos y el proyecto práctico y discursivo de los mismos. Estamos frente a la tradicional disonancia entre el derecho, su carácter procedimental y la justicia y su determinación valorativa. Habría que añadir a las dificultades epistemológicas de la construcción de una noción crítica de víctima los problemas radicales respecto a la estructura y conformación de los testimonios de las víctimas y el confuso conjunto de aporías propias de la figura del testigo, así como las complejidades de las narrativas del sufrimiento.

Tenemos pues que la víctima se autodesigna, se define a sí misma. La víctima se presenta en la esfera pública como tal, como víctima. Para un conocimiento crítico, la cuestión es de una dificultad radical, puesto que a partir de su autodesignación es necesario, entonces, creerle; que sea creíble su condición de víctima y, así, poder completar el círculo de reciprocidad obligado para el reconocimiento de su carácter de víctima. En tal caso, la noción de víctima se vuelve una cuestión de creencia ya no de saber.⁴⁴⁷ Deviene una cuestión de credibilidad, pero ya no de conocimiento; ¿se les cree o no? Se estatuye un nuevo obstáculo que pone en tensión la creencia con el saber, ese es el callejón sin salida que se deriva del hecho obligado de la autodesignación de la víctima.

O si se quiere, se puede plantear en términos de que la injusticia nos va a ser revelada a partir de la presentación de una queja; entonces, la determinación de la injusticia estará ligada a la protesta de la víctima. No obstante, se sabe que hay diversos tipos de queja: la queja neurótica (estudiada por el psicoanálisis), la queja que no plantea la cuestión de la injusticia (el resentimiento en el pensamiento Nietzsche), en todo caso quejas que no crean ninguna justicia. Con frecuencia, la queja es una demanda al otro y no es realmente un testimonio de injusticia.

⁴⁴⁷ BADIOU, Alain, *La ética*, Herder, México, 2004, págs. 45-49; también pág. 31 y sigs.

Lo que va a validar o incrementar la credibilidad de la víctima habrá de ser la calidad de su queja, de su reclamo. Superar el obstáculo implícito en la autodesignación de la víctima lleva al esfuerzo de superar el ámbito de creencia en el que ha quedado emplazada la cuestión del reconocimiento y la identidad de la víctima en cuanto tal. Tendrá que ser probada la idoneidad de la víctima, tendrá que probar su carácter de víctima, mostrar las pruebas de su sacrificio, de su sufrimiento, pruebas materiales de la violencia padecida. En ello radica el incentivo, la tentación de mostrar el cuerpo sufriente, hacer gala pública del espacio físico del dolor.

Probablemente, la satisfacción de ser reconocido como víctima sufriente por esa vía lo lleve a cierta complacencia respecto a su cuerpo dolorido, incluso, a una amplificación de su vulnerabilidad haciendo el montaje de un espectáculo del cuerpo sufriente (de su propio cuerpo de víctima o del cuerpo sufriente de la víctima otra por parte de sus cercanos, sus camaradas o los profesionales de administrar el dolor de las víctimas). En todo caso, fijación en el cuerpo postrado, yaciente, incompleto, condenado a un reconocimiento menoscabado, un significado meramente sacrificial de víctima, unilateralmente restringido al sufrimiento.

(C) Estamos, pues, ante la víctima que se nos revela por el espectáculo del sufrimiento. Esta modalidad se articula con las insuficiencias e inconsistencias derivadas tanto de la determinación politizada de quién es víctima, así como de las incredulidades que propicia la autodesignación de las víctimas. Aquí la injusticia, la dignidad ofendida, el agravio a los derechos humanos se concentra y restringe a un cuerpo vulnerado, el cuerpo sufriente mostrado y visible de la víctima. La injusticia es visible en el espectáculo de las personas sometidas a suplicios, hambrientas, heridas, torturadas. Este espectáculo induce un gran sentimiento de piedad, de compasión, de amor al prójimo, ciertamente, aunque no necesariamente a una comprensión capaz de explicar la condición victimaria.

El camino del reconocimiento del ser propiamente víctima puede transitar equívocamente por la generación de sentimientos y emociones compasivas. Compasión vinculada a las significaciones sacrificiales y de inmolación asociadas atávicamente a la idea prevaleciente de víctima. Ya Theodor W. Adorno, alertaba a ese respecto. La crítica de la compasión en Adorno se ubica en el contexto de la crítica más general que realiza a la moral prevaleciente en la sociedad moderna. La labor deconstructiva parte de la propia constitución ambivalente de la crítica, la crítica de la moral tiene que estar tanto a favor de la moral como en contra de ella.⁴⁴⁸ La crítica se presenta en un doble frente (teórico-práctico), uno en tanto crítica de la moral, y el otro, en tanto crítica de la existente realidad inmoral. Esta pre-condición crítica ha de aplicarse sin complacencias a la problemática victimal. El tránsito de una crítica a otra, va a desvelar la presencia de un “impulso moral” hacia la acción, esto es, la agitación ante situaciones insoportables, la indignación ante la injusticia. Asunto clave que la víctima revela. Sin la evidencia del trato inhumano, no existe resistencia posible frente a la inhumanidad.

Sin embargo, la crítica a la moral y a sus ambigüedades prácticas, apunta Adorno, no quedan eliminadas postulando la compasión como principio moral. La afirmación y aceptación de la compasión y el compromiso derivado con ella, significa solamente la confirmación y aceptación de esa regla de inhumanidad existente en la realidad como algo inmanente e incapaz de distancia en su crítica. La compasión siempre resulta insuficiente toda vez que supone una separación entre el principio moral respecto de lo social y sus condiciones injustas, transformando a dicho principio tan solo en una convicción privada, mutilando su potencial universalidad; esta es su contradicción inescapable, el ámbito de la compasión es el de la moral individual no obstante que su origen y sustancia es el sufrimiento socialmente producido.

⁴⁴⁸ ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, pág. 123 y sigs. Esa modalidad de operación deconstructiva es característica de la teoría crítica que postula –siguiendo a Kant– que la crítica de la razón no es una crítica ejercida mediante la razón, sino una crítica ejercida siempre y obligadamente sobre la propia razón.

Debido a ello, es que existe una compasión aceptada por la sociedad y vehiculada institucionalmente con excedentes victímales, con afán de ser una descarga a las culpas individuales mediante compensaciones marginales y excedentes provenientes del orden injusto⁴⁴⁹. Por todo ello, la compasión redonda en concesión o pacto con lo malamente establecido u ocurrido. La reivindicación victimal de la compasión termina malamente –a su vez- en complicidad vergonzante con el orden social y su moral establecida, mismos que han dado cobijo y espacio de acción a los victimarios, ese orden sistémico violento, estructural, que marca el grado cero como referente falsamente neutral de las violencias subjetivas.

Pero si la víctima se reduce a ser expresión sintetizada en el espectáculo del cuerpo sufriente, se podría concluir que la justicia, su construcción referencial a partir de su contrastación ante la injusticia sería solamente un asunto referido al cuerpo, a la cuestión del cuerpo sufriente, lo vinculado unilateralmente a la herida de la vida. Es un hecho que en la época contemporánea se transforma cada vez más el sufrimiento en espectáculo; ya no sólo el espectáculo imaginario (el cine, la televisión con sus programas de tortura y violencia), sino también en el documento bruto, en vivo, que nos muestra el espectáculo del cuerpo sufriente donde la humanidad es reducida a mera animalidad.

Como se ha desarrollado en este capítulo, la revisión crítica de la noción de víctima, de alta complejidad y riqueza de determinaciones, supone asumirla como la mediación plausible entre las emergentes determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporánea respecto de la dimensión vulnerada de la dignidad humana. Ésta última, noción crucial del discurso dominante de los derechos humanos, pese a sus anfibologías y polisemias y a su carácter tóxicamente polémico.

⁴⁴⁹ Vid. ADORNO, Theodor W., *Mínima moralia*, op. cit.

El apelar a las violaciones de la dignidad humana en el siglo XX, con el involucramiento del discurso de los derechos humanos, posibilitó el descubrimiento de la función heurística de la noción de víctima y, de manera concomitante, un concepto de dignidad humana desintoxicado ideológicamente que pudiera ser capaz de cumplimentar su tarea como un horizonte de consensos (no fundamentales sino más bien periféricos, *soft consensus*) que sirvan como fuente de ampliación de nuevos derechos.

CAPÍTULO NUEVE. DERECHOS HUMANOS Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Se hace y se puede hacer política con los derechos humanos, es bien sabido. Se les puede instrumentalizar para objetivos ajenos, políticamente correctos o impresentables; invocarse para el servicio de los de arriba o los de abajo; utilizarse para el mantenimiento del *statu quo* o su modificación o, más aún, promoverse con finalidades igualitarias o agudizar las desigualdades. No obstante, esas instrumentalizaciones políticas, no eliminan el sentido político inmanente propio de los derechos humanos.

Ese sustrato, lo intrínsecamente político del proyecto y el discurso de los derechos humanos contemporáneos, radica en que lo específico y común de esas múltiples prácticas de resistencia, reclamo, imposición y emplazamiento de actos, hechos o acontecimientos de tensión de la correlación de fuerzas, propios de los derechos humanos, conlleva e implica siempre exigencias de reconocimiento. Ese su carácter específico consiste en instituir y emplazar relaciones de poder en términos de reconocimiento, de “lucha por el reconocimiento”; en otras palabras, instaurar acontecimientos políticos en virtud de la puja por reconocimiento, es lo que determina lo esencialmente político de los derechos humanos.⁴⁵⁰

Así, al resistir, al decir “¡no!, ¡basta!, ¡así no!, ¡no más!”, los individuos y grupos se oponen al abuso de poder, pero también –simultáneamente– reivindicar, emplazan, estatuyen una exigencia de reconocimiento respecto del otro; el que violenta, abusa, explota... ¿Reconocimiento de qué? de la dignidad, responde la tradición y el discurso de los derechos humanos. Reconocimiento de

⁴⁵⁰ Se haría necesario para el argumento la pertinencia de la distinción entre lo político y la política; no es aquí el momento (ni hay el espacio) para tal desarrollo. En ese sentido *Vid.* LEFORT, Claude, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Madrid, 2004; MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999; y, MARCHART, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, FCE., Buenos Aires, 2009.

la alteridad en pie de igualdad en virtud de ser sujetos libres. Los derechos humanos reivindican emancipación, libertades –derechos–, regulaciones, garantías de cara al Estado; se plantan libremente en pie de igualdad. Todo ello se hace con dignidad, se dice. Dignidad que es discernible, constatable y afirmable, como se ha visto, sólo por vía negativa: ante su denegación, el abuso y las violencias que la vulneran; esto es, ante la negación de las libertades y la desigualación de los iguales (materialización de esos procesos de exclusión y desigualdad analizados, respectivamente, por Foucault y Marx, como ya se ha señalado).

De igual manera, situar el concepto de reconocimiento, con su potencial carácter crítico, deconstructivo, en la construcción de un concepto crítico de víctima –complejo, abierto, dinámico, funcional– significa asumir la centralidad del conflicto desatado por las resistencias a las diversas modalidades de menosprecio (victimizante), bajo un entendimiento de su función positiva (creativa) de integración social. La condición indispensable es que se deje de ver el conflicto de un modo limitado y negativo, como ha sido el caso desde la perspectiva teórica dominante. Las luchas de reconocimiento, históricamente, han generado la institucionalización de ciertas prácticas sociales que evidencian el pasaje de un estadio moral a otro más avanzado, en rigor, un aumento de la sensibilidad moral.⁴⁵¹ Correlato de carácter ético con el ámbito político, en su tensión de diferenciación propio, el espacio de transición entre lo político (instituyente) y la política (lo instituido).

La lucha de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social se convierte, muta, en una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad. Ese ha sido el sentido humanista del movimiento y la teoría de los derechos humanos; en todo caso, toca a su reformulación crítica,

⁴⁵¹ HONNETH, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz editores, Buenos Aires, 2010, pág. 37.

insistir en la articulación de la noción yaciente de víctima con un proyecto enhiesto de resistencia y emancipación.

Así, desde dicha perspectiva, la lucha social no puede explicarse sólo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición, sino también como consecuencia de los sentimientos morales de injusticia y resistencia al menosprecio; ello es lo que constituye la gramática moral de los conflictos sociales.⁴⁵² La víctima, cuya visibilidad es posible negativamente a través del sufrimiento, se conforma primordialmente en esa imagen inicial de injusticia; la víctima no debiera permanecer en la queja sino levantarse para la proclama (los derechos humanos pudieran ser un revulsivo de esa metamorfosis).

Tal propuesta como horizonte ético de los derechos humanos reclama un repaso, aún si sucinto, de la discusión actual acerca de las luchas por el reconocimiento. En este sentido, al comienzo de este capítulo se revisará, de manera concisa, la argumentación de G. W. F. Hegel en torno a la categoría de reconocimiento recíproco; después, se profundizará en los planteamientos de la teoría del reconocimiento a partir de las reflexiones de Axel Honneth y Paul Ricœur; en seguida, se analizará el debate contemporáneo entre “redistribución” o “reconocimiento” respecto de los movimientos sociales, ambas son figuras idóneas para recoger muy bien los intereses morales de muchos conflictos actuales acerca de la identidad y la diferencia, ello a partir de la discusión entre el mismo Honneth, Nancy Fraser y Charles Taylor; finalmente, se estudiará “la lucha por el reconocimiento”, esto es, la lucha de grupos sociales por alcanzar formas más amplias de reconocimiento social, como momento político instituyente de nuevos derechos y, por tanto, clave para reforzar también la comprensión de los derechos humanos como prácticas sociales de resistencia y emancipación.

⁴⁵² HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, Cambridge, 1995.

1. El concepto de reconocimiento a partir del programa socio-filosófico de Hegel

La teoría del reconocimiento tiene, por primera vez, una aproximación sistemática a partir de **G. W. F. Hegel** (1770-1831), en sus escritos del período de Jena, en particular en *El sistema de la eticidad* y *Filosofía real* (1802-07). La idea del joven Hegel, respecto de que la autoconciencia del hombre dependía de la experiencia de reconocimiento social, transformaría cualquier teoría filosófica de la sociedad al partir no de individuos sino de los lazos éticos de una estructura de relación inter-individual.⁴⁵³

Así, la lucha de los sujetos por el reconocimiento recíproco de su identidad no sólo se constituiría en una tensión moral que se aloja en la vida social, sino también en una modalidad de tránsito hacia una forma social superior. Para Hegel, identificar la simple afirmación de una conexión obligatoria entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo no podía bastar, era necesario, entonces, explicar cómo este reconocimiento podía tener efecto en el ámbito de la moral.

La formación adecuada de la identidad de un sujeto presupone el reconocimiento de parte de los otros sujetos. Ese reconocimiento puede expresarse en amor, reciprocidad y confianza, es decir, en elementos esenciales para la configuración de una autoestima, autoconfianza y un auto-respeto consolidados. Cuando los individuos experimentan que su identidad particular –una nueva dimensión de sí mismos– entra en conflicto con el plano de eticidad alcanzado, se ven impelidos a abandonarlo para conseguir otro plano superior de reconocimiento. Con esta reciprocidad dinámica se aseguran nuevas formas de conciencia que, a su vez, explican la transición desde la “eticidad natural” a una forma de organización social concebida como “eticidad absoluta”, en cuyo interior

⁴⁵³ LUKÁCS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1970.

la totalidad y la particularidad alcanzan un equilibrio susceptible de respeto recíproco entre ambas formas ideales. A partir de la ampliación del reconocimiento en las relaciones sociales es que se avanza en el desarrollo moral de las sociedades en su conjunto.

El núcleo de las diferentes formas de autoconciencia, designada por Hegel como lucha por el reconocimiento, es el progreso moral desarrollado por una diferenciación de tres formas de reconocimiento recíproco de complejidad creciente, donde cada una representa la lucha intersubjetiva entre los individuos para hacer valer las reivindicaciones de su identidad. Estas formas de reconocimiento son: el amor (*Liebe*); el derecho (*Recht*); y, la solidaridad (*Solidarität*).

Así, a partir de la idea de la lucha por el reconocimiento, Hegel vincularía el progreso moral al tránsito entre las diferentes esferas de reconocimiento. Desde esta perspectiva, es que la lucha por el reconocimiento es entendida como un factor de progreso social⁴⁵⁴. Cada una de las formas de reconocimiento es el resultado de una lucha que los individuos mantienen entre sí por el respeto desde una concepción gradualmente creciente que cada uno tiene de sí mismo. Esta necesidad, cada vez mayor y bajo nuevas dimensiones, posibilita, en cierta manera, un conflicto intersubjetivo, tensión cuya solución es el establecimiento de una forma cada vez más amplia de reconocimiento.

⁴⁵⁴ MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

2. Desarrollos contemporáneos en torno al concepto de reconocimiento

El concepto de *reconocimiento* ha ocupado el núcleo normativo de los esfuerzos políticos emancipatorios en las últimas dos décadas. Se puede decir que, ciertamente, existe la emergencia de una cultura política afirmativa del reconocimiento. Alrededor de la teoría del reconocimiento, en tanto gramática moral de los conflictos sociales, no sólo se ha identificado un potencial de carácter teórico explicativo, sino también uno de carácter crítico.

La teoría del reconocimiento además de ser un tema clásico de la filosofía crítica, también es un elemento crucial para el debate contemporáneo de los derechos humanos. Por esta razón, resulta de interés establecer una relación entre las reflexiones interpretativas de dos autores decisivos en torno a la categoría de reconocimiento, no obstante las diferencias de tradición y enfoque teórico entre ambos, por un lado Axel Honneth y, por otro, Paul Ricœur.

La teoría social de Axel Honneth⁴⁵⁵ se funda en la tesis de que el reconocimiento es un mecanismo fundamental para la existencia social. Honneth recupera la constelación conceptual del *reconocimiento* (*Anerkennung*) para establecer una gramática moral de los conflictos sociales y, asimismo, pueda ser emplazada como horizonte teórico de las prácticas de carácter emancipatorio.⁴⁵⁶ La creciente orientación hacia conceptos como dignidad o reconocimiento, orientación y justificación normativa de los derechos humanos, es debido a un progreso moral y al correspondiente aumento de la sensibilidad moral. De igual manera, indica Honneth, el valor político de la experiencia del menosprecio social constituye un elemento esencial para la reubicación conceptual de la justicia, en

⁴⁵⁵ Filósofo y sociólogo alemán, desde 2001 ocupa el cargo de director del Instituto de Investigaciones Sociológicas (Institut für Sozialforschung) de la Goethe Universität en Frankfurt. Se le considera el representante más destacado de la tercera generación de la *Escuela de Frankfurt*, el proyecto ya clásico de la Teoría Crítica formulado por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno y proseguida, luego, por Jürgen Habermas, maestro del propio Honneth.

⁴⁵⁶ HONNETH, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz editores, Buenos Aires, 2010.

virtud de que hace referencia principalmente a las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí.

La argumentación de Honneth procede a partir de la articulación de tres momentos: la revalorización del programa socio-político de Hegel y su idea de reconocimiento mutuo; la importancia político-moral del concepto de reconocimiento; y, las formas básicas de reconocimiento. Estos elementos teóricos permitirán desarrollar su tesis, la cual consiste en comprender e identificar a los nuevos conflictos sociales, de manera razonable y más adecuada, como “luchas de reconocimiento”.

El concepto de reconocimiento ha ocupado una centralidad en la filosofía práctica; la apreciación social de la ética griega, el reconocimiento o desaprobación pública de la filosofía moral escocesa o el respeto a todo individuo como imperativo categórico en la moral kantiana (por cierto hitos referenciales en la tradición teórica de los derechos humanos), son sólo algunas de las formulaciones preliminares donde encontramos una noción de reconocimiento. No obstante, no habrá de ser sino hasta Hegel y su teoría ética que la categoría de reconocimiento será postulada como clave heurística, empero, permanecerá a la sombra de otras categorías consideradas más esenciales.

Será tan sólo a partir del surgimiento de nuevos movimientos sociales y actores políticos, en los últimos veinte años, teorizados principalmente por el multiculturalismo o la teoría feminista, que va a recobrar vitalidad la noción de reconocimiento. En igual sentido, la idea de otorgar reconocimiento para ciertos individuos o colectivos, fundamentado a partir de sus diferencias, es que el reconocimiento habrá de adquirir una densa e inusitada presencia.

Sin embargo, reconoce Honneth, la propuesta de formular una teoría de la sociedad directamente a partir de las implicaciones morales del concepto de reconocimiento enfrenta, por lo menos, tres serias dificultades. La primera de ellas

es la multiplicidad de significados que se le otorgan al concepto de reconocimiento, esto es, “el concepto de reconocimiento no ha sido definido de ninguna manera ni en el ámbito del lenguaje cotidiano ni en el de la filosofía”.⁴⁵⁷ Así, desde distintas teorías se pueden identificar varias significaciones de la noción. Desde una ética feminista, por ejemplo, el concepto de reconocimiento se vincula a aquella forma de afecto y de atención amorosas, por antonomasia en la relación madre-hijo. A su vez, desde la ética discursiva de Habermas, el reconocimiento se entiende como un respeto mutuo –especificidad e igualdad– en el comportamiento discursivo de los participantes de una argumentación. Un último ejemplo se ofrece en el plano de los planteamientos comunitaristas, el reconocimiento sería la acepción para formas de apreciación valorativa de estilos de vida diferentes al propio.

La segunda dificultad es que “en función de la interpretación de la que se parta, parece modificarse también el contenido moral del concepto de reconocimiento”,⁴⁵⁸ de forma tal que, si bien en el plano jurídico-político la actitud positiva de otorgar ciertos derechos es un tipo de reconocimiento, con el cual el individuo es capaz de verse a sí mismo como miembro de una comunidad política específica, esta misma noción sería poco adecuada en el plano social, donde se trata de reconocer una apreciación de mayor alcance, esto es, ir más allá del momento cognitivo de un auto-respeto elemental hacia un elemento afectivo de la empatía solidaria. Así, los diferentes contenidos interpretativos del reconocimiento tienen consecuentemente perspectivas morales específicas y diferenciadas.

Por último, la tercera dificultad para reflexionar en torno al concepto de reconocimiento, señala Honneth, es “el problema de la fundamentación de las implicaciones morales que subyacen a las diferentes formas de reconocimiento”,⁴⁵⁹ es decir, la dificultad de concebir una posible raíz unitaria de todos los diferentes puntos de vista de la moralidad y en el que éstos puedan ser

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pág.16.

⁴⁵⁸ *Idem.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pág.19.

justificados normativamente de manera conjunta. Solamente podrá ser adecuada y valiosa para la teoría del reconocimiento recíproco una aproximación que se construya a través de las diferenciaciones de significado existentes en el concepto de reconocimiento.

A su vez, Honneth también articula su teoría de reconocimiento en torno a tres tipos de praxis como esferas de reconocimiento. La primera esfera o forma de reconocimiento es la *concreta e inmediata* o el amor, que Honneth define como el ámbito de “todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos, estriban en fuertes lazos afectivos.”⁴⁶⁰ El modo de reconocimiento del amor es donde “los sujetos se reconocen mutuamente en sus necesidades específicas, cosa que les permite adquirir una seguridad afectiva.”⁴⁶¹ Así, la *dedicación emocional* (amorosa) es la relativa a la necesidad de afecto y atañe a una dimensión de la personalidad que le permite al sujeto tanto articular su cuerpo de modo autónomo, así como expresar con confianza sus necesidades y sentimientos. De este modo, el reconocimiento por medio del amor establece la auto-relación práctica de la autoconfianza (*Selbstvertrauen*).

La segunda esfera o forma de reconocimiento es *la universal y abstracta* que se corresponde con el derecho. Esta forma se establece en la medida en que el sujeto es aceptado como miembro de una comunidad, por la vía del reconocimiento jurídico se convierte en un portador de derechos, de modo tal que puede reclamar perentoriamente (conciencia jurídica subjetiva) el cumplimiento de alguno de sus derechos, invocando la sanción prevista por la autoridad para los casos de transgresión de la ley. En este caso, el modo de reconocimiento es la *atención cognitiva* (en tanto que interpretación de la ley), la dimensión de la personalidad que afecta es la responsabilidad moral y el potencial de desarrollo que permite es la generalización y materialización del derecho. La auto-relación

⁴⁶⁰ HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition*, op. cit., pág. 96.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pág. 97.

práctica que establece es el auto-respeto (*Selbstachtung*), que no es otra cosa que la posibilidad que tiene el sujeto de concebir su obrar como una exteriorización de su autonomía moral respetada por todos.

Finalmente, la tercera esfera o forma de reconocimiento es *la universal y concreta* o la solidaridad. Se trata de la valoración social que permite referirse positivamente a las cualidades y facultades concretas del individuo y que contribuyen a la reproducción del orden social. Este reconocimiento depende del horizonte de los ideales y metas colectivos, asimismo, debe ser lo suficientemente amplio como para integrar las diferentes aptitudes de cada uno a la vida social. La experiencia de distinción social suele darse por identificación con el grupo social al que el sujeto pertenece, lo que es experimentado por él con orgullo, por su utilidad en relación con valores compartidos por la comunidad; la auto-relación del sujeto que fomenta la solidaridad es la auto-estima (*Selbstschätzung*).

Honneth señala que el plano tripartita de reconocimiento en Hegel se queda, no obstante, atrapado en su idealismo. El contrapunto para que la constitución de la realidad social ya no sea explicada como un mero proceso intersubjetivo radica en la necesidad de revalorar “la autogradación dialéctica del espíritu”.⁴⁶² Entonces, el punto de partida obligado resulta de proceder por vía negativa, esto es, argumentar a partir del análisis fenomenológico de los daños morales. Así, aquellas circunstancias que son vividas como injustas presentan la clave de la conexión entre moral y reconocimiento.⁴⁶³ Honneth se refiere a estas modalidades de negación del reconocimiento en tanto que son “un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; estaríamos -más bien- ante la designación de los aspectos constitutivos de un comportamiento por el que las

⁴⁶² *Ibid.*, pág. 121.

⁴⁶³ El modo de la argumentación negativa y las implicaciones al daño infligido a las víctimas resultan de total actualidad y pertinencia en relación con el debate que sobre los derechos humanos se desarrolla en la actualidad. *Vid* RANCIÈRE, Jacques, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *South Atlantic Quarterly*, núm. 2-3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2009, págs. 301-309; asimismo, ARIAS, Alán, “Derechos Humanos: entre la violencia y la dignidad”, *Revista Derechos Humanos México*, CNDH., México, 2012.

personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas y que deben ganar intersubjetivamente.”⁴⁶⁴

La distinción entre las tres esferas o formas de reconocimiento permite determinar sus correlativos modos de menosprecio, los componentes de privación o negación del reconocimiento, es decir, lo que soporta la concepción relativa a una condición de daño moral.

La forma de menosprecio que es correlativa al *amor* se presenta en los casos de humillación física: el maltrato, la tortura y la violación (*Vergewaltigung*), que pueden considerarse, amén de violaciones a los derechos humanos o delitos, como las formas más básicas de humillación del ser humano. Constituyen formas de ataque a la integridad física y psíquica. Se trata del intento de apoderarse del cuerpo de otro individuo contra su voluntad, como en la tortura o en la violación. De este modo, al individuo se le impide coordinar su cuerpo con autonomía; el sujeto pierde, entonces, la confianza en sí mismo.

La forma de menosprecio vinculada al *derecho* es la desposesión, la privación de derechos (*Entrechtung*) y la exclusión social. Esa forma de menosprecio se da cuando el hombre es humillado al no concederle la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor, en la privación de determinadas prerrogativas y libertades legítimas. Se considera que el individuo no tiene el status de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso.

Por último, la forma de menosprecio correspondiente a la *solidaridad* es la deshonra (*Entwürdigung*). Aquí se desvaloriza el modo de vida de un individuo singular o de un grupo, esto es, la degradación del valor social de formas de autorrealización. Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción considerados como

⁴⁶⁴ HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition*, op. cit., pág. 160.

menos válidos o que se presume presentan insuficiencias. Los individuos sufren la consecuencia de que no pueden recurrir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a su propia autovaloración y, en el mismo sentido, el individuo se ve inducido y presionado a devaluar su forma de vida propia y a sufrir una pérdida de autoestima.

Así, la experiencia de la injusticia se vive de distinta manera dependiendo de la situación. Del lado de la víctima, lo que la define es que no pueden ver garantizada su dignidad o su integridad, en términos de Honneth, “sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por la ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades no es imaginable el alcance de la auto-realización”⁴⁶⁵. Honneth señala, en consecuencia, que es necesaria una ampliación de nuestro concepto tradicional de moral social, determinado en el marco de una concepción formal y progresiva de vida satisfactoria. Los modelos de reconocimiento introducen el potencial para una concepción de evolución normativa. El proceso normativo de reconocimiento, en sus diferentes esferas, abre la posibilidad de un proceso de remodelación en dirección de un aumento progresivo de universalidad o igualdad.

Hablar del tópico del reconocimiento, en Honneth, es hablar del motor moral de los procesos de emancipación. Si bien, Habermas impulsó el giro intersubjetivo, donde el reconocimiento es una pieza básica en la dinámica de la individualización, Honneth intenta ir más allá, pues el giro intersubjetivo se intensifica al dar cuenta de la “fenomenología del menosprecio” como impedimento de una ética de la autorrealización (más allá de las diferencias sociales, culturales e históricas) y orientada hacia el lado de la vida buena.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, pág. 31.

Por su parte, y desde otra tradición filosófica con identidad propia⁴⁶⁶, el discurso filosófico de Paul Ricœur⁴⁶⁷ en torno a una teoría del reconocimiento se inscribe en una perspectiva simbólica. Ricœur emprende un recorrido a través de tres caminos (*parcours*) en busca de una teoría del reconocimiento: el reconocimiento como identificación, el reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento mutuo.

A partir de un método que Ricœur mismo denomina "genealógico" analiza los "acontecimientos de pensamiento", desarrollos filosóficos en los que el término de reconocimiento adquirió un peso específico. En este sentido, se puede hablar de reconocimiento como identificación, como la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso; lo claro y distinto en Descartes, lo que sobrevive a la duda. O bien, en Kant, la *rekognition* que si bien como término sólo aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, está presente en la idea de relación que atraviesa toda la obra.

Entrando en una propuesta filosófica distinta, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, Ricœur ve un nuevo matiz en la problemática del reconocimiento, que no sería otro que la cuestión de su objeto propio. En este sentido, la distinción entre reconocer una cosa y una persona, le posibilita dar el giro que le permite ocuparse del reconocimiento de sí mismo, esto es, como objeto.

En este segundo estudio, el *sí mismo* es tomado como sujeto actuante, el reconocimiento tiene, entonces, un carácter indirecto; lo que *puedo* decir, lo que *puedo* hacer, cómo es que *puedo* contarme. La identidad narrativa relaciona dos

⁴⁶⁶ Lectura interpretativa de Hegel propia de la escuela francesa –Alexander Kojève y Jean Hyppolite– bajo el criterio fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty (*La fenomenología de la percepción*, Planeta, Barcelona, 1985), principalmente.

⁴⁶⁷ Filósofo francés. Profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo y de Filosofía en la Universidad de la Sorbona. El pensamiento filosófico de Ricœur está vinculado desde muy temprano a los nombres, por un lado, de Husserl, Heidegger, Jaspers y Marcel y, por otro, el psicoanálisis freudiano. Autor de una vasta y polifacética obra, su contribución a la elaboración y desarrollo de la teoría hermenéutica le convierte en uno de los artífices de lo que se conoce como "el giro interpretativo de la filosofía".

tipos de identidades: la mismidad (identidad inmutable de cada uno como, por ejemplo, nuestra identidad biológica) y la ipseidad: una identidad que no permanece fija, estable.

Otras de las capacidades que retratan y, en algún sentido, extienden la identidad del *sí mismo* son la memoria y la promesa. Aparece, a propósito de la memoria, uno de los empleos filosóficos del vocablo en cuestión: el reconocimiento de los recuerdos, que tematiza Bergson. Este reconocimiento permite aprehender en el presente un recuerdo pasado que permanecía en una especie de letargo, en un estado virtual. Reconocer es aquí reencontrar.

El reconocimiento de sí mismo, sin embargo, no pasa sólo por representaciones individuales o capacidades individuales. Podemos ver en las prácticas sociales elementos, mediaciones simbólicas que configuran identidades. De ese modo se abre paso el concepto de "capacidad social" con el que Ricœur introduce la problemática de la justicia y su vínculo con lo social, de la mano de Amartya Sen. El autor nos habla de la capacidad de acción de cada persona cuyo reconocimiento implica garantizar libertades no simplemente negativas.

El tercer estudio trata el reconocimiento mutuo. El concepto filosófico clave aquí es la *Anerkennung* hegeliana. Motivado por las posibilidades interpretativas que abre el trabajo de Axel Honneth, con quien establece un diálogo intenso.

A partir de una lectura crítica de las obras de Hegel, Ricœur inscribe la problemática del reconocimiento en el seno de la filosofía política. Se trata de saber si frente a las teorías contractualistas que explican el origen del Estado, puede oponerse un motivo moral; es decir si puede oponerse al miedo a la muerte violenta que postula Hobbes el deseo de ser reconocido para fundar un orden político.

Para acompañar esta hipótesis, Ricœur recuperará las ideas en torno al reconocimiento de Honneth; adopta su esquema tripartito de modelos de reconocimiento: el amor, el plano jurídico y la estima social. Y es recién en este marco que trata el tema del multiculturalismo. El desarrollo que hace del mismo delata una actitud de distanciamiento ante la problemática. No se cuestiona la noción de multiculturalismo; Ricœur parece simplemente repetir algunos conceptos de Charles Taylor (*Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*). Asimismo, por la ausencia de referencias, parece dar a entender que ese tipo de conflictos no existen en su propio contexto (repite los ejemplos que Taylor usa para explicar la situación canadiense).

Lo que pudiera interpretarse como fruto de una mirada esquiva, parece ser más bien el deseo de quitar el acento en lo negativo. Lo mismo sucede cuando polemiza con Honneth en contra del énfasis puesto en la idea de lucha: le interesa a Ricœur encontrar una experiencia efectiva y pacífica de reconocimiento mutuo. Aunque anticipa y previene que quizás esta sea sólo "simbólica".

3. Debates actuales de “la lucha por el reconocimiento”

La *teoría del reconocimiento* se inserta en el debate contemporáneo de la filosofía política que, desde finales del siglo XX, ha vivido un desplazamiento de su foco de atención, produciendo un cambio de referente al reemplazar la categoría de justicia por la de reconocimiento.

En la época fordista, el término de “redistribución” era fundamental no sólo para la filosofía moral sino también para las diversas luchas sociales. El paradigma de la “justicia distributiva” parecía adecuado para analizar las reivindicaciones de los trabajadores y los pobres en el período de posguerra de la Segunda Guerra Mundial.⁴⁶⁸ No obstante, los acontecimientos políticos y sociales

⁴⁶⁸ FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006, pág. 13.

de la última mitad del siglo XX y lo que va del presente siglo, refuerzan la idea de que las categorías centrales en el plano político-moral ya no serían la distribución equitativa o la igualdad de bienes basadas en un criterio de justicia (como equidad), sino la dignidad y el respeto con el correlativo criterio normativo del reconocimiento.⁴⁶⁹ Lo esencial, ahora, es el reconocimiento de la dignidad dañada de las personas y de los grupos minoritarios. Con ello, el principio conductor de esta nueva teoría normativa, la lucha por el reconocimiento, no resulta ser la eliminación de la desigualdad sino la prevención de la humillación o del menosprecio. En todo caso, una comprensión suficiente de la justicia debe englobar, por lo menos, dos conjuntos de cuestiones: por un lado, las luchas por la redistribución y, por otro lado, las luchas por el reconocimiento.⁴⁷⁰

Esta propuesta, ciertamente, es contrapunto necesario para la vitalidad intelectual de la filosofía política contemporánea y, en particular, para cualquier intento de desarrollo crítico de la teoría, toda vez que intenta encontrar sus fundamentos normativos a través de la teoría del reconocimiento mutuo. Como ya debe de resultar evidente, la discusión actual de los derechos humanos y las pretensiones de un desarrollo teórico a contrapelo del discurso dominante de los mismos no puede permanecer ajeno a este debate.

La lucha por el reconocimiento ha sido entendida, de manera casi exclusiva, como una lucha por la identidad cultural; esto es lo que Honneth denomina un “fatídico malentendido”.⁴⁷¹ Premisa que, para Honneth, resulta ser una visión simplificada y parcial, una reducción de la noción de reconocimiento a un exclusivo plano cultural. En este sentido, la lucha por el reconocimiento debiera ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como –también– una acción social.

⁴⁶⁹ Tal desplazamiento teórico-político obedece, en buena medida, tanto al replanteamiento político predominantemente liberal posterior al final de la Guerra Fría; así como desde una perspectiva más propiamente teórica, al influjo que el discurso del multiculturalismo ha tenido en las discusiones actuales de las ciencias sociales.

⁴⁷⁰ FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *op. cit.*, pág. 14.

⁴⁷¹ HONNETH, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz editores, Buenos Aires, 2010, pág. 36.

Frente a teóricos como Nancy Fraser ⁴⁷² (*¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político- filosófico*) ⁴⁷³ o Charles Taylor ⁴⁷⁴ (*El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*), ⁴⁷⁵ Honneth establece un productivo debate teórico, en diversos grados y modalidades, en el que también mantiene distancias y controversias conceptuales; ya sea de cara a un balance ético de la actualidad, como con Charles Taylor o frente a una tipología conceptual, como la de Nancy Fraser. Honneth, hace sus planteamientos críticos desde una aproximación histórico-sistemática donde el concepto de reconocimiento resulta de una relevancia cada vez mayor.

Con respecto al debate político-filosófico establecido entre Honneth y Fraser, en principio, las divergencias entre una y otra propuesta no sólo son de carácter histórico, sino también conceptual. Fraser señala que en la sociedad actual conviven dos tipos de reivindicaciones de justicia social; por un lado, las de carácter redistributivo, que pretenden una distribución más justa de los recursos y, por otro lado, las de reconocimiento, que apelan a un mundo que acepte la diferencia. Para Fraser, los dos tipos de reivindicaciones se han presentado como disociadas; no obstante, aduce, la justicia requiere tanto la redistribución como el reconocimiento. De tal manera, propone un enfoque bidimensional, que englobe y armonice ambas dimensiones de la justicia social, ya que confluyen y se influyen mutuamente. Lo esencial en la redistribución es revertir la injusticia en la reestructuración económica; mientras que en el reconocimiento, la solución a la injusticia es un cambio cultural y/o simbólico.

Por su parte y como respuesta, Honneth no niega la relevancia del reconocimiento y la redistribución, sino, de manera específica, señala que las

⁴⁷² Filósofa e intelectual feminista estadounidense. Catedrática de Filosofía y Ciencia Política en la *New School for Social Research* en Nueva York.

⁴⁷³ *Vid.* FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *op. cit.*

⁴⁷⁴ Filósofo e intelectual canadiense. Profesor de derecho y filosofía en la Northwestern University (Estados Unidos) y profesor emérito del departamento de filosofía de la Universidad McGill (Montreal).

⁴⁷⁵ TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE., México, 1992.

luchas por la redistribución se enmarcan y contienen en el reconocimiento. Hablar de reconocimiento no puede ni debe implicar mero “culturalismo”; con ello, no se trata de aceptar unilateralmente las especificidades culturales de cada miembro de la sociedad, sino del conjunto de las actividades que están clamando que se reconozca su razón de ser.

La propuesta del reconocimiento, bajo una perspectiva a partir de diferencias culturales –Fraser y también Charles Taylor–, obligaría a dejar de lado, por ejemplo, el carácter histórico de las luchas obreras del siglo XX; a partir de ello, en la medida en que los movimientos bajo la rúbrica de políticas de identidad no pueden reducirse a objetivos culturales, los movimientos de finales del siglo XX tampoco pueden reducirse a objetivos materiales o jurídicos. Así, la lucha de los afroamericanos por una igualdad jurídica (caso paradigmático en la obra de Honneth), más que una reivindicación de la especificidad de la cultura afroamericana es una reivindicación por alcanzar derechos igualitarios de ciudadanía.

Con respecto a Taylor y su obra *La política del reconocimiento*, Honneth mantiene una posición distante y opuesta, debido a que Taylor emplea el concepto de reconocimiento, de manera exclusiva, para postular la diferencia y no atiende a la intención contenida en el concepto de reconocimiento cultural que no es otra que la de alcanzar condiciones de igualdad.

Asimismo, desde la interpretación de Honneth, el texto de Taylor refleja un reduccionismo conceptual: se presenta la noción de reconocimiento como resultado de las concepciones multiculturalistas y de las prácticas de la *politics of identity* (políticas de identidad). De este modo, las luchas en torno al reconocimiento se ven forzosamente identificadas a las luchas en defensa de formas de vida particulares y de identidad cultural, que llevan a cabo muchos movimientos sociales en la actualidad; prácticamente, se llega a concebir ambos tipos de luchas como equivalentes.

Otra crítica que Honneth plantea, con fuerza, es respecto a la “engañosa” cronología lineal de las luchas de reconocimiento, establecida por Taylor; en ella, se presenta una sucesión histórica de dos tipos diferentes de movimientos sociales, donde las luchas de reconocimiento jurídico han sido reemplazadas por las luchas de reconocimiento cultural. Taylor identifica dos periodos en su análisis, por un lado, el período actual caracterizado por una primacía de las políticas por el reconocimiento y la identidad cultural y, por el otro lado, el período que se sitúa a finales del siglo XIX y comienzos del XX, donde las luchas estaban centradas en la igualdad jurídica y la redistribución material. Esto le impide analizar la hibridación de los dos períodos, así como también llevar los márgenes de la explicación teórica más allá de las manifestaciones políticas actuales. De ser consecuentes con ello, las actuales luchas por el reconocimiento de diferencias culturales quedarían imposibilitadas de exigir cualquier elemento de reconocimiento jurídico.⁴⁷⁶

4. Los derechos humanos como una modalidad de reconocimiento

Los derechos humanos, su teoría y práctica, solo podrán adscribirse plenamente al discurso de un proyecto emancipatorio, entendiendo que su estructura se configura mediante formas prácticas de lucha (resistencia y emancipación) instituyentes de nuevas correlaciones de fuerza; esas determinaciones e implicaciones propias del ámbito de lo político son las que les otorgan sentido como luchas por el reconocimiento recíproco. Se trata de configuraciones o formas prácticas de un movimiento cuya estructura o contenido es el reconocimiento, esto es, como un conjunto de cualidades deseables o requeridas de las relaciones intersubjetivas, opuestas a todas aquellas circunstancias que sean vividas como injustas, cargadas de menosprecio o indignas.

⁴⁷⁶ HONNETH, Axel, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, op. cit., pág. 37.

A partir de ello, el repudio a la humillación y al maltrato físico, el rechazo a la privación de derechos o la resistencia frente a la desvalorización social, en diversos grados y modalidades, reivindican a los derechos humanos como acontecimientos instituyentes (ámbito de lo político) de un proyecto de progreso social (eventual territorio de la política), debido a que sus fundamentos morales explícitos y relativamente consensuados son la dignidad y el respeto de todos los miembros de la sociedad.

En este sentido, cabe destacar que los derechos humanos son, efectivamente, derechos; pero son primordialmente humanos. Conforman un proyecto teórico-práctico: discurso de un saber práctico, multiplicidad de prácticas multidimensionales, repertorios de acciones estratégicas y tácticas. Los derechos humanos son, entonces, en su radicalidad, prácticas sociales que precipitan acontecimientos políticos.

Siguiendo a Alain Badiou,⁴⁷⁷ el acontecimiento (político) surge desde el trasfondo invisibilizado de una situación determinada. Desde aquello que, en la lógica hegemónica del poder (relación de dominio), no debería existir, pero que se revela de una manera súbita e impredecible. De tal forma, un acontecimiento es “una singularidad universal”,⁴⁷⁸ un hecho que, aunque esté anclado en una historia particular, implica algo válido, nuevo e inédito para todos.

Las situaciones generadas por prácticas de resistencia al abuso de poder, prácticas emancipatorias de afirmación de libertades, prácticas regulatorias para garantizar los derechos (las libertades) alcanzados, prácticas discursivas que niegan críticamente los abusos y las vulneraciones a la dignidad de los individuos y/o que proclaman los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad, son prácticas que conllevan el poder de instaurar y emplazar acontecimientos políticos,

⁴⁷⁷ Filósofo franco-marroquí. Catedrático en la Universidad Paris VII (Nouvelle Sorbonne) y en el Collège International de Philosophie. Es considerado uno de los filósofos contemporáneos más importantes. Badiou fue discípulo de J. Lacan, cercano de J. P. Sartre, amigo de L. Althusser, compañero de M. Foucault y colega de J. F. Lyotard.

⁴⁷⁸ BADIOU, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Editorial Manantial, Buenos aires, 1999, pág. 43.

esto es, acontecimientos que alteran y modifican las relaciones de dominio (tanto de fuerza como culturales o valorativas) prevalecientes.

Así, el acontecimiento subvierte la hegemonía y el sistema de creencias de manera que se vuelve a hacer palpable ese vacío primordial de la condición humana, la ausencia de metas u objetivos predeterminados, el hecho radical de que el sentido resultará siempre una construcción intersubjetiva. Ahora bien, junto con el vacío aparece una verdad susceptible de ser universal, un camino potencialmente abierto a todos, un alma que anime el cuerpo dolorido y yacente de la víctima y lo impulse a levantarse.

De esta manera, lo político de los derechos humanos y, eventualmente, una política derivada y proyectada de los derechos humanos, resulta en una especie de invención instaurada a través de movimientos inéditos, la institución afirmativa del acontecimiento. Una política directa de la presentación que establece una relación no representativa con las instancias de poder; un proyecto implícito de justicia que no es un programa a futuro sino un acto presente. La igualdad política, entendida como un tipo de justicia, no es lo que se desea o se proyecta, es lo que se declara al calor del acontecimiento.⁴⁷⁹ Aquí y ahora, como lo que es y no como lo que debiera ser; no se trata de un programa, la justicia es la calificación de una política igualitaria en acto.

Por tanto, es que resulta relevante para la discusión actual sobre los derechos humanos, la dimensión moral y las motivaciones profundas del actuar emancipatorio, del resistir los abusos de poder o las injusticias, del momento de rebelión que siempre subyace al ya basta de los sujetos activos y/o las víctimas. Los maltratados, excluidos o despreciados no sólo sufren a partir del menosprecio, sino que, cabe advertir, también el menosprecio en sí mismo puede producir sentimientos que motivan afectivamente la lucha por el reconocimiento. Los grupos que han experimentado estas formas de menosprecio son los llamados a devenir en sujetos de las luchas por el reconocimiento. Dichas luchas tienen una

⁴⁷⁹ BADIOU, Alain, *Compendio de metapolítica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009, págs. 85-96.

serie de implicaciones cruciales para la comprensión del cúmulo de prácticas que conforman la sustancia misma de los derechos humanos, sus configuraciones jurídicas positivas y sus materializaciones institucionales privadas y públicas.

Los derechos plasmados en sistemas jurídicos y garantizados por instituciones no son el resultado de una “evolución progresista de las sociedades”, sino que son consecuencia de los conflictos sociales en los que están de por medio demandas de reconocimiento, mismas que surgen porque han sido negadas o violentadas las identidades de individuos o colectivos sociales. Así, frente a cualquier negación de reconocimiento, la resistencia y la protesta social se constituyen en referentes de prácticas emancipatorias, cuyo objetivo, moralmente fundado, es el de conseguir el pleno reconocimiento; acciones emprendidas por vía negativa, a menudo, a partir de un abuso de poder, una injusticia social, un acto de menosprecio, una vulneración de la dignidad de las personas.

Es así que los derechos humanos pueden ser exigibles éticamente. Si tal como se ha referido, la lucha social no debe fundarse sólo en intereses sino también en sentimientos morales de injusticia, que surgen de las experiencias de menosprecio, es posible, entonces, aducir que las luchas por el reconocimiento, bajo una lógica moral, son luchas por el reconocimiento de derechos, así como, exigencias éticas de una realización moral superior de la sociedad. Por tanto, la fuente moral de los conflictos sociales se encuentra en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento: por las víctimas del maltrato físico, la privación de derechos y la desvalorización social.

Cabe recordar que el derecho, en tanto forma de responsabilidad moral de las personas (Kant), reconoce que tienen dignidad porque son sujetos morales. La reivindicación de determinados derechos y la lucha por la extensión de los mismos, por parte de diversos grupos sociales, es un proceso de ampliación en doble plano: por una parte, ampliación de derechos y, por la otra, extensión a miembros o colectivos de la sociedad a los cuales se les reconozcan esos

derechos (ampliación del catálogo de derechos y también del sujeto de derechos). Será el auto-respeto, como relación positiva consigo mismo, el que promueva la capacidad de la persona para reclamar derechos en tanto que se le reconozca como sujeto responsable moralmente.

Antes de que los seres humanos establezcan cualquier tipo de relaciones racionales-normativas o político-jurídicas, parten, siempre, de relaciones afectivo-emotivas. Así, los seres humanos se apropian del mundo a través de relaciones afectivas-emotivas, consigo mismo y con otros seres humanos. La moralidad es más propiamente sentida que razonada; entonces, la cualidad a la que se tiene que atender y en la que se debe confiar de inicio es el sentimiento moral, proveedor de una mayor sensibilidad moral como resultado de la lucha por el reconocimiento.⁴⁸⁰

Tal posición, coincide y puede complementarse con la propuesta de Richard Rorty⁴⁸¹ y su teoría sentimental de los derechos humanos. Rorty propone, en tanto formas de daño moral, tres momentos usuales que se han dado para descalificar a los otros: la distinción humano/animal (o pseudo-humano); la distinción entre adulto/niño; y, la distinción hombre/mujer.⁴⁸² Las tres son modalidades de no ser humanos y, por lo tanto, obstáculos y coartadas (deliberados) para no reconocer que resultan ser violaciones de sus derechos humanos.

Para Rorty, la confianza y no la obligación moral es la noción ética fundamental; el progreso de los sentimientos posibilita la capacidad creciente para considerar las semejanzas entre nosotros como algo de mucho más peso que las diferencias. Dicho proceso es resultado de “una educación sentimental”, la cual hace que personas de distintas creencias y sistemas valorativos obtengan

⁴⁸¹ Filósofo estadounidense. Catedrático en las Universidades de Wellesley, Princeton y Virginia. En la actualidad profesor de Literatura comparada en la Universidad de Stanford. Su trabajo ha versado sobre todos los aspectos de la filosofía, su principal aportación consiste en renovar el pragmatismo y abrir un fecundo diálogo entre la filosofía europea y la de los Estados Unidos.

⁴⁸² RORTY, Richard, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, *The Yale Review*, núm. 4, vol. 81, octubre, Yale University, New Haven, 1993, pág. 18.

suficiente familiaridad (auto-confianza y auto-respeto) entre sí para limitar las probabilidades (tentaciones) de creer que los que son diferentes a ellas sean cuasi-humanos. De ese modo, la superación de la violación a la integridad corporal o el maltrato, así como la creación de una valoración social hacia los demás, resultaría la clave para establecer un mundo regido por los derechos humanos.

Desde esta concepción radical, la del carácter político intrínseco de los derechos humanos, es que resulta adecuado suponer un conjunto de condiciones de posibilidad no sólo de sobreponerse al politicismo inherente en la calificación de las víctimas y la autodesignación de las mismas (obstáculos epistemológicos analizados en el capítulo anterior), sino también de alcanzar una comprensión de los derechos humanos como la materia práctica y teórica capaz de conformar un movimiento social.

5. Los derechos humanos como movimiento social

En las últimas décadas, el discurso de los derechos humanos ha sido apropiado por los grupos vulnerables de la sociedad y rearticulado en su lucha para reivindicar sus principales demandas. En este sentido es posible ubicar a los derechos humanos como parte de un espectro más amplio, el de la historia de las luchas contra la opresión y la dominación, contra las relaciones existentes de poder.

Neil Stammers⁴⁸³ propone un análisis del desarrollo de los derechos humanos, desde el contexto de las luchas de los movimientos sociales contra las relaciones y estructuras de poder existentes. Desde esta perspectiva, los derechos humanos pueden ser entendidos como “conceptos de lucha”, que dan soporte a las demandas de los movimientos y se presentan, al menos, desde dos planos:

⁴⁸³ Catedrático de la Universidad de Sussex, Reino Unido.

por un lado, el no institucional, como evidente desafío al poder y, por otro lado, el institucional, como una herramienta de poder.⁴⁸⁴

La concepción jurídica dominante de los derechos humanos no ha reconocido el vínculo entre derechos humanos y movimientos sociales, lo que se ha producido un reduccionismo acerca del entendimiento de los derechos humanos. Para superar ese obstáculo, entonces, es necesario realizar una aproximación a los derechos humanos desde un análisis social.

Históricamente, las ideas y prácticas existentes relativas a los derechos humanos han emanado de la praxis creativa de los movimientos sociales. A pesar de que los derechos humanos son construidos socialmente, existen reivindicaciones que no están propiamente reconocidas o a las que no se les ha dado la significancia adecuada dentro del discurso de los derechos humanos. Stammers enfatiza en el hecho de que los movimientos sociales puedan utilizar los derechos humanos para desafiar al poder, lo que supone la existencia de una agencia de los movimientos sociales, esto es, la capacidad para influir en las acciones y resultados. Hablar de una agencia es una forma de hablar de “poder”, es decir, la agencia tiene la capacidad –poder para– cambiar situaciones.⁴⁸⁵

Los movimientos sociales contribuyen de manera importante a dar forma al desarrollo histórico. Cabe señalar que los movimientos sociales son una red de interacciones informales entre una pluralidad de individuos, grupos y organizaciones involucradas en conflictos culturales, políticos o económicos (sociales), con base en una identidad colectiva. Aunque los movimientos sociales no son organizaciones, una organización puede formar parte de un movimiento e incluso, de un movimiento pueden surgir organizaciones –que a la postre se involucran con el mundo institucionalizado y que, incluso, constituyen instituciones en sí mismas. Por tanto, se puede decir que los movimientos sociales poseen dos

⁴⁸⁴ STAMMERS, Neil, *Human Rights and Social Movements*, Pluto Press, New York, 2009, pág. 21.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, pág. 25.

facetas, pues, potencialmente, actúan tanto en el mundo de lo cotidiano como en el institucional.

Stammers afirma que los movimientos sociales son fuente también de innovación social debido a su praxis cognitiva. Las formas de consciencia que son articuladas en los movimientos sociales, les provee un elemento crucial en la constitución de sociedades modernas: espacios públicos para pensar cosas nuevas; activar nuevos actores; generar ideas nuevas; construir nuevos proyectos intelectuales. Además, los movimientos sociales cuentan con una praxis social creativa, que los ayuda a reexaminar la naturaleza de lo social y sus posibilidades de cambio y transformación histórica y social como agencia –desde abajo.

¿Qué sucede cuando los derechos humanos son institucionalizados? La tradición jurídico-naturalista dominante en el discurso de los derechos humanos, así como también los críticos de esta tradición, comparten la suposición de que el estudio de los derechos humanos es, o debería ser, sobre los derechos humanos ya institucionalizados. Stammers critica esta postura, toda vez que, por un lado, no se considera la institucionalización de los derechos humanos como un problema y, debido a ello, tampoco se cuestiona la naturaleza de la relación entre instituciones-poder y derechos humanos y, por otro lado, se asume que los derechos humanos institucionalizados (y el activismo relacionado con el mundo institucionalizado) carece, propiamente, de una dimensión emancipadora relevante, puesto que las instituciones sólo pueden reflejar las relaciones y estructuras existentes de poder.

Ante esto, Stammers propone una polaridad binaria, es decir, sostiene que en su forma institucionalizada, los derechos humanos mantienen una relación compleja y ambigua con el poder: tienen la capacidad de desafiar y constreñir varias formas de poder (por ejemplo, al llevar sus casos ante cortes nacionales o internacionales, el trabajo de la ONU y sus cuerpos de derechos humanos, así como la existencia de Organizaciones No Gubernamentales Internacionales), pero

¿es la capacidad de desafiar continuamente al poder el único contenido de los derechos humanos?

Finalmente, por todo ello, la reactualización de la noción de reconocimiento, así como la reconstrucción de los modos y dimensiones del menosprecio, como el alma que anima las acciones emancipatorias y las tareas de índole regulativa que conforman la materia y la historia de los derechos humanos, constituyen una aportación sumamente enriquecedora del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

La clave de la conexión entre daño moral y negación de reconocimiento es la experiencia concreta de violaciones a la dignidad y la ausencia de respeto hacia los individuos: la humillación y maltrato físico, la privación de derechos o la desvalorización social. La pretensión emancipatoria de estas pautas es exigir y reivindicar el reconocimiento moral de nuestra existencia social.

Asimismo, identificar a los derechos humanos no sólo como una limitación del ejercicio del poder (principios y normas de carácter regulatorio), sino, de manera teóricamente más consistente –y por ende, no sólo cognitiva sino también sentida, pre-cognitiva– como un horizonte teórico y moral que alienta prácticas de carácter emancipatorio brinda una oportunidad para relegitimar el discurso y el movimiento de los derechos humanos.

CONCLUSIONES

Es hora de concluir. Sin duda una conclusión un tanto peculiar, puesto que no apuesta por la síntesis. También porque se trata de unas conclusiones provisorias que no aspiran a cancelar las temáticas, a cerrar los temas o a resolver el cúmulo de problemas que ha tratado de poner al descubierto. En términos generales, lo más que se puede concluir de “Filosofía y política de los derechos humanos. Contribución a una teoría crítica” es: tanto la apertura de espacios discursivos al interés y a la discusión de los temas en clave de derechos humanos, inauguración de nuevos lugares (*topoi*), así como al encuentro y entrecruzamiento multidisciplinario, filosófica y políticamente plural, de ideas, categorizaciones, autores, posturas políticas, ideologías, movimientos y aspiraciones en esos nuevos ámbitos. Si esta investigación logra concitar el interés multidisciplinario y la apertura de temas y corrientes de pensamiento en el debate actual de los derechos humanos, y, a su vez, sirve como lugar apto para las coincidencias, las traducciones culturales y las discusiones teóricas (filosóficas, políticas, jurídicas, sociológicas y culturales), el trabajo habrá superado con creces sus afanes académicos e intelectuales.

Las ideas aquí presentadas buscan inscribirse en el horizonte de una teoría crítica de los derechos humanos. En las condiciones contemporáneas, esta intervención teórico-política se entiende a sí misma como una contribución a un proceso inacabado, en curso, un trabajo en construcción (*work in progress*). Ha sido una pretensión que se obliga a combinar elementos teóricos propiamente críticos con la reivindicación de orientaciones políticas de resistencia y emancipación en correspondencia con las condiciones socio-económicas, políticas y culturales del momento histórico actual. Lo anterior ha implicado un “ajuste de cuentas” crítico sistemático con la versión jurdicista, de corte naturalista (de

raigambre liberal y cristiana) que conforma la perspectiva dominante del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Se dice que se trata de un *work in progress* también porque una teoría crítica o el discurso crítico de los derechos humanos no existe como tal. El objetivo de este proceso no consiste en producir un discurso alternativo respecto del discurso dominante –y hasta hegemónico- en el mundo institucional y extra-institucional del movimiento de los derechos humanos. El modo de la teoría crítica no consiste en ser alternativo –opcional- a la teoría dominante. La especificidad del discurso crítico radica en la operación y el trabajo negativos respecto de los discursos hegemónicos y/o dominantes. La determinación característica del discurso crítico es su negatividad, su renuencia deliberada a toda aspiración positivizante. Este ha sido el *leit motiv* crítico de la investigación, como se había dicho, su hilo conductor.

Ha sido un ejercicio de integración de perspectivas y aspectos críticos presentes en las discusiones actuales respecto de los derechos humanos, de ensayar una articulación de la fragmentación discursiva de elementos teóricos (y prácticos) con potencial negativo o deconstructivo. Ha constituido un esfuerzo por reordenar el discurso en virtud del nuevo y agudizado desorden contemporáneo de las cosas; ordenamiento de fragmentos relativamente dispersos como dispositivos, líneas de salida o de fuga para un desarrollo crítico del discurso y el movimiento de los derechos humanos.

Asimismo, se ha buscado proponer un orden de articulación sobre la base de esos aspectos fragmentarios mediante un cambio de lugar, una mudanza de punto de vista, ya no la idea unitaria y positiva del curso práctico y teórico progresivo de los derechos humanos, sino desde sus paradojas, su crisis y aporías y ya no desde las versiones ortodoxas y tradicionales, dominantes en el quehacer y el pensamiento de los derechos humanos, sus defensores y/o promotores.

El trabajo ha sido tratado, desarrollado y escrito con la cautela de un argumento teóricamente fundado y con límites precisos (quizá por ello el largo desarrollo de los “preliminares”). No ha querido ser, de ningún modo, una exposición con pretensiones enciclopédicas. Se entiende y se asume ese riesgo toda vez el amplio abanico de temas, así como la composición de la mayoría de los capítulos en un doble plano; primero, el de un apretado contexto teórico que busca dar cuenta de los problemas y las categorías del tema o del ámbito que se estudia y, segundo, el ensayo por articular conceptualmente esa temática o las ideas de los autores que los desarrollan vinculándolos con la problemática propia de los derechos humanos. El ejercicio de ese vínculo ha querido ser riguroso, seleccionando autores ejemplares o ilustrativos de la discusión contemporánea. Asimismo, los razonamientos de tal articulación conllevaron la intención de mostrar el argumento propio de la tesis y su estructura.

Los derechos humanos son entendidos radicalmente como un fenómeno histórico, en tanto que conjunto multidimensional de prácticas humanas y sus correspondientes saberes e ideologías. El movimiento de los derechos humanos se encuentra especificado históricamente, se dice en el texto, los factores históricos y las condiciones sociales, políticas y culturales conforman variables indispensables para comprender y explicar el desarrollo previo y su caracterización actual. Si no se asume esta radical especificación histórica como premisa metodológica, las indagaciones en la filosofía y la política de los derechos humanos estarán condenadas a la ideologización y al desarraigo social y cultural.

En virtud de lo anterior, se ha asumido y se propone una re-lectura de la historia de los derechos humanos a contrapelo. No busca en sus antecedentes remotos o próximos una verdad con potencia explicativa de lo que ocurre en el presente, tampoco se lee con el afán de desentrañar el sentido oculto, racional, de unas ideas que, al final, se han realizado felizmente y cristalizado en la doctrina teórico-filosófica dominante, en el conjunto de la normatividad positiva internacional de los derechos humanos y en la mayor o menor eficacia de su

agencia, con su multiplicidad de organismos públicos y privados, internacionales o nacionales que la componen.

La lectura es disruptiva; busca en los precedentes y en las formas contemporáneas del discurso dominante de los derechos humanos sus elusiones, sus silencios, sus lapsus, para encontrar en el análisis de las paradojas y las antinomias las vetas y grietas para la crítica, la reformulación contemporánea de sus propuestas y para la reactualización de su programa humanista de vida digna, igualitaria y en libertad. Si las pretensiones críticas de la investigación y el modo de exposición logran su cometido, si esta intervención teórico-política alcanza para inducir a un re-pensar los derechos humanos, si consigue producir elementos de re-legitimación del movimiento y/o de la agencia de los derechos humanos, eso se me escapa y queda a la consideración de los lectores.

Son discernibles los elementos críticos en las diversas perspectivas teóricas (filosóficas, políticas y jurídicas) que componen el escenario del complejo debate contemporáneo de los derechos humanos, su viral contaminación con las discusiones de las corrientes dominantes de la filosofía actual y con la teoría política posfundacional. La comprensión de esa masa crítica del discurso de los derechos humanos, en clave deconstructiva, requiere de un ordenamiento del debate, mismo que aquí buscó ser atendido mediante la revisión de las tendencias típico ideales en curso, representadas genéricamente en las “escuelas” referidas en el trabajo.

La adopción de una perspectiva modulada por la tradición de la teoría crítica supone asumir dos premisas metodológicas fundamentales respecto del concepto derechos humanos. Por un lado, los derechos humanos son considerados como movimiento social, político e intelectual; así como dotado de una teoría propiamente dicha. Su determinación básica, a lo largo de la historia, consiste en su carácter emancipatorio (resistencia al abuso de poder, reivindicación de libertades y derechos, regulaciones normativas garantistas por

parte del Estado); atentos y referenciados siempre a su sustrato político indeleble y más profundo –condición de toda libertad- la exigencia de reconocimiento y, por tanto, la afirmación de la igualdad.

Cabe el entendimiento de los derechos humanos como movimiento, si bien no como un movimiento social clásico y, ni siquiera, un movimiento social de nuevo tipo. Convendría pensar el movimiento de los derechos humanos a la manera metafórica de una comunidad imaginada, en el que cabrían el conjunto de tradiciones, prácticas, principios, herramientas jurídicas, valores y simbología que conforman la tradición histórica, filosófica, ética, jurídica y cultural de los individuos y los colectivos identificados con su reivindicación y defensa.

Los derechos humanos son simultáneamente proyecto práctico y discurso teórico, lejos de ser sólo derechos. Su modo de existencia, su consistencia estructural es la de una multiplicidad de prácticas sociales que se despliegan en diversas dimensiones y, en el plano histórico-social, se configuran en variados repertorios estratégicos y tácticos, perceptibles como movimiento social, político y cultural (comunidad imaginada). Su intencionalidad o sentido, el *telos* de su acciones radica en la búsqueda de reconocimiento, de ello deriva la tesis del carácter intrínsecamente político de los derechos humanos.

El reconocimiento es propuesto en la tesis como una categoría central de los derechos humanos. Lo es en dos sentidos conceptualmente diferenciados, aunque, concomitantemente complementarios, el filosófico y el político (lo esencial situado en la existencia social). En un primer plano, como estructura y conceptualizado sincrónicamente, refiere al modo de existencia activo, a su modalidad de ser un conjunto práctico, cuyo *ethos*, se significa por la resistencia y la emancipación y donde el reconocimiento juega el papel de ser la finalidad teleológica de dichas acciones, su *telos*. En un segundo plano, como configuración y teorizado diacrónicamente, refiere a su existencia histórica concreta, sus modalidades como movimiento, como agencia y como ideología utópica.

La categoría de reconocimiento juega, en ambos niveles, con lógicas diferentes. En el nivel primero e instituyente funciona en la dinámica de una lógica teleológica, de medios-fines, dotado de una fuerza de resignificación del mundo social toda vez que otorga sentido a las acciones prácticas de resistencia, emancipación y regulación que caracterizan la identidad de los derechos humanos. Aquí el reconocimiento se inscribe en el plano instituyente propio de lo político.

En el nivel segundo e instituido, opera en la dinámica de una lógica pragmática y práctica, de costo beneficio y ética de la responsabilidad, toda vez que el reconocimiento contiene y explicita los contenidos de las luchas del movimiento (y de los movimientos) por el reconocimiento, el derecho a tener derechos, la identidad cultural, política y/o de modos de vida, así como en las luchas por la redistribución de bienes (económicos, políticos, jurídicos, culturales, entre otros). En este segundo ámbito, el reconocimiento se inscribe en el plano de la política instituida.

La diferenciación, la interacción y la complementariedad de los ámbitos existencial y existencial del reconocimiento, como estructura configurada históricamente, con su fuerza instituyente propia de lo político y sus capacidades institucionalizadas en el quehacer de la política, en correspondencia con los planos distintos de la diferencia o cesura entre lo político y la política (como postulan las teorías posfundacionales), permiten sostener la idea del carácter intrínsecamente político de los derechos humanos, su potencialidad de resignificación y socialización y sus posibilidades del uso estratégico y/o táctico en la política.

Derivado de lo anterior se ha planteado que teórica y prácticamente el movimiento y/o las luchas de los derechos humanos buscan y/o propician la instauración de acontecimientos. Acontecimientos en sentido político fuerte, es

decir, irrupción de exigencias de reconocimiento, resistencias o impulsos emancipadores que modifican las correlaciones de fuerza y dominio prevalecientes; por tanto, acontecimientos instituyentes de nuevas relaciones o modificadas correlaciones de poder. Esta determinación de su carácter político, en sentido estricto, fundacional (diferenciado de la política instituida), como se ha indicado, le imprime su sentido instituyente a los derechos humanos y, en la dimensión propiamente jurídica, los ha llegado a conformar en la época contemporánea como práctica seminal: los derechos humanos como la matriz afirmativa del derecho a tener derechos (en la formulación de Hannah Arendt).

Se ha planteado en la tesis que la modalidad contemporánea que determina la historicidad de los derechos humanos es el proceso de globalización. Los derechos humanos no pueden desprenderse de tal condicionamiento que, entre otras determinaciones significativas, los obliga a la confrontación teórica con la matriz conceptual que deriva de sus contradictorias tendencias fundamentales, de sus consecuencias perversas o indeseadas y de los reclamos y luchas de quienes pugnan por una vida digna de ser vivida. De no hacerlo, el movimiento de los derechos humanos precipitará todavía más su condición de crisis.

Bajo esa premisa, la investigación asume que los derechos humanos si, efectivamente, quieren estar a la altura de las exigencias contemporáneas y sus retos, si no se resigna a la zona de confort de su institucionalización, el manejo gerencial de administración de los derechos, la serialización o sedimentación de sus acciones, la pérdida del carácter resistente y emancipatorio de sus prácticas, su complicidad en la desmovilización favorable a statu quo, están obligados a un replanteamiento teórico y práctico. En el plano del discurso teórico, los derechos humanos están comprometidos a asumir los imperativos que le impone la matriz teórica de la globalización.

Así, la tesis ha planteado que los derechos humanos han de asumir los imperativos multidisciplinario, multicultural, de equidad de género y de

construcción de un concepto crítico de víctima, como condición de sobrevivencia teórica y ética, así como de funcionalidad práctica, política y cultural. La puesta en marcha de intervenciones, políticas, medidas, programas y acciones orientados por esos imperativos resulta crucial. El horizonte de la crisis los agobia.

De nueva cuenta, ¿se encuentran los derechos humanos en crisis? En todo caso se trataría de un retorno a un modo suyo muy propio de existir. No obstante, siguen enhiestos y con valía como contrapunto a momentos críticos, represivos y autoritarios, así como para emitir potenciales indicaciones de alarma ante las situaciones de excepción manifiestas, más débilmente también como advertencias ante la mutación de las situaciones y estados de excepción en estados excepcionales extendidos y/o permanentes, normalizados a fuer de la velocidad y saturación inclementes de acontecimientos, informaciones y datos de las convulsas condiciones que privan en las sociedades globalizadas. Por cierto, no debiera serle ajeno al movimiento de los derechos humanos lo que ocurre con gravedad; reminiscencias y esbozos regresivos autoritarios presentes en su espíritu original y su compromiso ético, derivado del momento refundacional de 1948, reacción después del paradigma atroz del siglo pasado: Auschwitz-Hiroshima-Nagasaki-Gulag, aunado a su aspiración de no repetición de lo acontecido.

Si bien, en las sociedades capitalistas más desarrolladas, los derechos humanos despolitizan la política y se transforman en estrategias publicitarias; en sociedades con fragilidad institucional, como es el caso mexicano, los derechos humanos constituyen aún una posibilidad mínima de resistencia frente a la opresión de la autoridad.

Los derechos humanos son quizás –pese a todo- una institución liberal importante de la que se reclama evolución y ruptura. No obstante, cada uno de los principios centrales de la teoría de los derechos humanos requiere de una revisión penetrante. Los derechos humanos están para resistir la opresión y la dominación

pública y privada, pierden su razón de ser cuando se convierten en la ideología o idolatría política de las sociedades globalizadas y cumplen con la tarea falazmente civilizatoria de normalizar la protesta y desmovilizar las luchas en aras del mantenimiento del statu quo.

Ciudad de México

Abril, 2015

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, vol. 2, Hora, Barcelona, 1994.

ABENDROTH, Wolfgang, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Editorial Laia, Barcelona, 1975.

ADORNO, Theodor W. *et al.*, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1976.

_____ y HORKHEIMER Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

_____, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1992.

_____, *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Taurus, Madrid, 1999.

_____, *Escritos filosóficos tempranos. Obra Completa*, vol. I, Akal, Madrid, 2010.

AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007.

AMORÓS, Celia, (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000.

_____, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.

ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas*, FCE., Buenos Aires, 1993.

ARDITI, Benjamin, "La impureza de los universales", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, Madrid, 1997. Págs. 46-69.

ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalem: Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 1999.

_____, *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Caparrós, Madrid, 2005.

_____, *Los orígenes del totalitarismo, parte II. Imperialismo*, Alianza editorial, Madrid, 1987.

ARIAS, Alán, "Derechos Humanos: entre la violencia y la dignidad", *Revista Derechos Humanos México*, CNDH, México, 2012.

_____, "Cómo ganar libertades y no perderlas", *Revista Mexicana de Ciencia Política*, núm. 46, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 2002. Págs. 145-156.

_____, "Libertad religiosa y derechos humanos. La libertad religiosa como derecho humano cultural de nuevo tipo", *Revista Derechos Humanos México*, núm. 22, CNDH., México, 2014. Págs. 13-33.

_____, *Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los Derechos Humanos*, CNDH., México, 2011.

_____, *EZLN: violencia, derechos culturales y democracia*, CNDH., México, 2003.

_____ y GÓMEZ, Luis (Coords.), *Una década de terrorismo, del 11-S a la muerte de Osama Bin Laden*, Ediciones Quinto Sol, México, 2012.

_____ y RODRÍGUEZ, José María, "Contribución a un diagnóstico del conflicto EZLN-Gobierno de México", ARIAS, Alán (comp.), *Multiculturalismo y derechos indígenas. El caso mexicano*, CNDH., México, 2008.

_____ y SÁNCHEZ, Úrsula, "Los derechos humanos como política e idolatría", *Revista Derechos Humanos México*, núm. 9, vol. 3, CNDH., México, 2008, págs.187-202.

_____ y SÁNCHEZ, Úrsula, "The Rights Revolution y Empire Lite: Nation Building in Bosnia, Kosovo and Afganistan", *Revista Derechos Humanos México*, núm. 11, vol. 4, CNDH., México, 2009. Págs. 227-245.

AUSLANDER, Leora, "Do Women's + Feminist + Men's + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, núm. 3, vol. 9, Fall, Duke University Press, Durham, 1997. Págs. 1-30.

BACHELARD, Gastón, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo veintiuno editores, México, 2004.

BADIOU, Alain, *Compendio de metapolítica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

_____, *El ser y el acontecimiento*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 1999.

_____, *La ética*, Herder, México, 2004.

BALIBAR, Étienne, "Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el 'derecho a tener derechos' y la desobediencia cívica" [en línea], *Erytheis*, núm. 2, noviembre,

2007, URL: http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm [consulta: 14 de junio de 2013].

_____, "Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty", *The South Atlantic Quarterly*, núm. 2/3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2004. Págs. 311-322.

_____, "Violencia: idealidad y crueldad", *Polis. Revista Latinoamericana*, núm. 19, Universidad de los Lagos, Santiago, 2008. Págs.1-14.

_____, *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, Routledge, New York, 1994.

BAUMAN, Zigmund, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE., México, 2001.

_____, *Modernidad líquida*, FCE., México, 2000.

_____, *Tiempos líquidos*, Tusquets editores, Barcelona, 2007.

BAUMANN, Gerd, *El enigma del multiculturalismo. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, Barcelona, 2001.

BAXI, Upendra, *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, 2008.

BECK, Ulrich y GERNISHEIM, Elisabeth, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona, 2003.

BECK, Ulrich, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

_____, *La sociedad del riesgo global. En busca de la seguridad perdida*, Paidós, Barcelona, 1998.

_____, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 2002.

BELL, Daniel, *Comunitarism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

BENHABIB, Seyla, *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006.

_____ y CORNELL, Drucilla (eds.), *Feminism as a Critique. Essays on the Politics on Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge, 1987.

BENJAMIN, Walter, "Critic of Violence", *Select Writings*, vol. 1 (1913-1926), Harvard University Press, Cambridge, 1996.

BENTHAM, Jeremy, "Anarquical Fallacies", BOWRIN, John (ed.), *Works of Jeremy Bentham*, vol. II, Simpkin/Marshall and Co., London, 1843.

BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE., México, 2006.

_____, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Chatto & Windus, London, 2002.

BEUCHOT, Mauricio, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*, Distribuciones Fontamara, México, 2008.

_____, *Interculturalidad y derechos humanos*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras/Siglo veintiuno editores, México, 2005.

BINOCHE, Bertrand, *Críticas de los derechos del hombre*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2009.

BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pretextos, Valencia, 2008.

BOBBIO, Norberto, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

_____, "Hegel y el iusnaturalismo", *Diánoia. Revista de Filosofía*, núm. 13, vol. 13, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/FCE., México, 1967. Págs. 55-78.

BOURDIEU, Pierre, *La lección inaugural*, Anagrama, Barcelona, 2002.

BOURGEOIS, Bernard, *Philosophie et droits de l'homme: de Kant à Marx*, PUF, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

BROWN, Wendy, "The Most We can Hope For...': Human Rights and the Politics of Fatalism", *The South Atlantic Quarterly*, núm. 2/3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2004.

BULL, Hedley, *The Anarchical Society*, MacMillan, London, 1977.

BURKE, Edmund, *Textos políticos*, FCE., México, 1984.

BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE., México, 2003.

_____, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2001.

CARPINTERO, Francisco, *Justicia y ley natural. Tomás de Aquino y los otros escolásticos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.

Carta de las Naciones Unidas. Preámbulo [en línea], Dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/charter/preamble.shtml> [consulta: 3 de junio de 2014].

CASSIN, René, "La declaration universelle et la mise en oeuvre des droits del' homme", *Collected Courses of the Hague Academy of International Law*, vol. 79, La Haya, 1951. Págs. 237-368.

CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, t. I, Siglo veintiuno editores, México, 2002.

CERRONI, Umberto, *Marx y el derecho moderno*, Grijalbo, México, 1975.

CHAPMAN, John William, *Rousseau. Totalitarian or Liberal?*, Columbia University Press, New York, 1956.

CHOMSKY, Noam, *Human Rights and American Foreign Policy*, Spokeman Books, Merlin Press, London, 1978.

_____, "The United States and the challenge of relativity", EVANS, Tony (ed.), *Human Rights fifty years on. A reappraisal*, Manchester University Press, Manchester, 1998.

COHEN, Esther, *Los narradores de Auschwitz*, Editorial Fineo, México, 2006.

CONDORCET, Nicolás, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, Paris, 1970.

CONSTANT, Benjamin, *Principios de política*, Gernika, México, 2000.

CÓRDOVA , Arnaldo, *Sociedad y Estado en el mundo moderno*, Grijalbo, México, 1976.

DAS, Veena, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008.

DE GOUGES, Olympe, *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, Éditions Mille et une nuit, Paris, 2003.

DE SEVILLA, Isidoro, *Etimologías*, Edición Bilingüe Latín-Español, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes-Facultad de Derecho, Bogotá, 1998.

_____, *El Milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2011.

_____, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009.

_____, “Los derechos humanos en la posmodernidad”, ALONSO, Manuel Alberto y GIRALDO, Ramírez Jorge (eds.), *Ciudadanía y derechos humanos sociales*, Escuela Nacional Sindical, Medellín, 2001. Págs. 167-184.

DE TOCQUEVILLE, Alexis, *La Democracia en América*, FCE., México, 1973.

Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano, 26 de agosto de 1789 [en línea], Dirección URL: http://www.sev.gob.mx/educacion-tecnologica/files/2013/01/3.-Declaracion_de_los_derechos_del_hombre_y_del_ciudadano.pdf [consulta: 4 de junio de 2014].

Declaración de Independencia Americana, 4 de julio de 1776 [en línea], Dirección URL: <http://www.archives.gov/espanol/la-declaracion-de-independencia.html> [consulta: 2 de junio de 2014].

Declaración de Séneca Falls (1848) [en línea], URL: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-hist-senecafalls-1848.html> [consulta: 17 de diciembre 2014].

Declaración Universal de los Derechos Humanos. Preámbulo [en línea], Dirección URL: <http://www.un.org/es/documents/udhr/index.shtml> [consulta: 20 de septiembre de 2013].

Declaración Universal de los Derechos Humanos. Preámbulo [en línea] Dirección URL: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=spn> [consulta: 3 de junio de 2014].

DEL ÁLAMO PONS, Óscar, “Dictar la memoria. Justicia transicional en América Latina”, *Revista Metapolítica*, núm. 68, vol. 14, enero-marzo, México, 2010.

DEMBOUR, Marie-Bénédicte, *Who believe in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

_____, "What Are Human Rights?' Four Schools of Thought", *Human Rights Quarterly*, núm. 1, vol. 32, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2010, pp. 1-20.

DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

_____, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, New York, 2001.

DONNELLY, Jack, *Derechos humanos universales: teoría y práctica*, Ediciones Gernika, México, 1994.

DOUZINAS, Costas, *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford, 2000.

DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 2007.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, *Documentos y comunicados*, 3 vols., ERA, México, 1994-1999.

ELSTER, John, "Coming to Terms with the Past. A Framework for the Study of Justice in the Transition to Democracy", *Archives Européennes de Sociologie*, núm.1, vol. 34, Cambridge, 1998.

ENGELS, Friederich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.

Ensayos sobre la justicia transicional [en línea], Centro Internacional para la Justicia Transicional, New York, URL: www.ictj.org. [consulta: 16 de febrero de 2013].

ESTÉVEZ, Ariadna y VÁZQUEZ, Daniel (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales. Una perspectiva multidisciplinaria*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México/UNAM-Centro de Investigaciones sobre América del Norte, México, 2010.

FAURÉ, Christine (dir.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres. Europa y América*, Akal, Madrid, 2010.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Alianza Editorial, Madrid, 1979.

FIELDS, Belden, *Rethinking Human Rights for the New Millennium*, Palgrave MacMillan, New York, 2003.

FOLLARI, Roberto, "La interdisciplina revisitada", en *Andamios. Revista de Investigación Social*, núm. 2, volumen 1, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005. Págs. 7-17.

FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, FCE., Buenos Aires, 2001.

_____, *El orden del discurso* (Lección inaugural en el Collège de France. Diciembre 2, 1970), Tusquets editores, Madrid, 1973.

_____, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, "La volonté de savoir", Gallimard, Paris, 1976.

_____, *La arqueología del saber*, Siglo veintiuno editores, México, 1997.

_____, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Madrid, 1980.

_____, *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, México, 1968.

_____, *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno editores, México, 1976.

FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006.

FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2009.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona, 1999.

GEARTY, Conor, *Principles of Human Rights Adjudication*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

GEWIRTH, Alan, *The Community of Rights*, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado*, Taurus, México, 1999.

GLENDON, Mary Ann, *Un mundo nuevo. Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*, FCE./Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal/Universidad Panamericana, México, 2011.

GRAY, John, *Liberalismo*, Nueva Imagen, México, 1992.

GUTIÉRREZ, Griselda, "El concepto de género: una perspectiva para pensar la política", en *La ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 5, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios de Género, México, 1997. Págs. 11-33.

GUTMANN, Amy, "Introducción", IGNATIEFF, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2002. Págs. 9-26.

GUTMANN, Amy, "Introducción", TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, FCE., México, 1993.

HAARSCHER, Guy, *Philosophie des droits de l'homme*, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1993.

HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984.

_____, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.

_____, *Ensayos políticos*, Península, Madrid, 1989.

_____, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998.

_____, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

_____, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

_____, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987.

_____, "Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana", en OVEJERO, Félix et al. (comps.), *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*, Paidós, Barcelona, 2004.

_____, "El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos", *Diánoia. Revista de Filosofía*, núm. 64, vol. 55, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/FCE., México, 2010. Págs. 3-25.

HANS-PETER, Martin y SCHUMANN, Harald, *La trampa de la globalización*, Taurus, México, 1999.

HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

HARDT, Michael y NEGRI, Toni, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

HART, Michel y NEGRI, Toni, *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

_____, *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

HEGEL, Georg W. F., *Filosofía del Derecho*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1985.

_____, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Aguilar, Madrid, 1979.

HERDER, Johann Gottfried, *Antropología de la historia*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.

HOBBS, Thomas, *El Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE., México, 1998.

HOBBSAWM, Eric, *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 1998.

_____, *La era de la Revolución. 1789-1848*, Crítica, Buenos Aires, 2009.

HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.

_____, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz, Buenos Aires, 2010.

_____, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, Cambridge, 1995.

HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

_____, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005.

HUNT, Lynn, *Inventing human rights. A history*, W. W. Norton and Company, New York, 2007.

_____(ed.), *The French Revolution and Human Rights. A Brief Documentary History*, Bedford Books, Boston, 1996.

HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Touchstone, New York, 1996.

HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Vid. Introducción, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008.

IGNATIEF, Michael, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

_____, *The Rights Revolution*, House of Anansi Press, Toronto, 2000.

ISHAY, Micheline R., *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, University of California Press, Berkeley, 2004.

JELLINEK, Georg, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Comares editorial, Granada, 2009.

KALDOR, Mary, *El poder y la fuerza*, Tusquets editores, Madrid, 2010.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

_____, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002.

_____, *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho*, UNAM-Coordinación de Humanidades, México, 1978.

KELSEN, Hans, *La paz por medio del derecho*, Trotta, Madrid, 2008.

_____, *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957.

KLINE, Stephen J., *Conceptual Foundations of Multidisciplinary Thinking*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.

_____, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.

_____ y NORMAN, Wayne, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

LACLAU, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

LAMAS, Martha (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

LASKI, Harold, *El liberalismo europeo*, FCE., México, 1979.

LEFORT, Claude, *Democracy and Political Theory*, Columbia University Press, New York, 1998.

_____, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Madrid, 2004.

LEVI, Primo, *Si esto es un hombre*, Muchnick Editores, Barcelona, 2001.

LOCKE, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1981.

LUKÁCS, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1970.

MAcINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.

MAFFESOLI, Michel, *El ritmo de la vida*, Siglo veintiuno editores, México, 2012.

_____, *El tiempo de las tribus*, Siglo veintiuno editores, México, 2004.

MARCHART, Oliver, *El pensamiento político posfundacional*, FCE., Buenos Aires, 2009.

_____, *El pensamiento político posfundacional*, FCE., Buenos Aires, 2009.

MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización*, Joaquín Mortiz, México, 1968.

_____, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

MARX, Karl, *El capital*, vol. I, Siglo veintiuno editores, México, 1977.

_____y BAUER, Bruno, *La cuestión judía. Estudio introductorio de Reyes Mate*, Anthropos, Madrid, 2009.

MCPHERSON, Crawford B., *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970.

MENDELSON, Benjamin, "La victimología y las tendencias de la sociedad contemporánea", *Revista INALUD, al día*, núm. 10, año 4, Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente, San José, 1981.

MÉRIDA, Rafael (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *El ojo y el espíritu*, Trotta, Madrid, 2013.

_____, *La fenomenología de la percepción*, Editorial Planeta, Barcelona, 1985.

MERRY, Sally Engle, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

MILL, John Stuart, *Del Gobierno Representativo*, Tecnos, Madrid, 2007.

_____, *El sometimiento de las mujeres*, Editorial EDAF, Madrid, 2005.

MINOW, Martha, *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, Boston, 1998.

MISKOLCI, Richard, "Feminismo y derechos humanos", ESTÉVEZ, Ariadna y VÁZQUEZ, Daniel (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México/UNAM-Centro de Investigaciones sobre América del Norte, México, 2010. Págs. 167-190.

MORALES, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo veintiuno editores, México, 2010.

_____, "¿Qué es el hombre como tal?", *Revista Derechos Humanos México*, año 3, número 7, CNDH., México, 2008.

MORIN, Edgar, *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984.

_____, *El método*, 5 vols., Cátedra, Madrid, 2006.

_____, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998.

_____, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1998.

MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político*, Paidós, Barcelona, 1999.

_____, *La paradoja democrática*, Gedisa, Barcelona, 2003.

MOYN, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Belknap Press, Cambridge, 2012.

MUTUA, Makau, *Human Rights: A Political and Cultural Critique*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.

NANCY, Jean Luc, *La experiencia de la libertad*, Paidós, Barcelona, 1996.

NEILA, José Luis, "La conciencia internacional en pro de los derechos humanos en la experiencia histórica de la Sociedad de Naciones", BALADO, Manuel y GARCÍA REGUEIRO, José Antonio (coords.), DE LA FUENTE, María José, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su 50 aniversario*, Bosch, Barcelona, 1998. Págs. 169-184.

NEWTON, Esther, *Mother camp: Female impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

NUSSBAUM, Martha, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999.

OLIVÉ, León, *Ética y diversidad cultural*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/ FCE., México, 1993.

OROZCO, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas: Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.

Pacto de la Sociedad de Naciones [en línea], Dirección URL: http://ocw.uc3m.es/periodismo/periodismo-internacional-ii/lecturas/leccion-7/Pacto_de_la_Sociedad_de_Naciones.pdf [consulta: 20 de septiembre de 2013].

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos [en línea], Organización de las Naciones Unidas, URL: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> [consulta: 14 de mayo de 2014].

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales [en línea], Organización de las Naciones Unidas, URL: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx> [consulta: 14 de mayo de 2014].

PAZ, Octavio, *Sueño en libertad. Escritos políticos*, Seix Barral, México, 2001.

PECES-BARBA, Gregorio, *Derecho positivo de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1987.

_____ y GARCÍA MANRIQUE, Ricardo, "Los textos de la Revolución Francesa", PECES-BARBA, Gregorio, FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, DE ASÍS, Rafael, *et. al.*, *Historia de los derechos fundamentales*, Dykinson S.L., Madrid, t. II, vol. III, 1997. Págs. 115-120.

PIAGET, Jean, *Clasificación de las ciencias y principales corrientes de la epistemología contemporánea*, Paidós, Buenos Aires, 1979.

_____, “La epistemología de las relaciones interdisciplinarias”, en APÓSTEL, Leo, *et al.*, *Interdisciplinariedad. Problemas de la enseñanza y de la investigación en las universidades*, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, México, 1979. Págs. 153-171.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *De la dignidad del hombre*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

PIKETTY, Thomas, *El capital en el siglo XXI*, FCE., México, 2014.

PRATT FAIRCHILD, Henry, *Diccionario de Sociología*, FCE., México, 1980.

RAMÍREZ, Rodrigo, *La victimología*, Editorial Temis, Bogotá, 1983.

RANCIÈRE, Jacques, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *South Atlantic Quarterly*, núm. 2-3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2009. Págs. 297-310.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, FCE., México, 1992.

REVUELTAS, José, *México 68: juventud y revolución*, ERA, México, 1984.

REYES MATE, Manuel, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Anthropos, Barcelona, 2008.

RODRÍGUEZ MANZANERA, Luis, *Victimología*, Editorial Porrúa, México, 1988.

RODRÍGUEZ, Alonso, *Origen, evolución y positivización de los Derechos Humanos*, CNDH., México, 2011.

_____, “Hermenéutica del concepto de actual de ‘víctima’”, *Revista Derechos Humanos México*, núm. 13, año 5, México, 2010. Págs. 33-49.

ROLINC, Bert V. A., “The Nuremberg and the Tokyo Trials in Retrospect”, BASSIOUNI, Cherif y NANDA, Ved. P. (eds.), *A Treatise on International Criminal Law*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, 1973.

RORTY, Richard, “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, *The Yale Review*, núm. 4, vol. 81, octubre, Yale University, New Haven, 1993.

ROUSENAU, James, *Distant Proximities. Dynamics Beyond Globalization*, Princenton University Press, Princenton, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *El Contrato social o principios de derecho político*, Editorial Porrúa, México, 1982.

RUBIN, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of sex", REITER, Rayana (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Montly Review Press, New York, 1975. Págs. 157-210.

SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, FCE., México, 1963.

SALMERÓN, Fernando, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós/UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, 1998.

SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.

SARTRE, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica (Cuestiones de método)*, tom. I, Teoría de los conjuntos prácticos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963.

_____y LÉVY, Benny, *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Arena Libros, Madrid, 2006.

SCOTT, Joan W., *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2012.

_____, "O enigma da igualdade", *Revista Estudos Feministas*, Universidade Federal de Santa Catarina-Instituto de Estudos de Gênero, vol. 13., Florianópolis, 2005. Págs. 11-30.

SEPAROVIC, Paul, *Victimology, a new approach in social sciences*, I Symposium, Tel Aviv, 1973.

SOBERANES, José Luis, *Sobre el origen de las declaraciones de los derechos humanos*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas/CNDH., México, 2009.

SOLARI, Gioele, *Introduzione a I. Kant. Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1956.

SOLARI, Gioele, *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII*, Fratelli Bocca, Torino, 1904.

SPEED, Shannon, *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford, 2008.

STAMMERS, Neil, *Human Rights and Social Movements*, Pluto Press, New York, 2009.

STANCIU, Vasile V., *Etat Victimal et Civilisation*, Etudes Internationales de Psychosociologie Criminelle, Paris, 1975.

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, FCE., México, 1993.

The Versailles Treaty June 28, 1919: Part XIII [en línea], The Avalon Project. Documents in Law, History and Diplomacy, Dirección URL: <http://avalon.law.yale.edu/imt/partxiii.asp> [consulta: 20 de septiembre de 2013].

TIERNEY, Brian, *The idea of natural rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law. 1150-1625*, William B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 1997.

UPRIMNY, Rodrigo y SAFFON, María Paula, "Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades", RETTBERG, Angelika (ed.), *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Universidad de los Andes editores, Bogotá, 2005. Págs. 211-232.

VATTIMO, Gianni, "Posmoderno: ¿Una sociedad transparente?", ARDITI, Benjamin (ed.), *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas, 2000. Págs. 15-23.

VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE., México, 1978.

VILLAGRÁN, Carlos y CASSIGOLI, Armando, *La ideología en sus textos*, 3 vols., Marcha Editores, México, 1982.

VILLEY, Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, Quadrige/ Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

VILLORO, Luis, *Crear, saber y conocer*, Siglo veintiuno editores, México, 1996.

_____, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE., México, 2007.

VITALE, Ermanno, *Derechos y razones. Lecciones de los clásicos y perspectivas contemporáneas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2007.

VON CLAUSEWITZ, Karl, *De la guerra*, Editorial Labor, Barcelona, 1984.

WALDRON, Jeremy, *Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights on man*, Methuen, London, 1987.

WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo veintiuno editores, México, 1998.

_____, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, Siglo veintiuno editores/ UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de las Ciencias y Humanidades, México, 1998.

WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, t. I, Taurus, Barcelona, 1998.

_____, *Sociología de la religión*, Akal, Madrid, 2012.

_____, *Sociología de las religiones. La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de Francisco Gil Villegas, FCE., México, 2003.

WEEKS, Jeffrey, *Sexualidad*, Paidós/UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 1998.

WELLMER, Albrecht, *Líneas de fuga de la modernidad*, FCE., Buenos Aires, 2013.

WILLIAMS, Bernard, "Tolerating the Intolerable", MENDUS, Susan, *The Politics of Toleration*, Edimburg University Press, Edimburgo, 1999. Págs. 65-75.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ediciones Istmo, Madrid, 2005.

ZAMORA, José Antonio, *T. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.

ZAMORA, José, *Derecho victimal. La víctima en el nuevo sistema penal mexicano*, Instituto Nacional de Ciencias Penales, México, 2009.

ZARCO NERI, Miguel A., "El psicoanálisis como interdisciplinariedad", en MUÑOZ RUBIO, Julio, (coord.), *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM-Coordinación de Humanidades, México, 2007. Págs. 359-376.

ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

_____, "The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom" [en línea], URL: <http://libcom.org/library/the-obscenity-of-human-rights-violence-as-symptom> [consulta: 15 de mayo de 2011].

ZOLO, Danilo, *La justicia de los vencedores. De Nuremberg a Bagdad*, Trotta, Madrid, 2006.

