

La reinvencción
de los **DERECHOS
HUMANOS**

Joaquín Herrera Flores





Atribución 2.0

Usted es libre de:

- ▶▶ copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra
 - ▶▶ hacer obras derivadas
- Bajo las condiciones siguientes:
- ▶▶ Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
 - ▶▶ Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.
 - ▶▶ Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones no se ven afectados por lo anterior.

© del texto, los autores.

© de la edición, la editorial.

EDITA:

ATRAPASUEÑOS

Librería asociativa-editorial-materiales didácticos.

www.atrapasuenos.org

e-mail: atrapasuenos@gmail.com

tlf: 657 28 57 05

DISEÑO Y MAQUETACIÓN: Dani Quintero (www.retahila.es)

ISBN (13): 978-84-612-2958-1

ISBN (10):

D.L.:

Impreso en Andalucía. Printed by Publidisa

ÍNDICE

1- DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE DERECHOS HUMANOS: LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESOS. 18

- 1.- Vivimos en un nuevo contexto.
- 2.- ¿Qué son y qué significan los derechos humanos?: ¿normas jurídicas o prácticas por el acceso a los bienes?
- 3.- Vayamos precisando a través de tres planos de trabajo: el qué, el por qué y el para qué de los derechos.

2- LOS DERECHOS HUMANOS EN SU COMPLEJIDAD: EL VUELO DE ANTEO Y SUS CONSECUENCIAS PARA UNA NUEVA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS. 30

- 1.- Los derechos humanos en su complejidad.
- 2.- Cuatro condiciones y cuatro deberes básicos para una teoría realista y crítica de los derechos humanos.
 - I- Las cuatro condiciones.
 - II- Los cuatro deberes básicos.

3- LA NUEVA PERSPECTIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS. 59

- 1.- Actitudes teóricas ante la realidad contemporánea de los derechos humanos.
- 2.- Construyendo la alternativa:
 - I- Recuperar la acción política.
 - II- Una filosofía impura de los derechos.
 - III- Una metodología relacional.

4- ESTRATEGIAS TEÓRICAS. LA DEFINICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MARCO DE UNA CONCEPCIÓN MATERIAL Y CONCRETA DE LA DIGNIDAD HUMANA. 83

- _Primera estrategia: "Conocer" es saber interpretar el mundo: indaguemos de nuevo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.
- _Segunda estrategia: La función social del conocimiento de los derechos humanos: todo cono-

cimiento es un conocimiento producido por alguien y para algo.

_Tercera estrategia: Definir supone delimitar el horizonte de la utopía: el concepto y las especificaciones de los derechos humanos.

_Cuarta estrategia: Bases teóricas para una definición material de la dignidad humana.

5- “SITUAR” LOS DERECHOS HUMANOS. EL “DIAMANTE ÉTICO” COMO MARCO PEDAGÓGICO Y DE ACCIÓN. 107

6- DERECHOS HUMANOS, INTERCULTURALIDAD Y RACIONALIDAD DE RESISTENCIA. 139

7 -LA ILUSIÓN DEL ACUERDO ABSOLUTO: LA RIQUEZA HUMANA COMO CRITERIO DE VALOR. 158

1- La imposibilidad del acuerdo.

2- Interludio.

3- El acuerdo posible.

EPÍLOGO. -MANIFIESTO INFLEXIVO: Consideraciones intempestivas por una cultura radical. 188

ANOTACIONES. 203

INTRODUCCIÓN

*Las frases son mías.
Las verdades son tuyas
(Zeca Baleiro, “Baladas do Asfalto & Outros Blues)*

Los derechos humanos constituyen el principal reto para la humanidad en los umbrales del siglo XXI. Sin embargo, los límites que a lo largo de la historia les han impuesto las propuestas del liberalismo político y económico exigen una reformulación general que los acerquen a la problemática por la que atravesamos hoy en día. La globalización de la racionalidad capitalista ha supuesto la generalización de una ideología basada en el individualismo, la competitividad y la explotación. Esta constatación nos obliga a todos los que estamos comprometidos con una versión crítica y emancipadora de los derechos humanos a contraponer otro tipo de racionalidad más atenta a los deseos y necesidades humanas que a las expectativas de beneficio inmediato del capital. Los derechos humanos pueden convertirse en la pauta jurídica, ética y social que sirva de guía a la construcción de esa nueva racionalidad. Pero, para ello debemos sacarlos de la jaula de hierro en la que los tiene encerrados la ideología de mercado y su legitimación jurídica formalista y abstracta.

A pesar de la enorme importancia de las normas que intentan garantizar la efectividad de los derechos a nivel internacional, estos no pueden reducirse a las mismas. Tal

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

reducción supone, en primer lugar, una falaz concepción de la naturaleza de lo jurídico; y, en segundo lugar, una tautología lógica de graves consecuencias sociales, económicas, culturales y políticas. El derecho, sea nacional o internacional, no es más que una técnica procedimental que establece formas para acceder a los bienes por parte de la sociedad. Por supuesto, que estas formas no son neutrales ni asépticas. Los sistemas de valores dominantes y los procesos de división del hacer humano (que colocan a individuos y grupos en situaciones de desigualdad en relación con dicho acceso) imponen “condiciones” a las normas jurídicas sacralizando o deslegitimando las posiciones que unos y otros ocupan en los sistemas sociales. El derecho no es por consiguiente una técnica neutral que funciona por sí misma. Como tampoco es el único instrumento o medio que puede usarse para la legitimación o transformación de las relaciones sociales dominantes. El “derecho” de los derechos humanos es, por tanto, un medio –una técnica– entre otros muchos a la hora de garantizar el resultado de las luchas e intereses sociales; y, como tal, no puede escindirse de las ideologías y de las expectativas de los que controlan su funcionamiento tanto a nivel nacional como internacional. Por supuesto, cabe un uso alternativo de lo jurídico que lo interprete y lo aplique en función de los intereses y expectativas de las mayorías sociales. Pero, tal uso debe ser impulsado tanto desde abajo –desde los movimientos sociales, ong’s, sindicatos– como desde arriba –desde los partidos políticos. Ahora bien, son las acciones sociales “desde abajo” las que pueden ponernos en camino hacia la emancipación con respecto a los valores y los procesos de división del hacer humano hegemónico. El derecho no va a nacer ni va a funcionar por sí solo. Las normas jurídicas podrán cumplir una función más acorde con lo “que ocurre en nuestras realidades” si nosotros las ponemos en funcionamiento –desde arriba pero, sobre todo, desde abajo– asumiendo desde el principio una perspectiva contextual y crítica, es decir, emancipadora,.

En ese sentido, debemos dejar de recitar la cantinela jurídico/formal que nos repite una y otra vez que los derechos humanos coinciden con las normas internacionales que los regulan. Los derechos humanos son *el objeto* que

pretenden regular las normas internacionales de “derechos humanos”. Lógicamente, los derechos humanos están, por tanto, fuera del ámbito del derecho internacional. Si no fuera así, caeríamos en una tautología perversa: si los derechos humanos se confunden con las normativas internacionales de derechos humanos, el derecho internacional de los derechos humanos no sería más que el derecho internacional del derecho internacional. Esto no es un simple juego de palabras, pues si no sabemos distinguir entre los sistemas de garantías y aquello que debe ser garantizado, el objeto de las normas jurídicas internacionales desaparece y lo único que parece existir son esas mismas normas. Si tal perspectiva se generaliza, tales normas pueden ser sometidas a análisis lógico/formales cada vez más sistemáticos, pero, al mismo tiempo, cada vez más abstraídos de los contextos y de las finalidades que en teoría deberían asumir. Ahí radica, por un lado, la razón del surgimiento de especialistas en derecho internacional que construyen una jerga sólo comprensible por ellos mismos; y, por otro, el desencanto e, incluso, el desprecio que por tales normas plantean los movimientos y grupos sociales en lucha por la dignidad.

En este libro pretendemos huir de esa doble trampa. Para ello, intentaremos proponer una nueva perspectiva de los derechos como procesos institucionales y sociales que posibiliten la apertura y consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana. Lo que hace universales a los derechos no radica ni en su mero reconocimiento jurídico, ni en la adaptación a una ideología determinada que los entienda como ideales abstractos más allá de los contextos sociales, económicos y culturales en los que surgen y para los que deben servir de pauta crítica. La universalidad de los derechos sólo puede ser defendida en función de la siguiente variable: el fortalecimiento de individuos, grupos y organizaciones a la hora de construir un marco de acción que permita a todos y a todas ir creando las condiciones que garanticen de un modo igualitario su acceso a los bienes materiales e inmateriales que hacen que la vida sea digna de ser vivida.

Por esa razón, los derechos humanos no son categorías previas ni a la acción política ni a las prácticas econó-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

micas. La lucha por la dignidad humana es la razón y la consecuencia de la lucha por la democracia y por la justicia. No estamos ante privilegios, meras declaraciones de buenas intenciones o postulados metafísicos que plantean una definición de la naturaleza humana aislada de las situaciones vitales. Por el contrario, los derechos humanos constituyen la afirmación de la lucha del ser humano por ver cumplimentados sus deseos y necesidades en los contextos vitales en que está situado.

La tenacidad por salvaguardar sus tradiciones y cosmovisiones por parte de los pueblos indígenas; la constancia del movimiento feminista por el reconocimiento de sus propuestas diferenciadas; las luchas desiguales llevadas a cabo cotidianamente por las comunidades campesinas contra las grandes corporaciones transnacionales agroalimentarias; o, por poner un punto final, la labor de denuncia del incumplimiento de derechos sociales de los trabajadores por parte de las grandes multinacionales que se está llevando a cabo gracias al esfuerzo y la inteligencia del movimiento sindical global, son todas ellas prácticas sociales que están pugnando por realizar socialmente esa definición de los derechos como apertura de espacios de lucha que permitan acercarnos a nuestra particular forma de construir la dignidad.

La lucha por el Derecho y por los Derechos Humanos en el mundo contemporáneo pasa necesariamente por su redefinición teórica. Las tres décadas de implantación del neoliberalismo en todos nuestros países, ha socavado cualquier posición ingenua acerca de la efectividad inmediata de los textos y de las prácticas de los organismos internacionales que se han dedicado a la “gestión” de los derechos humanos en el mundo entero. La redefinición “neoclásica” de Bretton Woods, la proliferación de Planes de (des)Ajuste Estructurales, el profundo abismo que separa aún más a los países enriquecidos por las políticas colonialistas de los países empobrecidos a causa de su condición de subordinación estratégica, el pago de una “innombrable” –por incuantificable– deuda externa, la pérdida de soberanías nacionales a favor de poderes privados y corporativos de tanta envergadura que ni la misma ciencia ficción pudo prever, la reorganización de la producción a nivel global

con toda su secuela de desregulaciones, privatizaciones y desafíos a las organizaciones sindicales y de clase, son fenómenos, entre muchos otros, que hacen tambalearse los conceptos que tradicionalmente habían servido para captar la radicalidad de la idea del Derecho y la de Derechos Humanos.

Clásica y tradicionalmente considerados como parte de la esencia humana, los derechos humanos son reducidos, por un lado, a mera retórica bienpensante –o evangelizadora– que sirve más para justificar lo injustificable que para resolver los problemas concretos de la humanidad. Por otro lado, se los concibe como una propuesta utópica dirigida a vengar a los pueblos de las fechorías de dictadores y golpistas absolutamente funcionales al nuevo totalitarismo del mercado absoluto y omnisciente. ¿Qué ocurre con los derechos sociales, económicos y culturales? ¿Qué decir de los derechos colectivos de los pueblos indígenas? ¿Qué hacer con tantas y tantas proclamas de igualdad formal, cuando la realidad muestra cómo, por ejemplo, la mujer sigue ostentando una posición social inferior a la del hombre en los ámbitos laborales y en el acceso a las decisiones institucionales? ¿Cómo afrontar desde los derechos humanos (entendidos tradicionalmente como parte de una esencia humana que los ostenta por el mero hecho de existir), las tremendas realidades del hambre, de la miseria, de la explotación, de la marginación en la que vive más del ochenta por ciento de la humanidad?

Para nosotros es urgente cambiar de perspectiva. Los conceptos y definiciones tradicionales ya no nos sirven. De ahí que nuestro libro se estructura alrededor de la siguiente premisa teórica: hablar de derechos humanos es hacerlo de “la apertura de procesos de lucha por la dignidad humana”.

De ese modo comenzaremos abordando la complejidad de los derechos humanos. Ello exige, en primer lugar, no caer en la “trampa de los derechos”. Cuando comenzamos a hablar de derechos humanos subrayando el concepto de “derechos” corremos el riesgo de “olvidarnos” de los conflictos y luchas que han conducido a que exista un determinado sistema de garantías de los resultados de las luchas sociales y no otro diferente. Hablamos de de-

La reinvencción de los DERECHOS HUMANOS

rechos y parece que tal reconocimiento jurídico ya ha solucionado todo el problema que suponen las situaciones de desigualdad o injusticia que las normas deben regular. Sólo debemos preocuparnos de las garantías judiciales de los mismos, obviando absolutamente que tras todo el edificio jurídico subyacen sistemas de valores y procesos de división del hacer humano que privilegian a unos grupos y subordinan a otros.

Pero, si en vez de los derechos partimos de la asunción de los compromisos y deberes que surgen de las luchas por la dignidad, los conflictos y las prácticas sociales siempre estarán presentes en nuestro análisis, pues es a partir de nuestra inserción en tales conflictos donde vamos asumiendo compromisos y deberes con los demás con el objetivo de conseguir un acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna. Por esta razón, nuestra teoría crítica de los derechos humanos trabaja con la categoría de deberes autoimpuestos en las luchas sociales por la dignidad, y no de derechos abstractos ni de deberes pasivos que se nos imponen desde fuera de nuestras luchas y compromisos.

Esta complejidad del concepto de “derechos humanos” nos conduce, en segundo lugar, a la formulación de una metodología relacional de entenderlos; es decir, a una forma de comprensión y dotación de sentido a los derechos que reivindique la impureza de sus contenidos, o, lo que es lo mismo, sus estrechas relaciones con las expectativas e intereses de los grupos sociales interesados en su formulación y en su puesta en práctica. No podremos entender la fuerza emancipadora de los derechos –y mucho menos explicarlos a quienes no comparten la visión occidental del mundo– si no somos capaces de introducir en su concepto y en su práctica la pluralidad y diversidad de formas de plantear las luchas por la dignidad. Es el único camino para construir un acercamiento intercultural que posibilite que todas y cada una de las percepciones de la dignidad que habitan nuestro mundo puedan “hacer valer” en términos de igualdad sus concepciones acerca de lo que debe ser una vida digna de ser vivida.

De ese modo, y en tercer lugar, entraremos en el difícil camino de la definición de los derechos como procesos

de lucha, para, a continuación, proponer un esquema pedagógico que nos capacite en la complejidad de los mismos y culminar con la propuesta de un criterio axiológico que nos separe de toda afirmación absolutista basada en el “todo vale igual”. Esperamos que este texto nos sirva para construir una alternativa factible a los escollos que el modelo de relaciones basado en el capital impone “universalmente” a todas las formas de vida de nuestro universo.

Como cantaba el autor brasileño Zeca Baleiro, nosotros, los intelectuales y artistas, ponemos las frases a las prácticas sociales. La verdad –tal y como se deduce de los versos del cantante brasileño– se halla en los contextos y en las luchas. Trabajemos para que los derechos humanos sirvan para añadir un poco más de verdad en este mundo tan injusto y desigual.

I DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE DERECHOS HUMANOS: LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESOS

1) VIVIMOS EN UN NUEVO CONTEXTO

Como decimos, los derechos humanos se han convertido en el reto del siglo XXI¹. Un reto que es a la vez teórico y práctico. Nadie puede negar el gigantesco esfuerzo internacional realizado para llegar a formular jurídicamente una base mínima de derechos que alcance a todos los individuos y formas de vida que componen la idea abstracta de humanidad.

Basta con citar textos internacionales como La Declaración Universal de los Derechos Humanos², el Pacto Internacional sobre derechos sociales³ y el Pacto Internacional sobre derechos civiles⁴, para que tengamos una buena prueba de lo que decimos. Desde 1948 hasta nuestros días, hemos asistido cotidianamente a ese trabajo llevado a cabo por la comunidad internacional para que los seres humanos puedan ir controlando sus destinos.

Sin embargo, y como veremos de nuevo más adelante (Capítulo III), el contexto en el que surgieron los textos arriba citados (1948 y 1966) es muy diferente del que tenemos hoy en día (2007). La Declaración y los Pactos se situaban en el contexto de la guerra fría⁵ entre dos grandes sistemas de relaciones sociales enfrentados por conseguir la hegemonía mundial; y, asimismo, dichos textos surgieron en una época en la que, junto a los tímidos y controlados procesos de descolonización, se ponían en práctica políticas públicas decididamente interventoras sobre las conse-

cuencias más perversas de la aplicación del mercado a la sociedad. Por aquellos tiempos proliferaban las empresas públicas, las negociaciones estatales entre sindicatos y gobiernos sobre las condiciones de trabajo en las empresas y, por supuesto, una labor legislativa tendente a reconocer cada vez más derechos a la ciudadanía de los países, sobre todo, más desarrollados. Además, los textos citados tuvieron que convivir con el final de los procesos descolonizadores y la progresiva aparición de nuevas nacionalidades y nuevos actores internacionales⁶.

Hoy en día, estamos ante un nuevo contexto social, económico, político y cultural que, por poner una fecha de inicio, se despliega políticamente a partir de la caída del Muro de Berlín y la proclamación del “fin de la historia” por parte de los auto-proclamados vencedores de la guerra fría⁷. En este nuevo contexto, se ha dado una paralización de esas medidas interventoras por parte del Estado con respecto a las actividades económicas. Si hace cuatro décadas el Estado controlaba las consecuencias del mercado (polución, destrucción del patrimonio histórico-artístico...) aplicando medidas interventoras; en la actualidad, es el mercado el que está imponiendo las reglas a los Estados desde instituciones globales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y, sobre todo, la Organización Mundial del Comercio.

De un modo sutil, pero continuado, hemos asistido durante las últimas décadas a la sustitución de los derechos conseguidos (es decir, de las garantías jurídicas para el acceso a determinados bienes, como el empleo o las formas de contratación laboral) por lo que ahora se denominan “libertades” (entre las que destaca la libertad de trabajar: que, como tal, no exige políticas públicas de intervención). En definitiva, hemos entrado en un contexto en el que la extensión y la generalización del mercado –que se proclama falazmente como “libre”⁸– ha provocado que los derechos humanos comiencen a considerarse como “costes sociales” de las empresas que hay que ir suprimiendo en nombre de la competitividad.

Toda esta nueva problemática hace que gran parte de la literatura vertida sobre los derechos (desde su etapa de “internacionalización” con la Carta de San Francisco de

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

1945, hasta los últimos informes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD–), exija “una teoría” que parta de una atención especial a los contextos concretos en que vivimos y “una práctica” –educativa y social– acorde con el presente que estamos atravesando.

El deterioro del medio ambiente, las injusticias propiciadas por un comercio y por un consumo indiscriminado y desigual, la continuidad de una cultura de violencia y guerras, la realidad de las relaciones trans-culturales y de las deficiencias en materias de salud y de convivencia individual y social que sufren las cuatro quintas partes de la humanidad, nos obligan a pensar y, por consiguiente, a enseñar los derechos desde una perspectiva *nueva, integradora, crítica y contextualizada en prácticas sociales emancipadoras*.

Nuestro compromiso, como personas que reflexionan sobre –y se comprometen con– los derechos humanos, reside en poner las “frases” a las prácticas sociales de individuos y grupos que luchan cotidianamente para que esos “hechos” que se dan en los contextos concretos y materiales en que vivimos puedan ser transformados por otros más justos, equilibrados e igualitarios. Por eso, *la verdad la ponen los que luchan por los derechos*. A nosotros nos compete el papel de poner las frases. Y este es el único modo de ir complementando la teoría con la práctica y las dinámicas sociales: clave del criterio de verdad de toda reflexión intelectual.

2) ¿QUÉ SON Y QUÉ SIGNIFICAN LOS DERECHOS HUMANOS?: ¿ESTAMOS ANTE DERECHOS CONSEGUIDOS DE UNA VEZ POR TODAS O ANTE PRACTICAS POR EL ACCESO A LOS BIENES?

En esta materia, como en cualquier otra, es muy importante saber distinguir entre lo que el fenómeno que estudiamos “es” y lo que dicho fenómeno “significa”. Es decir, diferenciar el “qué” (lo que son los derechos) del “por qué” y del “para qué” (lo que los derechos significan). O en otros términos, el plano de la realidad de lo que conven-

cionalmente hemos dado en llamar “derechos humanos” y el plano de las razones que justifican su existencia y el de los fines que pretendemos conseguir con ellos y a través de ellos.

Como veremos, la perspectiva tradicional y hegemónica de los derechos confunde ambos planos en la misma Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. En el Preámbulo de la Declaración se nos dice primero que los derechos humanos deben entenderse como un *ideal* a conseguir. Concretamente se dice que estamos ante “*el ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los territorios colocados bajo su jurisdicción*”¹⁰. Tenemos los derechos como algo que nos impulsa a la creación de los derechos, con el objetivo de otorgarles un reconocimiento y una aplicación universales (es decir, lo que los derechos significan para dicha perspectiva tradicional).

Y, justo unos párrafos después, en los famosísimos artículos 1 y 2 de la Declaración, ya no se nos habla de un “ideal a conquistar”, sino de una *realidad* ya conseguida: artículo 1.- *todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*. Y, en el artículo 2.1, se dice: *toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición*. Los derechos, pues, son algo que ya tenemos por el hecho de ser seres humanos absolutamente al margen de cualquier condición o característica social.

Fijémonos bien, pues esto es muy importante para nuestros objetivos de construir una teoría nueva sobre esta materia. Para la reflexión teórica dominante: los derechos “son” los derechos: es decir, los derechos humanos se satisfacen teniendo derechos. Los derechos, pues, no se-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

rían más que una plataforma para obtener más derechos. Y esto es así, pues, desde dicha perspectiva tradicional, la idea de “qué” son los derechos se reduce a la extensión y generalización *de los derechos*. La idea que inunda todo el discurso tradicional reside en la siguiente fórmula: el contenido básico de los derechos es el “derecho a tener derechos”. ¡Cuántos derechos! ¿Y los bienes que dichos derechos deben garantizar? ¿Y las condiciones materiales para exigirlos o ponerlos en práctica? ¿Y las luchas sociales que hay que llevar a la práctica para poder garantizar un acceso más justo a una vida digna?

Estamos ante una lógica bastante simplista que, sin embargo, tiene consecuencias muy importantes, puesto que conduce a una concepción “a priori” de los derechos humanos. Si estamos atentos, esta lógica hace pensar que *tenemos* los derechos, aún antes de tener las capacidades y las condiciones adecuadas para poder ejercerlos. De este modo, las personas que luchan por ellos acaban desententadas, pues, a pesar de que nos dicen que tenemos derechos, la inmensa mayoría de la población mundial no puede ejercerlos por falta de condiciones materiales para ello.

Nosotros queremos salir de ese círculo vicioso en el que nos encierra el aparente “simplismo” de la teoría tradicional que comienza hablándonos de los derechos y termina haciéndolo de los derechos. ¿Es que no hay nada “fuera” de los derechos? ¿Sirve de mucho tener cada vez más y más derechos si no sabemos por qué surgen y para qué se formulan?

3) VAYAMOS PRECISANDO A TRAVÉS DE TRES PLANOS DE TRABAJO

Primer plano.- El “qué” de los derechos

Desde el punto de vista de una “nueva teoría”, las cosas no son tan “aparentemente” simples. Los derechos humanos, más que derechos “propriadamente dichos” son procesos; es decir, el resultado, siempre provisional, de las luchas que los seres humanos ponen en práctica para poder acceder a los bienes necesarios para la vida. Como

hemos visto los derechos humanos no deben confundirse con los derechos positivados a un nivel nacional o internacional. Una constitución o un tratado internacional no crean derechos humanos. Admitir que el derecho crea derecho supone caer en la falacia del positivismo más rancio que no sale de su propio círculo vicioso. De ahí que para nosotros el problema no sea cómo un derecho se convierte en derecho humano, sino como un “derecho humano” logra convertirse en derecho, es decir, consigue obtener la garantía jurídica para su mejor implantación y efectividad. Los derechos humanos son una convención cultural que utilizamos para introducir una tensión entre los derechos reconocidos y las prácticas sociales que buscan, bien, su reconocimiento positivo, bien otra forma de reconocimiento u otro procedimiento que garantice algo que es a la vez exterior e interior a tales normas. Exterior, en tanto que las constituciones y los tratados “reconocen” –por supuesto, no de un modo neutral ni apolítico– resultados de las luchas sociales que se dan fuera del derecho con el objeto de conseguir un resultado igualitario y no jerarquizado a priori a los bienes necesarios para vivir. Interior, en tanto que dichas normas pueden dotar a tales resultados de ciertos niveles de garantías a la hora de reforzar su cumplimiento (por supuesto, no de un modo neutral ni al margen de las relaciones de fuerzas que constituyen el campo de lo político)

Por tanto, nosotros no comenzamos por “los derechos”, sino por los “bienes” exigibles para vivir con dignidad: expresión, confesión religiosa, educación, vivienda, trabajo, medio ambiente, ciudadanía, alimentación sana, tiempo para el ocio y la formación, patrimonio histórico-artístico... Fijémonos bien, estamos ante bienes que satisfacen necesidades y no de un modo “a priori” ante derechos. Los derechos vendrán después de las luchas por el acceso a los bienes. Unas veces esas luchas podrán apoyarse en sistemas de garantías ya formalizados (y ahí la lucha jurídica se une a la lucha social de un modo importante: www.agirdroit.org/fr/presentejuristes.php); pero otras veces, las luchas no podrán apoyarse en alguna norma y situarse en planos de alegalidad (véase el caso de las prácticas sociales por acoger, proteger y promover las migraciones

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

en el contexto europeo: <http://madiag.indymedia.org>). Las normas jurídicas resultantes nos servirán para garantizar –como decimos, de un modo no neutral– un determinado acceso a dichos bienes. De ahí su importancia. Pero, de ahí también, su carácter instrumental y su apego a los intereses y expectativas de quien ostenta la hegemonía en la sociedad de que se trate.

Por eso, cuando hablamos de derechos humanos lo hacemos de dinámicas sociales que *tienden* a construir las condiciones materiales e inmateriales necesarias para conseguir determinados objetivos genéricos que están fuera del derecho (y que si tenemos la suficiente correlación de fuerzas parlamentarias veremos garantizadas en normas jurídicas). Es decir, al luchar por acceder a los bienes, los actores y actrices sociales que se comprometen con los derechos humanos lo que hacen es poner en funcionamiento prácticas sociales dirigidas a dotarnos a todas y a todos de medios e instrumentos –sean políticos, sociales, económicos, culturales o *jurídicos*– que nos permitan construir las condiciones materiales e inmateriales precisas para poder vivir.

Segundo plano.- El “por qué” de los derechos

Por tanto, una vez establecido el “qué” son los derechos: esos procesos dirigidos a la obtención de bienes materiales e inmateriales, tenemos que preguntarnos el “por qué” de todas estas luchas. O, en otros términos, las razones por las cuales hemos construido esa convención que llamamos “derechos humanos”.

La teoría tradicional se queda en el “qué” son los derechos. Para los que la defienden se habla de algo ya conseguido que no tiene por qué ser objeto de mayor investigación, ni, por supuesto, de contextualización histórica, social, cultural o política. Como hemos visto, nos lo dicen el preámbulo y los dos primeros artículos de la Declaración Universal de 1948: todos tenemos los derechos reconocidos en esta Declaración. Sin embargo, para nosotros, es muy importante ampliar el análisis y trabajar en el “por qué” de todos estos procesos. Cuestión que ya no atañe a lo que son los derechos, sino a su “significado”.

¿“Por qué” luchamos por los derechos?

Nuestra respuesta tiene unas bases muy concretas. Abrimos procesos de derechos humanos, primero, *porque* necesitamos acceder a los bienes exigibles para vivir y, segundo, porque estos no caen del cielo ni van a fluir por los ríos de miel de algún paraíso terrenal. El acceso a los bienes, siempre y en todo momento, ha estado inserto en un proceso más general que hace que unos tengan más facilidad para obtenerlos y que a otros les sea más difícil o, incluso, imposible de obtener.

Hablamos, por consiguiente, de los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano. Según la “posición” que ocupemos en tales marcos de división del hacer humano, así tendremos una mayor o una menor facilidad para acceder a la educación, a la vivienda, a la salud, a la expresión, al medio ambiente, etcétera. ¿Ocupan la misma posición en dichos sistemas de división del hacer humano los habitantes de Noruega que los que han nacido en Somalia? Algo ocurre para que esto no sea así.

Comenzamos a luchar por los derechos, *porque* consideramos injustos y desiguales tales procesos de división del hacer. Y para ello, todas y todos necesitamos gozar de condiciones materiales –e inmateriales– concretas que permitan acceder a los bienes necesarios para la existencia.

Tercer Plano.- El “para qué” de los derechos

Si afirmamos que los derechos “son” procesos de lucha por el acceso a los bienes *porque* vivimos inmersos en procesos jerárquicos y desiguales que facilitan u obstaculizan su obtención, la pregunta es ¿cuáles son los objetivos de tales luchas y dinámicas sociales? Entramos en el *para qué* de los derechos ¿Luchamos por la obtención de los bienes única y exclusivamente para sobrevivir sean cuales sean las condiciones de esa supervivencia? ¿O bien, luchamos por la creación de condiciones materiales concretas que nos permitan una satisfacción “digna” de los mismos?

Estamos, pues, planteándonos la dirección que deberían tomar esas luchas por el acceso a los bienes: la mera

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

supervivencia o la dignidad. Es decir, estamos marcando los fines a los que *tender* a la hora de llevar adelante dichas prácticas sociales. Como puede verse, hemos añadido un nuevo elemento en nuestro primer acercamiento a los derechos, el cual podemos llamar “dignidad humana”.

De este modo, los derechos humanos serían los resultados siempre provisionales de las luchas sociales por la dignidad. Entendiendo por dignidad, no el simple acceso a los bienes, sino que dicho acceso sea igualitario y no esté jerarquizado a priori por procesos de división del hacer que colocan a unos en ámbitos privilegiados a la hora de acceder a los bienes y a otros en situaciones de opresión y subordinación. Pero, ¡cuidado! Hablar de dignidad humana no implica hacerlo de un concepto ideal o abstracto. La dignidad es un fin material. Un objetivo que se concreta en dicho acceso igualitario y generalizado a los bienes que hacen que la vida sea “digna” de ser vivida.

Nuestro objetivo no es rechazar de plano el conjunto de buenas intenciones de los que luchan por los derechos siguiendo las pautas de la teoría jurídica tradicional. Como veremos más adelante, la lucha jurídica es muy importante para una efectiva implementación de los derechos. Nada queda más lejos de nuestros propósitos que el desprecio de las luchas jurídicas. Lo que rechazamos son las pretensiones intelectuales que se presentan como “neutrales” con respecto a las condiciones reales en las que la gente vive. Si no tenemos en cuenta en nuestros análisis dichas condiciones materiales, los derechos aparecen como “ideales abstractos” universales que han emanado de algún cielo estrellado que se cierne trascendentalmente sobre nosotros. Imponiendo, con ello, una *sola forma* de entenderlos y llevarlos a la práctica: la forma y la práctica dominantes, que se va eternizando año tras año *a pesar* del aumento de las desigualdades y las injusticias denunciadas tanto por Naciones Unidas (www.undp.org/spanish) como por las ONG's (www.hrw.org; www.es.amnesty.org; www.greenpeace.org/espana) y los movimientos sociales (www.forumsocialmundial.org.br/index.php). Parece que se nos dice que si la teoría (tradicional) es cuestionada por los hechos sociales concretos (por el sufrimiento humano), pues “peor para los hechos”.

Si existe un fenómeno que se resiste a esa supuesta “neutralidad” científica es el de los derechos humanos. Sobre todo, para una teoría como la nuestra que se compromete a reflexionar intelectualmente y a proponer dinámicas sociales de lucha contra los procesos hegemónicos de división del hacer humano ¿Qué neutralidad podemos defender si nuestro objetivo es empoderar y fortalecer a las personas y a los grupos que sufren esos incumplimientos dotándolos de los medios e instrumentos necesarios para que, plural y diferenciadamente, puedan luchar por la dignidad? De ahí, nuestra insistencia en que una visión actual de los derechos tenga que partir de nuevas bases teóricas e inducir a prácticas renovadas en las luchas “universales” por la dignidad.

Por lo tanto, y esquemáticamente, estas serían las bases de la teoría que proponemos:

1-Debemos comenzar reconociendo que nacemos y vivimos necesitando la satisfacción de conjuntos culturalmente determinados de bienes materiales e inmateriales. Según el entorno de relaciones en el que vivamos, así serán los bienes a los que intentaremos acceder. Pero, lo primero no son los derechos, sino *los bienes*.

2-En un segundo momento, hay que poner sobre el tapete que tenemos que satisfacer nuestras necesidades *inmersos* en sistemas de valores y procesos que imponen un acceso restringido, desigual y jerarquizado a los bienes. Lo cual se materializa a lo largo de la historia a través de los marcos hegemónicos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.

3-La historia de los grupos marginados y oprimidos por esos procesos de división del hacer humano es la historia del esfuerzo por llevar adelante prácticas y dinámicas sociales de lucha contra los mismos. De ahí, que a nosotros nos corresponda poner las frases de los derechos, pero admitiendo que la verdad de los mismos radica en estas luchas raramente recompensadas con el éxito.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

4-El objetivo fundamental de dichas luchas no es otro que el de poder *vivir con dignidad*. Lo que en términos materiales significa generalizar procesos igualitarios (y no jerarquizados a priori) de acceso a los bienes materiales e inmateriales que conforman el valor de la “dignidad humana”

5-Y, al final –si tenemos el poder político y legislativo necesario– establecer sistemas de garantías (económicas, políticas, sociales y, sobre todo, jurídicas) que comprometan a las instituciones nacionales e internacionales al cumplimiento de lo conseguido por esas luchas por la dignidad de todas y de todos.

Como se ve, para nosotros, el contenido básico de los derechos humanos no es el derecho a tener derechos (círculo cerrado que no ha cumplido con sus objetivos desde que se “declaró” hace casi seis décadas). Para nosotros, el contenido básico de los derechos humanos será el conjunto de luchas por la dignidad, cuyos resultados, si es que tenemos el poder necesario para ello, deberán ser garantizados por las normas jurídicas, las políticas públicas y una economía abierta a las exigencias de la dignidad.

Veamos cómo quedaría revisada “críticamente” la famosa Declaración de Derechos Humanos de 1948:

Preámbulo: “...reconociendo que los derechos humanos no constituyen un “ideal abstracto” que como todo horizonte se aleja a medida que nos acercamos, proclamamos que tales derechos son el conjunto de procesos que los individuos y los grupos humanos ponen en marcha cotidianamente para acceder a los bienes exigibles para una vida digna de ser vivida”

Artículo 1º.- Todos los seres humanos deben tener los instrumentos, medios y condiciones necesarias para poder poner en práctica “procesos de lucha por la dignidad humana”

Artículo 2º.- La dignidad humana es el fin perseguido por los derechos humanos. La dignidad consiste en la obtención de un acceso igualitario a los bienes tanto materiales como inmateriales que se han ido consiguiendo en el constante proceso de humanización del ser humano

Artículo 3.- Para conseguir lo anterior, los seres humanos

*De qué hablamos cuando hablamos de derechos humanos:
los derechos humanos como procesos*

en lucha por abrir procesos de dignidad deben tener el suficiente poder individual y colectivo para exigir a las instituciones legislativas, tanto internacionales como nacionales, un sistema de garantías (políticas, sociales, económicas y jurídicas) que les permitan disfrutar del resultado de sus luchas. A tal efecto, se declaran como garantías mínimas las que a continuación se relatan...

Como actividad pedagógica comparemos el prólogo y los dos primeros artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y la nueva redacción que proponemos, teniendo siempre presente que, como cualquier producción cultural, los derechos humanos hay que entenderlos y ponerlos en práctica en sus contextos históricos concretos¹¹.

2

LOS DERECHOS HUMANOS EN SU COMPLEJIDAD: EL VUELO DE ANTEO Y SUS CONSECUENCIAS PARA UNA NUEVA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS.

“Mi principal cometido no es separar sino vincular, lo cual me interesa sobre todo por una razón metodológica: filosóficamente las formas de la cultura son híbridas, mezcladas, impuras, y ha llegado el momento, para el análisis de la cultura de volver a ligar el análisis con sus realidades”

(Edward W. Said, Cultura e imperialismo)

“La objetividad siempre actúa en contra del oprimido”

(F.Fanon, Los condenados de la tierra)

“The best lack all conviction, while the worst are full of passionate intensity”

(W.B. Yeats, The Second Coming)

1.- LOS DERECHOS HUMANOS EN SU COMPLEJIDAD

Los derechos humanos son un tema de alta complejidad. Analicemos en siete puntos esta frase tan contundente.

1) La complejidad cultural En los derechos humanos se da una confluencia estrecha entre elementos ideológicos (que se presentan como “universales”) y premisas culturales (que tienen que ver con los entornos de relaciones “particulares” donde la gente vive).

Como veremos a lo largo de todo el texto, vamos a partir de una afirmación muy importante para comenzar a comprender los derechos humanos desde su complejidad: los derechos humanos, como tales, *han surgido en Occidente* como respuesta a las reacciones sociales y filosóficas que supuso la conciencia de la expansión global de un nuevo modo de relación social basada en la constante acumulación de capital. Recuérdese la polémica sobre el Nuevo Mundo del siglo XVI y los esfuerzos de Francisco de Victoria por extender abstractamente lo que se denomina el *ius commercii*: es decir, el derecho a establecerse comercialmente en las tierras conquistadas¹².

Desde el siglo XVI hasta nuestros días, la cuestión acerca de la nueva naturaleza que iba asumiendo la “condición humana” –dotada abstractamente de derechos– en el marco de un nuevo contexto de relaciones ha sido un tema recurrente. Tales polémicas confluyeron en el siglo XX con la categorización de lo humano bajo el concepto “aparentemente” universal de *derechos humanos*. Concretamente fueron formulados por primera vez, bajo esta denominación, en la Declaración Universal de “Derechos Humanos” de 1948 (anteriormente se hablaba de los derechos del “hombre” y del “ciudadano”).

Vistos los desastres a los que había conducido el desacuerdo de las grandes potencias en el reparto del botín colonial, los procesos de des-colonización y de formulación de independencias nacionales de los antiguos países sometidos a los caprichos de las metrópolis, y, situada en los primeros balbuceos de lo que se denominó durante cuarenta años la “guerra fría”, la Declaración Universal constituye, aún hoy, un hito importantísimo en la lucha pro el proceso de humanización de la humanidad. Sin embargo, no podemos ocultar que sus fundamentos ideológicos y filosóficos, es decir, culturales, son puramente occidentales. Esta *constatación* no quita un ápice a la importancia del texto. Pero, nos ayuda a colocarlo en su contexto concreto, lo cual, en momentos posteriores, puede servirnos para explicarnos algunas de las dificultades que encuentra para su implementación práctica real. No podemos analizar los derechos humanos desde fuera de sus contextos occidentales. Pero, tampoco debemos olvidar su

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

enorme capacidad de generar esperanzas en la lucha contra las injusticias y explotaciones que sufre gran parte de la humanidad. Han sido estas luchas las que, en realidad, han logrado que dicho concepto se “universalice” como base ética y jurídica de toda práctica social dirigida a crear y garantizar instrumentos útiles a la hora de poder acceder a los bienes materiales e inmateriales exigibles para vivir con dignidad.

De este modo, un concepto que ha surgido en un contexto cultural particular (Occidente), se ha difundido por todo el globo como si fuera el mínimo ético necesario para luchar por la dignidad. Es fácil ver la complejidad de los derechos, pues, en gran cantidad de ocasiones se intentan imponer a concepciones culturales que ni siquiera tienen en su bagaje lingüístico el concepto de derecho (como es el caso de innumerables cosmovisiones de pueblos y naciones indígenas). Esto genera graves conflictos de interpretación con respecto a los derechos humanos que hay que saber *gestionar* sin imposiciones ni colonialismos¹³.

2- La complejidad empírica _ En segundo lugar, esa complejidad se agudiza cuando vemos que el fundamento que justifica la “universalidad” de los derechos se sustenta en un pretendido conjunto de *premisas empíricas*: los seres humanos *tienen* todos los derechos reconocidos en los textos internacionales por el mero hecho de *haber nacido*. Los derechos se presentan como un *hecho* que está ahí, dado de una vez por todas. Además, es algo que *tenemos* todos y todas sin tomar en consideración nuestras circunstancias particulares. Esto puede ser visto como algo positivo, pues “parece” generalizar lo que se dice en la Declaración “Universal”. Es como si nos dijeran, todos tenéis los instrumentos y los medios para construirsos vuestro palacio de cristal. Dos preguntas surgen inmediatamente cuando partimos de la complejidad del concepto: ¿Por qué, entonces, no todos podemos construirlo? E, incluso, ¿no habrá pueblos en los que sus habitantes no quieran el palacio de cristal prometido por los derechos, sino una pequeña tienda en medio del desierto situada cerca o al lado de una fuente de agua potable? Las cosas no son fáciles. Intentemos explicarnos con un poco más de detalle.

Por mucho que una norma (sea el reglamento de la circulación, sean los textos internacionales de derechos humanos) diga que “tenemos” los derechos, de pronto nos encontramos con la realidad, con los hechos concretos que vivimos y el resultado definitivo puede ser muy diferente para unos que para otros. Todo dependerá de la situación que cada uno ocupe en los procesos que facilitan u obstaculizan el acceso a los bienes materiales e inmateriales exigibles en cada contexto cultural para alcanzar la dignidad. Esto es así, porque el lenguaje de los derechos es siempre un lenguaje “normativo” (nunca descriptivo). El derecho nunca afirma lo que es. Su lógica es de naturaleza deóntica, es decir, de “deber ser”. De hecho, cuando se nos dice que “somos” iguales ante la ley, lo que en realidad se está diciendo es que “debemos” ser iguales ante la ley. La igualdad no es un hecho ya dado de antemano. Es algo que hay que construir utilizando para ello todo tipo de intervenciones sociales y públicas. Por tanto, cuando utilizamos el lenguaje de los derechos no partimos de lo que “tenemos”, sino de lo que *debemos tener*.

Veamos brevemente lo que ocurre con el trabajo en el ámbito de lo privado. A pesar del inmenso desarrollo económico y social de las democracias occidentales, aún no se consigue considerar el trabajo doméstico como una actividad creadora de valor social, sino, simplemente como una “obligación” familiar que les corresponde, sobre todo, a las mujeres (trabajen fuera de casa o lo hagan únicamente en el interior de los domicilios conyugales: lugares donde la violencia machista se despliega con toda su brutalidad). ¿Se tienen los derechos en el ámbito privado doméstico o tenemos que actuar en todos los niveles para ello?

Como puede verse las cosas no son tan fáciles. No podemos quedarnos tranquilos creyendo que con la existencia de una norma ya tenemos el acceso a los bienes, (incluso si nos referimos a la situación de los derechos en los países desarrollados económica y jurídicamente). Puede que la norma no pueda aplicarse por falta de medios económicos. Puede que no se quiera aplicar por falta de voluntad política. O, quizá se dé el caso de que una persona o de un grupo partan de coordenadas culturales y sociales que impidan su puesta en práctica. ¿Qué hacer

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

con un instrumento que “tenemos” si no podemos ponerlo a funcionar por falta de medios, por falta de políticas públicas o por razones que apelan a alguna tradición considerada inamovible?

3- La complejidad jurídica_ A este grado de complejidad hay que añadir algunas consideraciones jurídicas muy necesarias puesto que los defensores de los “derechos humanos” luchan por extender política y judicialmente la convicción de que estamos ante “normas jurídicas” integralmente exigibles frente a los tribunales. Si esto es así –y de hecho ocurre de esta manera en el caso de *algunos* derechos, como los individuales: libertades de expresión, información, de concepción religiosa, etcétera– debemos detenernos un momento para saber un poco más acerca de lo que es una norma jurídica. Quizá esto nos explique las razones por las cuales los derechos individuales (civiles y políticos) son inmediatamente aplicables y los derechos sociales, económicos y culturales son sólo principios para “orientar” las políticas económicas.

Aunque parezca algo redundante, toda norma –sea jurídica o moral–, tiene, como decimos, una naturaleza “normativa”. Esto puede parecer un juego de palabras, pero no es así. Como hemos afirmado en el punto 2, las normas, sean de la índole que sean, nunca *describen* hechos. Una norma nunca dice *esto es así*. Esto ocurre en todos los niveles del ordenamiento jurídico, incluyendo las normas programáticas que no pueden llevarse directamente ante los tribunales (por ejemplo, Art.1 de la Constitución Española de 1978: España es un Estado social y democrático de derecho). Las normas jurídicas –incluidas las programáticas– siempre postulan un *deber ser*, nunca un *ser*, pues, si no fuera así, no serían normas, sino “descripciones sociológicas” o propuestas ideológicas dominantes en el momento en que se formulan. Lo relevante de ese artículo 1 de la Constitución española de 1978 es que deben darse políticas públicas que vayan transformando las bases de un orden institucional interventor en lo económico en un orden que vaya ampliando su ámbito de actuación a la profundización de los mecanismos democráticos que puedan ser utilizados por la ciudadanía.

Como afirmábamos en la Introducción (y ampliaremos en el Apéndice del libro), una norma, y esto hay que reconocerlo desde un principio, no es más que un *medio*, un *instrumento* a partir del cual se establecen cauces, procedimientos y tiempos para satisfacer, de un modo “normativo”, las necesidades y demandas de la sociedad. Una norma nada puede hacer por sí sola, ya que siempre *depende* del conjunto de valores que impera en una sociedad concreta. Son de los sistemas de “valores dominantes” y de los procesos de división del hacer humano de donde surgen las pautas generales para construir las normas y, asimismo, de donde surgen los criterios más importantes para su justificación, interpretación o legitimación frente a los ciudadanos y ciudadanas que están obligados a cumplirlas.

A partir de dichos sistemas, las necesidades y expectativas humanas se satisfarán de un modo concreto y no de otro. Si dicho sistema de valores –y de posiciones sociales– defiende lo público como un espacio necesario de intervención institucional para procurar una satisfacción igualitaria de dichas necesidades y expectativas, así serán las normas que los actores que defienden dicho sistema intentarán imponer (caso de los famosos, pero ahora considerados como especies en extinción, “estados de bienestar”). Pero, si el sistema de valores que predomina es contrario a dicha satisfacción igualitaria, y afirma que la mejor forma de satisfacer las necesidades es integrándose en el marco de la competencia privada por la acumulación creciente de beneficios (lo que ahora se denomina neo-liberalismo), los actores que tengan el poder y que defiendan dicho sistema de valores intentarán denodadamente imponer las normas –es decir, la forma de satisfacer las necesidades y expectativas humanas– que más les convengan para reproducirlo lo más posible.

No nos cansaremos de repetirlo: una norma no describe ni crea nada *por sí sola*. Las normas están inscritas en sistemas de valores y en procesos sociales de división del trabajo humano a partir de los cuales se instituye una forma de acceso a los bienes y no otra. Estamos ante medios, ante instrumentos que *prescriben* comportamientos e imponen deberes y compromisos individuales y grupales,

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

siempre interpretados desde el sistema axiológico y económico dominante. Por ello, cuando hablamos de derechos humanos como si de un “hecho” se tratara, podemos llegar incluso a confundir a los ciudadanos y a las ciudadanas de un determinado entorno político y cultural, pues puede que *crean* que con el sólo hecho de que sus expectativas se conviertan en normas, ya tienen asegurado el acceso a los bienes para cuyo acceso esas normas *debieron ser* creadas.

El sistema de valores hegemónico en nuestros días es mayoritariamente neo-liberal, y, por consiguiente, pone por encima a las libertades funcionales al mercado y por debajo a las políticas públicas de igualdad social, económica y cultural. De este modo, la aplicación efectiva de las normas reconocidas en las constituciones o en los diferentes ordenamientos jurídicos no van a poder ser aplicadas en beneficio de un acceso igualitario a los bienes, sino en función de los “valores” que se postulan desde dicho sistema económico, que tanta influencia ha tenido en el desmantelamiento de lo que en nuestra constitución se denomina Estado Social.

De ahí, las serias dificultades y obstáculos con que se encuentran determinados grupos de personas a la hora de encontrar las garantías jurídicas necesarias para su acceso digno a los bienes. Podemos visibilizar tal hecho en la situación de las mujeres; pero también en el del resto de grupos humanos excluidos de las ventajas de la modernidad occidental. Asimismo, podemos referirnos a las dificultades de los sindicatos para imponer convenios colectivos a nivel nacional, dado que lo que predomina es la tendencia a negociar empresa por empresa y, casi, trabajador por trabajador. Lo mismo puede decirse de otras comunidades, como los pueblos indígenas o los colectivos de migrantes, o de la gente que ha crecido, a lo mejor al lado nuestro, percibiendo culturalmente el mundo de otra manera diferente a como ha crecido un profesor de derecho occidental.

No todos “tenemos” *por igual* los derechos, o sea, los instrumentos y medios para llevar adelante nuestras luchas por el acceso a los bienes necesarios para afirmar su propia dignidad.

Pero –y aquí nos estamos acercando ya a los *derechos*

humanos tal y como nosotros proponemos-, todos los seres humanos *deberían tener* estos medios y también otros de mayor alcance (políticos y económicos) que les doten del suficiente poder a la hora de ejercer sus prácticas sociales en aras de la dignidad.

Como puede verse, la complejidad del concepto de “derechos humanos” es alta. Y tal y como estamos intentando exponer aquí, dicha complejidad sube muchos grados cuando confundimos, primero, lo “empírico” (el *tener* los derechos) con lo “normativo” (lo que *debemos tener* todas y todos); y, segundo, las buenas intenciones de entidades e individuos (que están comprometidos con la generalización real y efectiva de los derechos), con las realidades concretas y los obstáculos, sobre todo, políticos, económicos y culturales que se interponen entre la proclama humanitaria y los resultados concretos que se obtienen.

Como decíamos en 2, al confundir lo empírico con lo normativo, parece que los derechos están desde el primer momento *conseguidos* e *incluidos* en la vida concreta de las personas. Y, con sólo echar un vistazo a nuestro alrededor, vemos que esto no ocurre así. Únicamente acudiendo a los Informes Anuales del prestigioso Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), vemos, muchas veces aterrados, cómo el abismo entre los países pobres y los países ricos crece cada año un poco más¹⁴. Incluso, dentro de los países ricos se están creando enormes bolsas de pobreza y desempleo, ante las cuales las teorías económicas y jurídicas no pueden, o no quieren, reaccionar. Y, sin embargo, se sigue diciendo, quizá con buena voluntad, que todos “*tienen*” los mismos derechos por el simple hecho de haber nacido. ¿Haber nacido dónde?

4- La complejidad científica Sin embargo, sea por la propia generalidad de sus premisas o por la dispersión de enfoques, gran parte de los acercamientos teóricos que han intentado comprender la naturaleza de los derechos han caído en puras abstracciones, en vacías declaraciones de principios o en meras confusiones con categorías afines. Cualquier acercamiento a los derechos que simplifique o reduzca su complejidad, supone siempre una deformación de peligrosas consecuencias para los que cada

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

día sufren las injusticias de un orden global basado en la desigualdad y en la invisibilización de las causas profundas de su empobrecimiento. Como defendía el gran filósofo alemán de la primera mitad del siglo XX Theodor W. Adorno, los conflictos y desigualdades se dan a conocer, más que en sus manifestaciones institucionales, en las cicatrices y heridas que son la expresión humana de las ofensas producidas. No podemos ser indiferentes a esas cicatrices y heridas. ¿No somos cómplices de todo aquello que nos produce indiferencia?

Los hechos, a pesar de la enormidad de sus efectos, pueden resumirse brevemente. En primer lugar, hay que destacar el gran esfuerzo que se realiza cotidianamente por generalizar los derechos humanos a todos los que habitan el planeta. Este derroche de energías tiene componentes políticos (instituciones encargadas de ponerlos en práctica), sociales (entidades que cumplen, tanto un papel de denuncia como de propuestas de solución), económicas (desde los que se intentan desenterrar teorías y procedimientos en el que los derechos no sean vistos como “costes”, sino como “derechos”) y jurídicos (cualquier lego en la materia quedaría anonadado al ver la ingente y grandiosa labor que hacen todos los que luchan diariamente para que los Estados y las jurisdicciones nacionales reconozcan que *todos* los derechos deben poder exigirse ante un tribunal). De hecho, ahí están ya instituciones judiciales importantes, entre las que destacaríamos la labor de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su labor por reconocer las particularidades jurídicas de los derechos indígenas, y la del Tribunal Penal Internacional, como instancia de la que podemos servirnos para “intentar” que los culpables de torturas y genocidios se sienten en el banquillo de los acusados. Existe todo un cuerpo jurídico de normas, convenciones y jurisprudencia internacional que no se puede tirar por la borda. Ha costado mucho esfuerzo conseguirlo. Detrás de esas luchas laten los corazones y las ilusiones de miles de militantes de derechos humanos repartidos por todo el mundo. Es un elemento positivo para la historia de la humanidad toda esta “lucha” por los derechos que se lleva a cabo tanto por parte de los organismos internacionales como de las entidades u ONG’s dedicadas

a la defensa y promoción de los mismos.

Pero, también debemos ser conscientes de que, al lado de toda esta lucha diaria en nombre de los derechos, nos encontramos con una serie de obstáculos que impiden su plena implementación. Entre dichos obstáculos destacan los siguientes: la concentración del poder económico, político y cultural en manos de organizaciones públicas y privadas que tienen su sede en los países desarrollados, representando únicamente a un quinto de la población mundial que es la que se beneficia del llamado “desarrollo”; la destrucción sistemática de conquistas sociales, económicas, políticas y culturales logradas con tanta y tanta sangre y que ahora peligra por culpa de las tendencias políticas y económicas dirigidas a la desregulación laboral y social; la situación de abandono en la que sobreviven *miles de millones* de personas en lugares del mundo que no entran en las agendas públicas de los países enriquecidos, etcétera.

Estos hechos –tanto los positivos como los negativos– nos obligan a una toma de posición científica basada en los mismos: toda pretensión de objetividad y neutralidad en el estudio y práctica de los derechos humanos es parte de esa mirada indiferente que constituye, en palabras de Eduardo Galeano, *el mito irresponsable de los privilegiados*. Sobre todo, porque todo análisis que se pretende absolutamente neutral y/o objetivo viene a ser sinónimo de especialización y formalización. Y tanto la una como la otra nos inducen a la pasividad. Si todo está tan bien “formalizado” y es tan coherente, pues ¡qué actúen los especialistas! Estas perspectivas tienden a ver el objeto de investigación –en nuestro caso, los derechos humanos– como si fuera algo “autónomo” (sin contacto con las realidades “reales” en las que vivimos), “neutral” (son derechos de toda la humanidad y, por tanto, en sus fundamentos y en su concepto no entran las diferentes y desiguales condiciones en las que se vive) y, en último lugar, “conseguido” de una vez por todas (por lo que ¿para qué luchar por algo que ya se tiene?)

En el caso de los derechos humanos las cosas no son así: son las luchas sociales las que impulsan a la creación de nuevas teorías e, incluso, a que las normas jurídicas in-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

ternacionales vayan cambiando de rumbo. Por ello comenzamos estas páginas con el texto de Edward W. Said. Las formas de la cultura, de las que los derechos humanos son una parte inescindible en estos inicios de siglo, son siempre híbridas, mezcladas e impuras. No hay formas culturales puras o neutrales, aunque esta sea la tendencia ideológica de gran parte de la investigación social. Nuestras producciones culturales y, en consecuencia, aquellas con trascendencia jurídica y política, son ficciones culturales que aplicamos al proceso de construcción social de la realidad. Reconocer que nuestras categorías e instituciones se basan en ficciones culturales, no implica degradar su naturaleza de instrumentos o de técnicas adecuadas para llevar a la práctica nuestra concepción de la sociedad. Al contrario, es precisamente una forma de “saber” indagar cuál es su verdadera naturaleza y poner en evidencia que si han sido creadas por seres humanos éstos pueden cambiarlas si lo consideran conveniente y tienen el suficiente poder para ello. Lo que queremos resaltar es algo muy importante: todas estas construcciones están determinadas por la historia y por la labor interpretativa de la humanidad. Por algo en la raíz etimológica del término ficción está el verbo “hacer”. El peligro no reside en que creemos ficciones, sino en que les otorguemos una realidad separada de los seres humanos que las construyen.

Cuando nos introducimos en el estudio de los derechos humanos (tanto de un modo empírico como normativo), estamos entrando en un ámbito de ficciones necesarias y de construcciones sociales, económicas, políticas y culturales entrecruzadas y complejas. Los derechos humanos, como cualquier producto cultural que manejemos, son producciones simbólicas que determinados grupos humanos crean para reaccionar frente al entorno de relaciones en los que viven. Por tanto, es una grave irresponsabilidad hacer análisis neutrales de los mismos. Con ello se confunde la falaz pretensión de “neutralidad” con las exigencias de seriedad científica. Los derechos humanos, si queremos acercarnos a ellos desde su intrínseca complejidad, hay que entenderlos, pues, situados en un marco, en un contexto, en un sistema de valores a partir del cual será más difícil o más fácil su implementación práctica.

Sólo teniendo en cuenta tal realidad es como podremos investigar científicamente sobre ellos.

5- La complejidad filosófica. Por ello, es preciso ser conscientes de que *en nuestro mundo* –a pesar de la influencia de la filosofía platónica y su división de la realidad en un mundo de esencias puras y otro de apariencias impuras–, no hay cabida para esencialismos de uno u otro tipo. Todo esencialismo, sea de la clase que sea, es el resultado de una tendencia filosófica, desgraciadamente muy extendida, a considerar *una forma de reaccionar frente al mundo* por encima de cualquier otro modo de percibir y actuar en él. Postular esencias consiste, por tanto, en superponer a la pluralidad de significados y símbolos –que los seres humanos proponemos para entendernos mutuamente– una esfera unitaria y homogénea de productos culturales que reduce la complejidad de lo real a lo que se considera ideológicamente como algo absoluto y separado de la capacidad humana de creación, interpretación y transformación del mundo. Esta tendencia, al final termina en alguna forma de dogmatismo a partir del cual unos –los privilegiados por él– quieren o pretenden convencer a los desfavorecidos de que, aunque sean víctimas de un determinado orden, esto no es más que una apariencia o un momento temporal que acabará culminando por sí mismo en la felicidad universal. En definitiva, el esencialismo de los derechos humanos (los seres humanos *tienen* ya los derechos) propicia la ignorancia y la pasividad, en lugar de promover el conocimiento y la acción.

La búsqueda filosófica de la esencia nos induce a encontrar la “sustancia” de los fenómenos en algún lugar sagrado o trascendente. Lugar alejado de nuestra condición humana, desde el cual se juzgará –externamente a nuestra impura e incierta naturaleza de “animales culturales”– todos nuestros actos. Sin embargo, nosotros, en vez de buscar esas trascendencias separadas de lo humano, indagaremos en el carácter *real* y *material* de los derechos, en lo que “está” debajo, en lo que subyace, en lo que soporta todo el edificio de esas luchas mencionadas más arriba. Es decir, investigaremos el fondo necesario desde el que entenderlos y ponerlos en práctica. El cual, para nuestro

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

punto de vista, no es otro que el contexto social, económico, político y cultural en el que tales derechos, como productos culturales que son, se dan.

Del mismo modo que las estrellas no pueden ser conocidas si previamente no conocemos qué es el espacio (ellas están “situadas” y son una función del espacio), los campesinos están situados en la tierra, en sus diferentes formas de apropiación y de producción, e, incluso, en su amor y respeto por el territorio donde y para el cual viven. Asimismo, los trabajadores y trabajadoras industriales están situados en una específica forma de producir que, como veremos más adelante, influirá decisivamente en sus relaciones individuales y colectivas. De ahí que los derechos humanos no puedan ser comprendidos fuera de los contextos sociales, económicos, políticos y territoriales en los que, y para los que, se dan.

Por ello, para conocer un objeto cultural, como son los derechos humanos, se debe huir de todo tipo de metafísicas u ontologías trascendentes. Antes que eso es aconsejable una investigación que saque a relucir *los vínculos* que dicho objeto tiene con la realidad. Con esto, abandonamos toda pretensión de pureza conceptual y los contaminamos de contextos. “Mundanizamos” el objeto, para que el análisis no se quede en la contemplación y control de la autonomía, neutralidad o coherencia interna de las reglas, sino que se extienda a descubrir y potenciar las relaciones que dicho objeto tiene con el mundo híbrido, mezclado e impuro en el que vivimos.

Por desgracia, esta contextualización de los derechos no es algo que predomine en los análisis y convenciones internacionales a ellos dirigidas. El contexto de los derechos no es visible. Cada día se celebran más y más reuniones y se leen más y más argumentos que proclaman –formalista, especializada y “esencialistamente”– el éxito del sistema, su carácter único e inmodificable. Estamos como aquel marinero escocés que, después de haber tomado bastantes pintas de cerveza, buscaba su cartera bajo la luz del único farol que iluminaba la acera. En ese momento, se le acerca otro marinero, menos afectado por la mezcla de whisky y cerveza, y le pregunta qué hace ahí y qué está buscando. Nuestro marinero borrachín dice que

busca su cartera. El otro mira a su alrededor y no viéndola por ningún lado le dice que allí no hay ninguna cartera. Eso ya lo sabía nuestro personaje. Se le había olvidado en la mesa de la taberna donde sin duda alguien se la había “encontrado” hacía tiempo. Nuestro marinero, a pesar de las nubes etílicas, sabía con toda seguridad que su cartera no iba a estar allí, pero también sabía que era *el único lugar iluminado* en muchos kilómetros a la redonda.

Efectivamente, después de casi tres décadas de ofensiva neoliberal y conservadora, seguimos buscando respuestas en los lugares donde los que nos han robado la cartera han colocado su farol. Sabiendo que allí no encontraremos nada, estamos empeñados en mirar únicamente donde se nos indica, con lo que las sombras que se extienden alrededor de nuestra forma de conocer el mundo son mucho más amplias que las luces que pretendidamente iluminan nuestras preguntas. Desde las “sombras” de un orden global no transparente ni sometido a controles democráticos nos gobiernan, y nosotros seguimos empeñados en mirar en el lugar equivocado.

6- La complejidad política_ Las preguntas son muchas. Veamos algunas: ¿Podemos hoy entender los derechos *del mismo modo* que lo hacían los que redactaron la Declaración de 1948? Dada la situación actual de predominio global de grandes corporaciones empeñadas en apropiarse de lo público en su beneficio privado. ¿Nos podemos sentir satisfechos ante análisis puramente formales y descontextualizados de los derechos? Si respondemos afirmativamente a tales cuestiones, surge otra aún más inquietante: ¿Estamos buscando en el lugar adecuado? ¿Llegaremos algún día a recobrar nuestra “cartera”? ¿Nos situamos en un lugar seguro o más bien nos tambaleamos como marionetas en manos de magníficos y poderosos creadores de opinión?

Recurramos a nuestra mitología para encontrar una referencia que aclare la posición que tenemos en este mundo de sombras. En *Después de Babel*, el gran maestro George Steiner, afirmaba lo siguiente: “en casi todas las lenguas y ciclos legendarios encontramos un mito del enfrentamiento de rivales; duelo, lucha cuerpo a cuerpo, *confrontación de*

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

enigmas, cuyo premio es la vida del perdedor”¹⁵. Nuestro enigma viene representado por dos figuras, la de Anteo y la de Heracles. Anteo, hijo de Poseidón (dios del mar) y de Gea (diosa de la tierra), precursor de la enigmática ciudad de Tánger, seguro de ser el protegido de su madre la diosa de la tierra, obligaba a todos los viajeros que se adentraban en su territorio a luchar contra él. Anteo era invulnerable siempre que sus pies tocasen la Tierra, su madre. Se sentía seguro e invencible mientras mantenía el contacto con su mundo de certezas. El gigante se enfrentaba al mundo sin plantearse el enigma que, como afirma Steiner, domina todas las historias legendarias; es decir, actuaba creyendo con toda seguridad que nada cambia, que todo permanece igual a sí mismo.

Pero en este escenario aparece la otra figura portadora también de su propio enigma; un enigma que asume el cambio y la transformación como formas de lucha contra todo tipo de certezas y de deseos de inmutabilidad. Heracles, en su camino hacia las manzanas de oro situadas en el anhelado Jardín de las Hespérides, se topa con Anteo. Los dos enigmas se enfrentan: por un lado, el mundo de las certezas, el mundo de los que no creen u ocultan ideológicamente que las cosas cambien; el mundo de los que manejan la historia a su antojo estableciendo como universal su modelo de acción y de conocimiento. Y, por otro lado, el mundo de la astucia; del que sabe que con su acción puede transformar hasta la misma voluntad de los dioses y nos pone en evidencia que podemos ser “seres humanos” completos si somos capaces de llevar a la práctica nuestra capacidad humana genérica de transformación de las cosas existentes. Heracles conocía el poder que puede otorgarnos esa convicción y actuaba en consecuencia. Como era de esperar, Anteo desafió al intruso y ambos se enzarzaron en la pelea. Rápidamente Heracles percibió el “enigma” de Anteo. Con un movimiento certero lo alzó sobre sus hombros separándolo de la base de certezas sobre la cual radicaba todo su poder, y logró vencerlo con toda facilidad.

No estar preparado para pensar y, sobre todo, para actuar en un mundo donde las certezas y las seguridades de antaño han pasado a mejor vida, nos deja indemnes frente a los que conociendo nuestra debilidad se apro-

vechan y consiguen sus objetivos. En el *vuelo de Anteo*, se reproduce simbólicamente la imagen de investigadores y actores sociales que se quedan únicamente con la luz que procede de un sólo foco ideológico y desprecian el amplio mundo de “sombras” que se proyecta más allá de nuestra mirada. Esta tendencia nos hace sentir seguros en nuestro reino particular que consideramos el único, el universal, el inmutable. Sin embargo, con sólo levantarnos de ese suelo repleto de ficciones –elevadas a dogmas– quedamos a merced de los que conocen bien el contexto en el que nos movemos. Ya no habrá dos enigmas. Habitaremos en un solo. Nos han movido de la base y nos tambaleamos de acá para allá sin saber adónde dirigir nuestras miradas. La derrota está asegurada.

Bien para vencer, bien para vender cara nuestra derrota, proponemos asumir la tarea de investigar y poner en práctica los derechos humanos desde toda su complejidad política y desde todo el compromiso que tal actitud política nos exige. Los derechos humanos, como, por lo general, todo fenómeno jurídico y político, están penetrados por intereses ideológicos y no pueden ser entendidos al margen de su trasfondo cultural y contextual. Sin embargo, como ocurre cuando un fenómeno se reconoce jurídicamente, se comienza a negar su carácter ideológico, su estrecha vinculación con intereses concretos, y su carácter político; es decir, se oculta su contexto, se universaliza la visión hegemónica y, por ello, se le sustrae a los sujetos que actúan en función de ellos su capacidad y su posibilidad de transformarse y transformar el mundo. Esta tendencia es la que permite que el derecho pueda ser objeto exclusivamente de análisis lógico-formales y esté sometido a cierres epistemológicos que lo separan de los contextos y los intereses que necesariamente subyacen al mismo.

Los derechos humanos deben ser estudiados y llevados a la práctica políticamente, primero, desde un saber crítico que desvele las elecciones y conflictos de intereses que se hallan detrás de todo debate preñado de ideología, y, segundo, insertándolos en los contextos sociales, culturales y económicos en que necesariamente nacen, se reproducen y se transforman. Sólo de esta manera podremos adaptarnos a las situaciones cambiantes y poder lu-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

char con más armas que el conjunto de certezas heredado de una visión del mundo caduca e irreal. *Frente a hechos nuevos, nuevas formas de resistencia*. Así la derrota de Anteo preanunciará nuestra victoria¹⁶.

7- La complejidad económica _ Por lo que respecta a nuestro tema, los derechos humanos en el siglo XXI, el enfrentamiento entre Heracles y Anteo nos advierte de dos cosas: primero, no debemos anquilosar el discurso y la práctica de los derechos en las décadas de influencia de la economía keynesiana y su correlato político de Estado benefactor. Desde los años 70, con las llamadas teorías neocontractuales de la justicia, el orden capitalista ha cambiado radicalmente el contexto en el que vivíamos. Los no tan nuevos “amos del mundo” han aprendido de aquel procónsul británico para Oriente Medio que escribió lo siguiente: “nosotros no gobernamos Egipto; sólo gobernamos a sus gobernantes”¹⁷. El papel regulador del Estado ha cambiado de un modo radical. Lo mismo ocurre con el trabajo, como forma de acción humana creadora de valor social. En este “cambio de contexto”, el trabajo productivo y todos los valores a él asociados han pasado a ser algo secundario con relación a la especulación financiera y al afán predatorio de empresas transnacionales que, amparadas bajo el principio liberal de lo que no está expresamente prohibido está permitido, actúan mundialmente trastocando e impidiendo cualquier política de redistribución social de la renta. *Estamos ante otro contexto económico*. Ya no nos podemos sentir seguros en el universo conceptual de certezas que predominaban en los años 60 y 70 del siglo XX. Nos han levantado del suelo y no debemos seguir dando patadas al aire.

Y, segundo, el *vuelo de Anteo* nos advierte de otra cosa. Pensar que el único ámbito de libertad es el mercado, supone otro orden de certezas al cual debemos y podemos atacar. De ser “anteos” debemos pasar a ocupar el papel de “heracles”. Nuestra labor de denuncia y nuestro activismo contra las injusticias que cada día comete el orden global surgido de la reformulación neoliberal de Bretton Woods (es decir, la reordenación del orden global representado por las acciones integradas de las siguientes instituciones:

Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y Organización Mundial del Comercio), debe servir de acicate para que entre todos podamos levantar al gigante de su mundo de certezas y vencerlo en todos sus frentes. La lucha ideológica, cultural, asociativa y, por qué no, sindical y política, aún tiene su campo de acción, tal y como se está demostrando en las anuales reuniones de decenas de miles de entidades sociales que se celebran en el denominado Foro Social Mundial.

En su *Livelihood of Man*, Karl Polanyi defendía que lo que constituye la forma occidental de ver y actuar en el mundo, sobre todo a partir del último tercio del siglo XIX, es el proceso de separación entre la economía y el resto de las instituciones sociales. En otras palabras, la instauración del mercado capitalista como ideología, racionalidad y fundamento de nuestra vida en sociedad. Todas las facetas de la existencia humana, desde comprar un automóvil a hacer el amor, han ido siendo reducidas al misterioso mecanismo oferta-demanda-precio. El mundo de la vida ha sufrido un proceso de mercantilización único en la historia de la humanidad. De la economía de mercado hemos ido pasando gradual, pero inexorablemente, a la sociedad de mercado. Lo cual quiere decir que, desde un punto de vista interno a dicha racionalidad del capital, se ha ido generalizando, primero, una forma injusta y desigual de ordenar las actividades económicas (los procesos globales de división del hacer humano); segundo, una forma inhumana de control de las propias acciones (la mano invisible del mercado) y, tercero, el predominio de valores competitivos y absolutamente egoístas a la hora de construir la estructura social (los valores impulsados por la ideología liberal y neoliberal del mercado autorregulado). Asimismo, y ahora desde un punto de vista externo, las diferentes formas de colonialismo e imperialismo funcionales a tales relaciones sociales dominadas por el capital han ido generalizando esa manera particular y peculiar de afrontar la vida como si fuera el único modo de ver, entender y actuar en el mundo. Todo ello siguiendo las siguientes pautas: a) la economía como una esfera absolutamente diferenciada de lo social; b) el individuo egoísta como sujeto; y c) la ganancia como norma de actuación.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

Desde finales del siglo XIX lo que se entendía por economía fue sufriendo grandes transformaciones. De ser concebida como el proceso institucionalizado de interacción que busca y construye los medios más adecuados para satisfacer las necesidades materiales de los seres humanos –tesis que hallaba sus defensores hasta en los escritos de un Adam Smith o de un David Ricardo–, pasó a convertirse (con la teoría económica neoclásica) en la justificación y racionalización de la lucha por conseguir el mayor beneficio individual, todo ello en un pretendido entorno de escasez de los medios y recursos exigibles para cumplir con las expectativas de todos. De ser un proceso colectivo de construcción de condiciones de vida, la economía se redujo al estudio y puesta en práctica de la lucha competitiva de individuos atomizados y egoístas empeñados en la consecución del mayor trozo de un pastel del que no todos pueden comer.

El dogma de la escasez –que iguala la cantidad existente de recursos materiales a la cantidad de dinero disponible para consumir en el mercado– convierte en lo “racional” a una acción estratégica de apropiación de los medios necesarios para “jugar” en el mercado, relegando a lo irracional, o a lo antieconómico, cualquier esfuerzo por crear condiciones dignas de vida para todos. A partir de ahí cobra cuerpo la creencia universal de que no hay suficiente para todos; a veces como proposición de sentido común sobre la naturaleza limitada de la oferta, otras como un postulado filosóficamente temerario sobre la naturaleza ilimitada de las necesidades y deseos individuales. Pero en ambos casos, mientras dicha afirmación proclama ser empírica, no es más que una aserción dogmática que oculta una definición arbitraria y una circunstancia histórica específica.

Una vez que el ser humano queda circunscrito a ser *un individuo del mercado*, la proposición a la que aludimos es fácil de justificar. De todos sus deseos y necesidades, el hombre sólo podía satisfacer aquellos relacionados con el dinero a través de la adquisición de cosas brindadas por el mercado; los propios deseos y las necesidades quedaron limitados a los de los individuos aislados. Por definición, no se reconocían más necesidades que las ofrecidas por el

mercado, y tan sólo al individuo aislado se le consideraba un ser humano. Es fácil ver que lo que se había puesto a prueba no era la naturaleza de los deseos y necesidades, sino sólo la descripción de una situación de mercado como situación de escasez.

Como afirmaba Kart Polanyi, "...dado que las situaciones de mercado, en principio, no reconocen otros deseos y necesidades que los expresados por los individuos, y dado que los deseos y necesidades se limitan a cosas que pueden obtenerse en un mercado, cualquier discusión sobre la naturaleza de los deseos y necesidades humanas en general carecía completamente de sentido. En términos de deseos y necesidades, sólo se tenían en consideración las escalas de valores utilitarias de individuos aislados que actuaban en los mercados"¹⁸.

Las instituciones y las normas que surgen en una sociedad de mercado capitalista subordinan, pues, el objetivo de satisfacer las necesidades materiales de los seres humanos al de la apropiación de medios y recursos que satisfagan las necesidades de los "más racionales". Necesidades que surgen en el mercado y que sólo pueden satisfacerse a través del empleo "racional" del recurso escaso que es el dinero. De ahí el triunfo del razonamiento formal y de la abstracción de los juegos de acción racional. De ahí el desprestigio con que se han revestido todas aquellas propuestas atentas a los bienes (medios y recursos) sociales que "realmente" necesitamos y deseamos para vivir dignamente.

¿Qué concepción de los derechos humanos prima bajo los presupuestos de la ideología de mercado? ¿Qué deseos y necesidades son los que conforman la concepción liberal de los derechos? ¿Cómo justifican los clásicos del pensamiento liberal la reducción de los deseos y necesidades humanos a los que únicamente pueden ser cuantificados bajo el mecanismo oferta-demanda-precio? ¿Cuáles son las condiciones actuales bajo las que se sigue haciendo funcionar los postulados de esa racionalidad de mercado? Lo que une todos los capítulos de este libro es el rechazo a considerar las premisas básicas de esa razón liberal como si fuera algo natural o inmodificable; y, junto a esto, la exigencia de denunciar y de sacar a luz esos me-

La reinvencción de los DERECHOS HUMANOS

canismos que hacen que los derechos humanos queden reducidos a derechos de individuos atomizados y mercantilizados.

Rebelarnos es asumir el testigo de la historia. Como dijo Julio Cortázar, la esperanza no nos pertenece a nosotros, sujetos cambiantes y, a menudo, indiferentes; la esperanza –afirmó el autor de *Rayuela*– le pertenece a la vida, es la vida misma defendiéndose. Incluso de nuestra peligrosa tendencia a la pasividad y al abandono de la lucha. Activemos lo que nos hace ser “seres humanos completos”. Echémosle una mano a la esperanza.

2- CUATRO CONDICIONES Y CUATRO DEBERES BÁSICOS PARA UNA TEORÍA REALISTA Y CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Pretendemos, pues, plantear las bases de una “teoría realista y crítica” de los derechos que no se quede encerrada entre los barrotes de la jaula de hierro de la teoría tradicional. Vamos en busca de una teoría desde la que plantear nuevas reflexiones y nuevas prácticas que nos saquen del círculo vicioso en el que han caído las proclamas idealistas acerca de los derechos humanos. Desde estas idealizaciones de lo jurídico se proponen cada vez más y más textos y convenciones de derechos humanos que parecen convivir sin mayor problema con cada vez más y más violaciones de los mismos. Intentemos salir de ese círculo vicioso para comenzar con la formulación de nuestra teoría crítica¹⁹.

I- Las cuatro condiciones_

1) La primera condición es asegurar una visión realista del mundo en el que vivimos y sobre el que deseamos actuar utilizando los medios que nos aportan los derechos humanos. Es decir, es nuestro objetivo profundizar en el entendimiento de la realidad para poder orientar racionalmente la actividad social. En este aspecto, el pensamiento crítico cumple su cometido cuando resulta esclarecedor, cuando nutre nuestra lucidez. Optamos, pues, por plantear una predisposición positiva a la hora de enfrentar los múltiples problemas con los que nos encontramos todas y todos los que estamos comprometidos con los derechos

humanos. En otros términos, pretendemos generar la capacidad para captar aquello que nos resulta más propicio a la hora de reforzar una voluntad de hacer frente a los problemas de acceso a los bienes.

Queremos ser conscientes de las dificultades y obstáculos con los que nos vamos a encontrar. Una mala noticia, la misma mala noticia, puede ser abordada de manera diferente según sea este ánimo. Una actitud pesimista no es más que el producto del reconocimiento de la impotencia frente a la ideología hegemónica, es decir, dominante. El pesimismo hace que la propia realidad pierda su carácter “real” y se convierta en algo así como una “cosa” que no podemos cambiar o un “ideal” que nunca podremos alcanzar. Nosotros defenderemos que toda realidad es susceptible de quiebra y transformación. No hay, pues, realidades “totales” o absolutamente “construidas”. Como decía el poeta Gabriel Celaya, “todo está por inventar”.

Apostamos, por consiguiente, por una actitud optimista y realista a partir de la cual apuntar decididamente por el cambio y la transformación de los procesos de división del hacer humano que facilitan a unos el acceso a los bienes y a otros les pone trabas infranqueables. Partimos, pues, del reconocimiento de nuestra humana capacidad de hacer y des-hacer los mundos que nos vienen dados. Con ello, asumimos una visión estrictamente “real” de la realidad, pues somos conscientes de las quiebras, fisuras y porosidades del mundo en que nos ha tocado vivir. Ser realistas significa, pues, saber en donde estamos y proponer caminos hacia donde ir. Ser realistas supone, por tanto, apostar por la construcción de condiciones materiales que permitan una vida digna de ser vivida²⁰.

2) Pero el pensamiento crítico va más allá. Es un pensamiento de combate. Debe, pues, desempeñar un fuerte papel de concienciación que ayude a luchar contra el adversario y a reforzar los propios objetivos y fines. Es decir, que sea eficaz con vistas a la movilización.

No basta con el empleo del llamado “lenguaje políticamente correcto”, es decir, con el uso de *una forma de hablar* que no resulte ofensiva para los grupos oprimidos (sean etnias o minorías, mujeres, personas con diferentes

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

opciones sexuales a las consideradas “normales”, inmigrantes, medio ambiente, personas y grupos que ejercen su derecho a migrar, etcétera). El lenguaje políticamente correcto no es un fenómeno simple. Por un lado, muestra los avances que se van imponiendo en la superación de muchas opresiones. Además, el cambio de lenguaje produce también, de rebote, un efecto positivo: a fuerza de nombrar a las cosas de otra forma puede modificarse la manera de verlas.

Pero, por otro lado, tiene algunas vertientes no tan positivas, como por ejemplo la superficialidad formalista. Se cambian las palabras más rápidamente que las mentalidades, y no siempre por convicción o por motivos de transformación de los procesos de opresión, sino para evitar problemas con los grupos de presión que defienden el nuevo léxico. En realidad, el éxito del lenguaje políticamente correcto, junto a sus puntos positivos, denota un “seguidismo acrítico” hacia aquellos grupos de presión que consiguen una posición de fuerza en el interior de un campo social o de una sociedad.

Cuando un grupo determinado de personas o un movimiento social alternativo que encauza la acción de las mismas en una dirección diferente a la impuesta por el orden hegemónico, alcanzan esa posición de fuerza que les permite hablar en su propio *lenguaje*, nos estamos acercando a algo muy importante para una teoría crítica de los derechos humanos: el empoderamiento ciudadano. De todo lo cual, se deduce la necesidad de complementar la adopción de esa “forma de hablar” políticamente *correcta* con un tipo de “acciones políticas, sociales y culturales *incorrectas*”, es decir, no susceptibles de ser absorbidas por el leviathan de turno, sea el Estado o las Grandes Corporaciones Transnacionales. Veamos una prueba de pensamiento de combate en la siguiente declaración que denuncia el abandono por parte de las Naciones Unidas de la lucha contra las violaciones de derechos que imponen las empresas transnacionales y la necesidad de un control sobre las actividades de las mismas²¹.

3) En tercer lugar, el pensamiento crítico surge en –y para– colectividades sociales determinadas, que necesitan

de él para configurar una visión alternativa del mundo y sentirse seguras a la hora de luchar por la dignidad. Luc Boltanski y Ève Chiapello, en su libro sobre *El nuevo espíritu del capitalismo*²² llaman justamente la atención sobre el hecho de que durante veinte años el capitalismo se ha visto favorecido por el debilitamiento de la crítica que ha supuesto la separación absoluta entre los acercamientos crítico/sociales²³ y los que Boltanski y Chiapello denominan acercamientos crítico/artistas²⁴. Estamos entrando en un nuevo período en el que ambas críticas deben unirse²⁵, como único paso para enfrentarse a las políticas liberales y a la mundialización de una sola forma de entender las relaciones sociales: la neoliberal.

Los desarrollos económicos, sociales, culturales y técnicos del mundo contemporáneo se mueven en el sentido de la complejidad y no ponen las cosas fáciles a la labor crítica.

Véase, por ejemplo, el caso del derecho como arma o como obstáculo para una acción crítica afirmativa y constructiva. Como afirmaba el mismo Max Weber, el derecho “formal” del obrero a contratar con el empresario no supone para el obrero la menor libertad en cuanto a la determinación de las condiciones de trabajo, puesto que en el mercado, dominado por los intereses acumulativos del capital, el empresario es quien dispone de la capacidad y la posibilidad de imponerlas²⁶.

Sin embargo, la existencia de unas normas jurídicas “garantizadoras” de los derechos laborales es algo importantísimo. Desde ellas, podemos hacer evidentes las situaciones de desventaja en que nos sitúan las puras relaciones de mercado. Asimismo, con una legislación laboral garantizadora de los derechos de los trabajadores y trabajadoras podremos denunciar las situaciones legitimadas por principios de justicia que, desde sus fundamentos, están sesgados en beneficio de un solo grupo, el cual transgrede continuamente los procedimientos reconocidos “públicamente” como válidos en función de sus propios intereses.

Nunca debemos olvidar que el derecho es un producto cultural que persigue determinados objetivos en el marco de los procesos “hegemónicos” de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano. Como hemos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

defendido más arriba, las normas jurídicas no están ahí por casualidad o por la voluntad abstracta de un “legislador”. Las normas jurídicas establecen una forma precisa a partir de la cual se satisfará, o se obstaculizará, la satisfacción de los bienes exigibles para poder luchar plural y diferencialmente por la dignidad. Por tanto, es importante generar concepciones y prácticas que trabajen política, económica, cultural y “jurídicamente” para transformar esos contextos que condicionan la satisfacción de las necesidades humanas en aras de un acceso más igualitario y generalizado a los bienes sociales. Esto nos permite dejar de lado la consideración de los derechos que defiende que lo que está reconocido aquí y ahora lo está *ad aeternum*, impidiendo, con ello, la adaptación de las normas a las nuevas luchas sociales que pugnan por una transformación del sistema económico y político dominante.

Una teoría crítica del derecho debe sostenerse, pues, sobre dos pilares: el reforzamiento de las garantías formales reconocidas jurídicamente, pero, asimismo, en el empoderamiento de los grupos más desfavorecidos a la hora de poder luchar por nuevas formas, más igualitarias y generalizadas, de acceso a los bienes protegidos por el derecho.

Es decir –y en términos de Boltanski y Chiapello–, debemos unir la crítica social a la crítica artista y cultural. La fuerza del derecho se manifiesta básicamente en la posibilidad que tengamos de huir de las propias constricciones que impone la forma dominante de considerar la labor jurídica, con el objetivo de crear nuevas formas de garantizar los resultados de las luchas sociales. En la medida en que nos vamos convirtiendo en críticos del formalismo, que sólo ve el derecho en sí mismo (sin contacto con los contextos en los que vivimos), cada vez nos conformaremos menos con análisis de pura lógica jurídica, y más atenderemos a exigencias normativas externas que se apoyen en definiciones revisables de lo que se entiende por bien común. Consúltense como información añadida las siguientes reflexiones sobre cómo gestionar los bienes comunes de la humanidad²⁷.

4- Por tales razones, el pensamiento crítico deman-

da la búsqueda permanente de exterioridad –no con respecto al mundo en que vivimos, sino en relación con– el sistema dominante. Esto no significa de ningún modo que en la acción social debamos partir siempre de cero. Todo movimiento o corriente vive en buena medida de ideas heredadas. De ahí la necesidad de afinar bien antes de tomar como propia una idea, de someter a crítica las concepciones que nos llegan, discriminarlas, quedarnos con lo mejor o al menos con lo que resulta más aceptable para nuestra concepción de cómo se debe acceder a los bienes. Es decir, planteamos la construcción de una plataforma teórica crítica que sea consciente de la complejidad grupal en la que vivimos. Esto nos obligará a desplegar nuestra capacidad y voluntad de trabajar activamente en nuestra realidad, saliéndonos cuanto podamos del marco hegemónico de ideas y valores.

La crítica, tanto social como cultural supone, pues, la construcción de voluntades que nos empoderen a la hora de elegir lo que es más conveniente para conseguir objetivos de dignidad. Ser críticos de un determinado orden es siempre una actitud abierta a nuestra capacidad humana de indignación. Lo distintivo del pensamiento crítico es, pues, y valga la redundancia, su función crítica, es decir, su riqueza en el rigor con el que acomete esta tarea de aumentar nuestra indignación y en su potencialidad de expandirse multilateralmente, tanto en lo que se refiere a las cuestiones de justicia como a las de explotación.

Criticar no consiste en destruir para crear o en negar para afirmar. Un pensamiento crítico es siempre creativo y afirmativo. Y, al afirmar y al crear, nos distanciamos de lo que impide a la mayoría de los seres humanos ejercer sus capacidades genéricas de hacer y de plantear alternativas al orden existente. Por tanto, ser crítico supone, afirmarse en los propios valores como algo que es preciso implementar en luchas y garantizar con todos los medios posibles. Y, paralelamente, mostrar las contradicciones y las debilidades de los argumentos y las prácticas que se nos oponen. Es preciso afirmar las debilidades de una idea, de un argumento, de un razonamiento, inclusive de los nuestros cuando no son consistentes, intentando corregirlos para reforzarlos. Pero ello no nos debe dirigir únicamente a la

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

destrucción de lo que no nos conviene como resultado de una pasión ciega, sino como el despliegue de una acción racional necesaria para poder avanzar.

Como decía Ernst Bloch, criticar no consiste únicamente en decir “no”, sino en afirmar un “sí a algo diferente”.

Sólo en este caso la crítica deja de ser una “afirmación que subyace a una negación” y se convierte en una “negación que subyace a una afirmación”. La afirmación de algo nuevo nos debe servir para negar lo que rechazamos, y no al revés: negar para afirmar. Lo previo es la afirmación productiva de nuestros valores, de lo que se deducirá como consecuencia la negación de lo que no es conveniente a nuestros esfuerzos por superar las condiciones de las injusticias y las explotaciones que sufrimos.

Es difícil decirlo mejor de como lo hizo Walter Benjamin en sus notas sobre el esa capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos. El filósofo alemán afirmaba que si pretendemos superar los condicionamientos con los que nos encontramos en la acción social, lo primero que tenemos que hacer es no ver nada como eterno e inmutable. Esta forma de encarar el pensamiento crítico nos permitirá ver y construir caminos por todas partes. Donde otros tropiezan con muros o con montañas, nosotros vemos también un camino. Concretamente, dice Benjamín: “(el pensamiento crítico) hace escombros de lo existente, (pero) no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos»²⁸.

II- LOS CINCO DEBERES BÁSICOS

Para construir ese camino sin imposiciones colonialistas ni universalistas y que tengan puesta la vista siempre en la necesidad de generar espacios de lucha por la dignidad debemos articular esas cuatro condiciones previas a una serie de deberes que nos induzcan a prácticas emancipadoras basadas en las luchas por la dignidad.

Compromisos y deberes, pues, que *deben* constituir la plataforma desde la que desplegar la voluntad de encuentro necesaria para la construcción de zonas de contacto emancipadoras, es decir, de zonas en las que los que

se encuentren en ellas ocupen posiciones de igualdad en el acceso a los bienes necesarios para una vida digna.

En primer lugar, el “reconocimiento” de que todos y toda sin excepción debemos tener la posibilidad de reaccionar culturalmente frente al entorno de relaciones en el que vivimos. De hecho, lo cultural, entendido como reacción simbólica frente al mundo, es lo que nos caracteriza como seres humanos. De ahí la necesidad del reconocimiento universal de dicha aptitud.

En segundo lugar, el *respeto* como forma de concebir el reconocimiento como condición necesaria pero no suficiente a la hora de la puesta en práctica de las luchas por la dignidad. A través del respeto aprendemos a distinguir quién tiene la posición de privilegio y quién la de subordinación en el difícil, pero ineludible, encuentro entre las diferentes percepciones del mundo.

En tercer lugar, la *reciprocidad*, como base para saber devolver lo que hemos tomado de los otros para construir nuestros privilegios, sea de los otros seres humanos, sea de la misma naturaleza de la que dependemos para la reproducción *primaria* de la vida.

En cuarto lugar, la *responsabilidad*. Si tenemos que ser recíprocos frente al daño cometido a los otros (por ejemplo, a través de las políticas y prácticas coloniales), debemos deducir de ahí y asumir con toda la valentía de que seamos capaces, en primer lugar, nuestra responsabilidad en la subordinación de los otros; y, en segundo lugar, la responsabilidad de exigir responsabilidades a los que cometieron el pillaje y la destrucción de las condiciones de vida de los demás.

Y, en cuarto lugar, la *redistribución*, es decir, el establecimiento de reglas jurídicas, fórmulas institucionales y acciones políticas y económicas concretas que posibiliten a todos, no sólo satisfacer las necesidades vitales “primarias” –elemento, por lo demás, básico e irrenunciable–, sino, además, la reproducción *secundaria* de la vida, es decir, la construcción de una “dignidad humana” no sometida a los procesos depredadores del sistema impuesto por las necesidades de beneficio inmediato que caracteriza el modo de relaciones basado en el capital; sistema en el que unos tienen en sus manos todo el control de los recursos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

necesarios para dignificar sus vidas y otros no tienen más que aquello que Pandora no dejó escapar de entre sus manos: la esperanza en un mundo mejor.

Sólo de este modo podremos construir una *nueva cultura de derechos humanos* que tienda a la apertura y no al cierre de la acción social. Apertura que debe ostentar un triple carácter:

En primer lugar, una *apertura epistemológica*: todas y todos, al compartir las características básicas de todo “animal cultural”, es decir, la capacidad de reaccionar “culturalmente” frente al entorno de relaciones en el que se vive, tendrán la posibilidad de actuar, desde sus propias producciones culturales, a favor de procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humanos más igualitarios y justos.

En segundo lugar, una *apertura intercultural*: no hay una sola vía cultural para alcanzar tales objetivos. En nuestro mundo coexisten muchas formas de lucha por la dignidad. Si existe algún universal es éste: todas y todos luchamos por una vida más digna de ser vivida. Sólo tenemos que estar atentos a las mismas y construir los puentes necesarios para que todos puedan “hacer valer” sus propuestas.

Y, en tercer lugar, una *apertura política*: todo esto no va a venir por sí solo, ni va a derivarse del cumplimiento de reglas procedimentales ideales o trascendentales a la praxis política del ser humano. Es preciso, pues crear las condiciones institucionales que profundicen y radicalicen el concepto de democracia, complementando los necesarios procedimientos de garantía formal con sistemas de garantías sociales, económicas y culturales en los que la voz y el voto se lleve a la práctica a través de la mayor cantidad posible de participación y decisión populares.

Para nosotros, este es el único camino para una nueva cultura de los derechos que actualice el principio de esperanza que subyace a toda acción humana consciente del mundo en que vive y de la posición que ocupa en él²⁹.

3

LA NUEVA PERSPECTIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1- ACTITUDES TEÓRICAS ANTE LA REALIDAD CONTEMPORÁNEA DE LOS DERECHOS HUMANOS

I.1)

Como afirmábamos al inicio del Capítulo I de este libro, los derechos humanos, en la actualidad, deben entenderse de un modo diferente a como fueron establecidos en 1948 en la Declaración –autoproclamada– Universal. Necesitamos, pues, una perspectiva *nueva*, en cuanto que el contexto es nuevo. Es conocido que para los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 los objetivos principales eran dos: 1) la descolonización de los países y regiones sometidas al poder y la rapiña imperialista de las grandes metrópolis; y 2) la consolidación de un régimen internacional ajustado a la nueva configuración de poder surgida tras la terrible experiencia de las dos guerras mundiales que confluyó en la Guerra Fría entre dos sistemas contrapuestos. Para nosotros, a finales de siglo, y después de la caída de uno de los dos sistemas en confrontación, el desafío radica en defendernos de la avalancha ideológica de un neoliberalismo agresivo y destructor de las conquistas sociales tan trabajosamente conquistadas por las luchas llevados a cabo por los movimientos sociales, los partidos políticos de izquierda y los sindicatos du-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

rante más de siglo y medio³⁰.

En los momentos actuales se ve preciso armarse de ideas y de conceptos que nos permitan avanzar en la lucha por la dignidad humana. En principio, debemos ser conscientes del ataque que están sufriendo las conquistas sociales conseguidas con tanto sufrimiento humano en las décadas de brillo del llamado Estado del Bienestar. Incluso en los países donde éste tuvo alguna virtualidad, dichas conquistas sociales se ven cada día más amenazadas. Qué decir de aquellas otras regiones y países que ni siquiera gozaron de los medios y oportunidades necesarios –tanto políticos como económicos– para lograr un desarrollo equitativo e integral que les permitiera re-distribuir de un modo más igualitario sus propios recursos. La situación es “trágicamente” paradójica, pues en las regiones más desfavorecidas por el orden económico global es de donde están surgiendo los capitales que financian gran parte del inmenso desarrollo de los países y regiones del mundo desarrollado⁶. Es lo que ha venido en denominarse como “la trampa de la deuda”: se recibieron capitales a bajo interés durante los años de bonanza de las finanzas internacionales y con la subsiguiente subida de los tipos de interés los receptores de esas “ayudas” no pueden siquiera abonar estos últimos. Los países endeudados se ven imposibilitados para dedicar sus ya exiguos presupuestos nacionales a medidas sociales de integración y de redistribución de sus propios recursos. Sus obligaciones “internacionales” (la mayoría de las mismas tienen origen privado) hacen que gran parte de los mismos se dediquen a la devolución de los intereses de una deuda que supera ya cualquier límite pensable hace tan solo unos años. Todo ello, sin contar con la omnipresente corrupción que impone un sistema donde los capitales circulan con total libertad, mientras que las personas encuentran cada vez más obstáculos para ir de un lado a otro. Cualquiera que esté interesado en constatar tal hecho, no tiene más que informarse de los sucesos que están ocurriendo en la recientemente pacificada Angola⁷. Entre la rapiña de las elites corruptas y la apropiación de las minas de diamante y las reservas de hidrocarburos por parte de los grandes capitales internacionales, sobrevive una población en absoluto estado de pobreza y emergencia

humanitaria. Solamente la presión del pago de los exorbitantes intereses de la deuda externa, llega en algunos países a alcanzar más del 30% de su PIB³¹.

Esto nos induce a la exigencia de rearmarnos de ideas, conceptos y prácticas a partir de las cuales poder luchar contra un orden global basado en la rápida y desigual obtención de beneficios económicos que fluyen, no de actividades productivas, sino de movimientos de capitales financieros que forman una burbuja invisible casi imposible de controlar por parte de los gobiernos nacionales³².

Desde principios de los años setenta, estamos asistiendo a la consolidación de un nuevo orden global que se basa en la reestructuración del sistema propuesto por John M. Keynes en Bretton Woods. En esta estructuración del mundo el objetivo básico no residía en una transformación de las relaciones sociales y económicas en su totalidad, sino en el fin más concreto de evitar en la medida de lo posible el abismo económico entre ricos y pobres en el marco de un Estado Nación interventor en la economía y en el ámbito de unas relaciones internacionales más equilibradas que las que existieron durante los siglos XIX y primera mitad del XX³³. Hoy en día, Bretton Woods ha sido reformulado³⁴ y sus instituciones básicas como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial han quedado sometidas a las premisas neo-liberales del bosque de reglas, principios y valores que componen lo que se denomina la Organización Mundial del Comercio (la famosa OMC) que está impidiendo, entre otras muchas cosas, que los Estados nacionales puedan sacar del mercado algunos servicios esenciales para la comunidad, como, por ejemplo, el agua potable o los recursos energéticos. Desde la implantación efectiva de la OMC en 1994, cualquier empresa pueda apropiarse de tales servicios y sacar tajada de lo que deben ser bienes comunes a todas y a todos los que habitan las ciudades y regiones del planeta³⁵.

Pero, asimismo, estamos asistiendo al renacimiento de nuevas luchas contra este nuevo orden global. Los nombres de Seattle, Génova, Porto Alegre..., son ya símbolos de esas nuevas luchas y están entrando, aunque con dificultades, en las agendas de los medios de comunicación mundiales. Estos nuevos movimientos se están esforzando

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

do por construir lo que se viene denominando *the globalization from bellow* (la globalización desde abajo: o, en otros términos, una “alter-globalización” atenta a las necesarias interrelaciones entre lo global y lo local)³⁶.

Junto a estas luchas, vemos cómo cada día se va generalizando la conciencia por imponer un “comercio con justicia” entre los países enriquecidos y empobrecidos. E, incluso, asistimos a los inicios de un movimiento de estudio y denuncia de los incumplimientos de los derechos sociales, económicos y laborales por parte de las Empresas Transnacionales que se han marchado a los países del Sur buscando países con menos derechos laborales y menos exigencias financieras y medioambientales que las que deben cumplir en los países donde tienen su sede³⁷.

Todos estos son esfuerzos por llevar a la práctica esa perspectiva “nueva” que aquí defendemos³⁸. Los derechos humanos deben convertirse en la “horma” bajo la cual construir un nuevo concepto de justicia y de equidad que tenga en cuenta la realidad de la exclusión de casi el 80% de la humanidad de los “beneficios” de ese nuevo orden global.

1.2-Integradora

Partimos de la base, y esto lo veremos más detenidamente a lo largo de todas estas páginas, que ya no podemos hablar sin rubor de dos clases de derechos humanos: los individuales (libertades públicas) y los sociales, económicos y culturales. Sólo hay una clase de derechos para todas y todos: los derechos humanos. La libertad y la igualdad son las dos caras de la misma moneda. Una sin la otra no son nada. Sin condiciones que pongan en práctica (políticas de igualdad, que se concretan en los Derechos Sociales, Económicos y Culturales) las libertades individuales (es decir, los Derechos Civiles y Políticos), ni aquellas ni éstas encontrarán cabida en nuestro mundo³⁹.

Como afirma el economista indio Amartya Sen, ya no debe hablarse sólo del “valor de la libertad” sino de la “igualdad de la libertad”: todo el mundo importa y la libertad que se garantiza a uno debe garantizarse a todos. El problema no reside, pues, en descifrar teóricamente qué derechos son los más importantes, sino en ir entendiendo

que desde sus orígenes la lucha por la dignidad ha tenido un carácter global, no parcelado. Esta lucha por la dignidad es el componente “universal” que nosotros proponemos. Si existe algo así como un elemento ético y político universal, éste se reduce, para nosotros, a la lucha por la dignidad, de la cual pueden y deben reclamarse beneficiarios todos los grupos y todas las personas que habitan nuestro mundo. De este modo, los derechos humanos, no serían, ni más ni menos, que uno de los medios –quizá el más importante– para llegar a ella.

La dignidad es, por consiguiente, el objetivo global por el que se lucha utilizando, entre otros medios, el derecho. Por eso, y aunque sea una buena medida pedagógica, debemos tener cuidado en el uso de la famosa y extendida teoría de las generaciones de derechos (1ª generación: los derechos individuales; 2ª generación: los derechos sociales; 3ª generación: los derechos medioambientales; 4ª generación: los derechos culturales...) pues pensamos que supone una visión demasiado unilineal y evolutiva de la historia del concepto. Como decimos, tal teoría permite que pedagógicamente “visualicemos” cómo se ha ido avanzando en el reconocimiento jurídico de las luchas por la dignidad. Pero tiene sus peligros, pues puede hacer pensar que, del mismo modo que las tecnologías de última generación, la actual fase o generación de derechos ha superado ya las fases anteriores: aparentemente los derechos de cuarta generación han vuelto obsoletas las viejas luchas por los derechos civiles y los derechos sociales. Con sólo estar atento a lo que ocurre en el mundo, percibimos que eso no es así y que hay que seguir luchando cotidianamente y complementariamente por todas ellas (véase si no lo que está ocurriendo en el mundo de las libertades después del 11 de Septiembre de 2001 y el consecuente “efecto Guantánamo” sobre las mínimas garantías procesales de los detenidos). Impunemente se suspenden los derechos de la primera generación a todos aquellos meramente sospechosos de terrorismo ¿y la presunción de inocencia? ¿no era un derecho de primera generación?⁴⁰.

Partiendo que la lucha por la dignidad debe tener un carácter global –y reconociendo alguna virtualidad “pedagógica” a la teoría de las generaciones de derechos– nos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

vemos, pues, en la necesidad de complementarla con otra que se centra en analizar las *generaciones de problemas y de luchas*. Lo principal –y esto no es un anacronismo dada la persistencia y obcecación en seguir manteniendo la distinción entre ideales de libertad y políticas de igualdad–, es reivindicar la interdependencia e indivisibilidad de “todos” los derechos humanos, siendo las condiciones de ejercicio de la libertad un tema tan importante y urgente como la defensa de las libertades individuales.

1.3- Crítica_

En el terreno de los derechos se ha dado una gran paradoja: la cada vez mayor consolidación y proliferación de Textos Internacionales, Conferencias, Protocolos..., y la paralela profundización en las desigualdades e injusticias que hacen cada vez más amplia la separación entre los polos, no sólo geográficos sino también económicos y sociales, del Sur y del Norte. Se ve, pues, como una necesidad entender los derechos humanos desde la perspectiva de la estrecha vinculación entre ellos y las políticas de desarrollo.

¿Cómo respetar derechos humanos concretos en países agobiados económica y políticamente por tener que pagar una deuda y unos intereses que les impiden crear condiciones (desarrollo) que posibiliten prácticas sociales a favor de los derechos? Debemos configurar una práctica social, educativa y movilizadora de carácter crítico que evidencie esa terrible y profunda paradoja⁴¹. Entre los diferentes modelos de desarrollo que se han dado existe un trágico criterio de validez que nos debe permitir discernir sobre los mismos: ¿cuántas personas han perdido sus tierras o han tenido que abandonar sus lugares de origen a causa de políticas económicas neoliberales?, ¿de qué modo repercute la creciente distancia entre la riqueza y la pobreza denunciada por el reciente informe del PNUD sobre la riqueza y el desarrollo humano? ¿cuántas muertes inocentes ocurren a causa de enfermedades evitables o por consumo de agua no potable?⁴²

Es ya una evidencia el fracaso de las políticas de condicionalidad al desarrollo: “te ayudamos al desarrollo si primero cumples con nuestra idea de los derechos hu-

manos". Al separarse las dos ideas (desarrollo y derechos humanos), como si fueran dos momentos temporales distintos: primero, el cumplimiento de los derechos humanos y, en un segundo momento, la ayuda al desarrollo, al final nos chocamos con una realidad terrible: ni se respetan los derechos ni existe desarrollo, ya que una cosa lleva necesariamente a la otra y viceversa. No hay desarrollo si no se respetan los derechos humanos *en el proceso mismo* de desarrollo. Y, del mismo modo, no habrá derechos humanos si no se potencian políticas de desarrollo integral, comunitario, local y, por supuesto, controlable por los propios afectados⁴³, insertos *en el proceso mismo* de respeto y consolidación de los derechos⁴⁴.

1.4-Y, finalmente, contextualizada en prácticas sociales emancipadoras_

No podemos entender los derechos sin verlos como parte de la lucha de grupos sociales empeñados en promover la emancipación humana por encima de las cadenas con las que se sigue encontrando la humanidad en la mayor parte de nuestro planeta. Los derechos humanos no sólo se logran en el marco de las normas jurídicas que propician su reconocimiento, sino también, y de un modo muy especial, en el de las prácticas sociales de ONGs, de Asociaciones, de Movimientos Sociales, de Sindicatos, de Partidos Políticos, de Iniciativas Ciudadanas y de reivindicaciones de grupos, sean minoritarios (indígenas) o no (mujeres), que de un modo u otro han quedado tradicionalmente marginados del proceso de positivación y reconocimiento institucional de sus expectativas.

Contextualizar los derechos como prácticas sociales concretas nos facilitaría ir contra la homogeneización, invisibilización, centralización y jerarquización de las prácticas institucionales tradicionales. Estaríamos, pues, ante un "intervencionismo humanitario" *llevado a cabo por los propios actores sociales*, una "guerra humanitaria de baja o nula intensidad violenta" contra un orden desigual en el que 200 personas poseen casi las dos terceras partes de la riqueza mundial, mientras que los 582 millones de habitantes de los 43 países menos desarrollados sólo llegan al 15% de las mismas⁴⁵.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

2.- CONSTRUYENDO LA ALTERNATIVA

Escribía nuestro gran poeta Juan Ramón Jiménez: *si os dan papel pautado/ escribid por el otro lado*. Y nosotros queremos escribir por el otro lado del papel. Desde nuestra concepción de los derechos, consideramos un compromiso humano resistirnos a esa pretendida “fuerza compulsiva de los hechos” y plantear una alternativa que rechace todo tipo de *naturalización de una ideología*, en favor de una concepción histórica y contextualizada de la realidad de los derechos humanos. Esta alternativa debe pasar por los siguientes pasos: 1)- recuperar la acción política de seres humanos corporales, con necesidades y expectativas concretas e insatisfechas; 2) la formulación de una filosofía *impura* de los derechos, es decir, siempre contaminada de contexto; y 3)- la recuperación de una metodología *relacional*: que busque los vínculos que unen los derechos humanos a otras esferas de la realidad social, teórica e institucional.

I- Recuperar la acción política_

La recuperación de lo político (*poemos* y *polis*: es decir, la posibilidad de los antagonismos frente y dentro del orden de la ciudad), es una de las tareas más importantes de una teoría crítica y compleja de los derechos humanos. Con ello romperíamos del todo con las posiciones naturalistas que conciben los derechos como una esfera separada y previa a la acción política democrática. Esta separación produce, por lo menos, dos consecuencias perversas. Por un lado, una concepción escindida de la acción social: a) la acción dirigida a la persecución de los intereses individuales y privados; y b) la acción dirigida a la construcción de espacios sociales, económicos y culturales colectivos, públicos y democráticos. Y, por otro lado, dicha condición previa de los derechos nos conduce a una visión estrecha de los mismos, pues parece que, al no estar afectados por lo político, por lo polémico, por lo que cambia en función de los contextos y las relaciones de poder, deben considerarse como un mundo de “cosas” inmodificables e inmutables.

Sin embargo, los derechos humanos no pueden existir en un mundo ideal que espera ser puesto en práctica

por una acción social escindida entre lo público y lo privado. Y, ni mucho menos, se trata de categorías abstraídas de los contextos reales en los que vivimos. Al contrario, los derechos humanos se van creando y recreando *a medida* que vamos actuando en el proceso de construcción social de la realidad. Veamos un poco más detenidamente estos postulados desde tres planos de análisis.

1º).- Los derechos humanos no pueden ser entendidos separados de lo político. Entender los derechos como algo previo a la acción social supone establecer una dicotomía absoluta entre “ideales” y “hechos”. Los ideales, o las esencias –en términos platónicos–, formarían parte, bien de un mundo trascendente separado de las realidades cotidianas, bien de una subjetividad abstracta no situada en contextos reales de convivencia. Mientras que, por su parte, los hechos serían vistos como los elementos que conforman la objetividad social, es decir, el conjunto de obstáculos “objetivos” –situados más acá del mundo tranquilo de las ideas– que impiden la implementación real de esos ideales abstractos. Por esa razón, los derechos humanos “vistos como ideales” se presentan como instancias neutrales y previas con respecto a lo político. Como esferas escindidas de todo lo que significa la vida, con todos sus conflictos, sus consensos y sus incertidumbres.

Sin embargo la realidad es la contraria, pues todo producto cultural es siempre una categoría impura, es decir, contaminada de contexto y siempre sometida a las ineludibles relaciones fácticas de poder. En definitiva, una concepción de los derechos como *ideales* previos a la acción social conduce a una concepción muy restringida de lo político, pues lo reduce a la mera puesta en práctica de valores que conforman algo así como un “consenso ideal *a priori*”. Los ideales –en nuestro caso los derechos humanos–, se piensan como productos dados de antemano y sin relación alguna con los conflictos sociales. Es decir, estaríamos ante una concepción restringida de lo político: búsqueda de consensos al margen de los antagonismos reales que se dan en los contextos, desplazando el conflicto y la oposición a la esfera autónoma y separada de toda intervención institucional; es decir, enviados al ámbito de lo privado o al ámbito de lo espiritual.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

La base del liberalismo político “racionalista” y “formalista” que tuvo una gran influencia teórica en el último tercio del siglo XX, reside en la creencia del fin de los antagonismos “clásicos”: fin de las luchas de clase, fin de la historia...⁴⁶. Una vez caído el muro de Berlín hemos asistido a intentos dirigidos a legitimar y justificar la hegemonía global de un solo sistema de valores (el del mercado auto-regulado y el de la democracia reducida a sus aspectos puramente electorales⁴⁷). Por esta razón, tales teorías se imaginaban que el derecho y la moral vendrían a ocupar el lugar de la política y que la victoria del capitalismo sobre el socialismo real de los países del Este europeo aseguraría el triunfo de la razón sobre la barbarie.

El último tercio del siglo XX fue el inicio de una etapa de ceguera frente al continuo proceso de definición y redefinición de identidades colectivas y de prácticas sociales que habían encontrado su “modus vivendi” en el marco de la guerra fría entre dos sistemas contrapuestos. Casi sin percibirlo, fuimos poco a poco sometidos a nuevos y, cada vez, más agresivos procedimientos de acumulación de capital (por ejemplo, nuevos tipos de contratos laborales, flexibilidad en los despidos...) y del establecimiento de nuevas fronteras de acumulación (en la actualidad se están patentando hasta los propios conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas). Tal ceguera nos indujo a dedicarnos a estudiar las nuevas “teorías de la justicia” de autores tan premiados como el economista James Buchanan (y sus propuestas de “cálculo económico del consenso”) o los filósofos John Rawls (estableciendo la superioridad de la libertad con respecto a la igualdad) y Robert Nozick (con su idea de estado mínimo), como si las mismas no tuvieran como objetivo la eliminación de las conquistas sociales obtenidas con tanto sufrimiento a lo largo del segundo tercio del siglo.

Al considerar lo político como algo ajeno a las luchas por la dignidad humana se dejó en suspenso todo lo que depende de la política en su dimensión de relaciones de fuerza, de alteridad, de adversario y de antagonismo⁴⁸. Y, cuando nos dimos cuenta, el nuevo orden ya estaba funcionando a toda máquina. En esa lucha por conquistar la “República del Centro” se fue negando la posibilidad de

una oposición real y la irracionalidad de cualquier alternativa o de experiencia conflictiva con todo aquello que “a priori” se planteaba como lo “universal”. Al final, esta epidemia de centrismo está siendo utilizada por posiciones extremistas que, apoyadas en esa eliminación de lo político, están desplazando el conflicto hacia posiciones de plena irracionalidad, sean nacionalistas o de pura xenofobia.

2º).- Los derechos humanos deben servirnos para aumentar nuestra “potencia” y nuestra “capacidad” de actuar en el mundo. Entender los derechos como algo previo a la acción social, supone partir de una posición filosófica con consecuencias políticas conservadoras. Si los derechos humanos pertenecen a una esfera trascendente a toda acción política se llega a asumir pasivamente el mundo que nos ha tocado vivir. Existiría algo así como una realidad –una *ontología de la pasividad*– que no podemos modificar, dado que está por encima de nuestra capacidad de actuar en sociedad. El “mundo” se concibe bajo la forma de lo existente, de lo dado, de lo hegemónico, reduciendo el campo de lo político-estratégico a lo lógicamente compatible con la idea de una objetividad social cerrada sobre sí misma.

Para construir una teoría crítica y compleja de los derechos, necesitamos otra forma de entender la acción social. Nosotros la denominamos como *ontología de la potencia*, de la acción política ciudadana siempre en tensión con las tendencias que tienden a reificar, es decir, a cosificar, las relaciones sociales. Una ontología, pues, que permita comprender y llevar a la práctica lo político-estratégico de un modo socialmente compatible con una política democrática de textura abierta. El ser no es lo estático, sino lo que se entiende bajo la forma de lo posible. Y, por tanto, entre los derechos humanos y las políticas concretas hay una estrecha relación de interdependencia.

Lo político no es algo separado del contexto en el que nos encontramos y del lugar al que pretendemos encaminarnos. Desde luego no podemos estar inventando a cada segundo cualquier historia sobre nosotros mismos, pero sí podemos y *debemos* hacer uso de nuestra imaginación y nuestra capacidad genérica de hacer y des-hacer

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

mundos⁵¹.

Y 3º).- Necesitamos recuperar lo político como esfera complementaria y paralela a la lucha por la dignidad “desde” los derechos humanos. Teniendo siempre en mente que:

Primero.- Recuperar lo político no consiste en entender la política como la búsqueda de un mejor o peor sistema de gobierno. Desde aquí se reduce la acción pública a una mera gestión de las crisis. Lo político es, más bien, una actividad compartida con otros a la hora de crear mundos alternativos al existente. La dignidad de lo político no reside únicamente en la gestión, sino, asimismo, en la creación de condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas.

Segundo.- Es preciso apostar por una concepción amplia y no fragmentada de la acción. En todo acto de conocimiento hay siempre una propuesta normativa. No hay hiatos insalvables entre lo que es y lo que debe ser. Una cosa lleva necesariamente a la otra. Tanto el empirismo como el idealismo, al no relacionar sus propuestas con el trasfondo ni con el contexto de la acción, acaban, como decíamos, *naturalizando* su objeto de estudio. Como afirmaba Nietzsche, al mentir sobre lo que *es* se cierra toda posibilidad de hablar sobre lo que *debe ser*. En el ámbito de los derechos humanos no hay mayor falacia naturalista que la *falacia del naturalismo*, a partir de la cual, se nos pretende convencer que las propuestas normativas de unos pocos hay que entenderlas como “hechos” incontrovertibles y universalizables a todas y a todos. La parte se presenta como el todo y el particularismo como un universalismo

Y tercero.- Hay que reivindicar una concepción amplia y corporal de los derechos humanos. Vivimos un mundo en el que los prejuicios ideológicos se viven como realidades. Si hay un conflicto entre aquellos y éstas, *peor para la realidad*. Uno de estos prejuicios es el del predominio de una concepción que privilegia una subjetividad reducida a lo mental (a los de-

rechos individuales y políticos) por encima de otra que considere relevante la corporalidad (a la complementariedad de los derechos individuales y los derechos sociales, económicos y culturales). El “yo pienso” aparece como la única evidencia de nuestra existencia. Como defendía el racionalismo del siglo XVII –con la honrosa excepción de Baruch Spinoza–, la existencia del otro, o de “lo otro”, sólo puede ser garantizada por la intervención de algo externo a nosotros mismos (Dios, la Armonía Preestablecida, la Mano Invisible del Mercado...). Nuestra subjetividad parece quedar encerrada en el espacio que va desde nuestros ojos a nuestras orejas. Lo mental predomina sobre lo corporal. Lo espiritual sobre el conjunto de necesidades que nos hace ser seres humanos.

Como ya veíamos, este imaginario cultural ha conducido, entre otras muchas derivaciones, a una concepción restringida de los derechos: las libertades individuales (lo que otros llaman los “bienes básicos”) se dan por garantizadas al ser incluidas en los textos normativos, sin necesidad de hacer referencia a las condiciones sociales, económicas o culturales que permitan su puesta en práctica. Lo mental triunfa sobre lo corporal. Por ello, lo que tenga que ver con una concepción integral de lo humano (la salud, el medio ambiente, la vivienda, el trabajo, las pensiones...) queda desplazado al ámbito de lo irracional o lo totalitario. Sin embargo, por mucho que nos insistan en esa separación, nunca podremos avanzar hacia la dignidad sin la existencia de condiciones sociales, económicas y culturales que puedan ser garantizadas a todas y a todos.

Lo corporal, dado que está sometido a los contextos y nos une a los otros, hace que necesitemos la comunidad para poder satisfacer nuestras exigencias; mientras que las libertades individuales no necesitan contexto alguno para ser consideradas como derechos de plena satisfacción. Este es el núcleo de la ideología liberal de los derechos humanos que nosotros rechazamos. La libertad no va a realizarse por sí misma. Siempre se necesitará un orden social justo en el que se den condiciones materiales preci-

La reinvencción de los DERECHOS HUMANOS

sas para lograrla. Sin embargo, reivindicar la integralidad y la interrelación entre libertad e igualdad parece quedar fuera del razonamiento. Es lo impuro, lo híbrido, lo mezclado. Podemos pensar, rezar y opinar libres de cualquier condicionamiento social y, además, con todas las garantías estatales imaginables. Pero disfrutar de condiciones materiales para disfrutar de salud, de un entorno limpio o de tener una vivienda digna nos obliga, según tal ideología, a incluir elementos extraños a la pretendida pureza de lo jurídico formal. El sistema de valores dominante apuesta por unos derechos y reniega de los otros.

Al separar lo mental de lo corporal llegamos a entendernos como centros aislados de conciencia y acción. Nuestras necesidades, nuestros cuerpos, el mundo que habitamos constituyen una realidad mundana que no es la nuestra, que nos es ajena, extraña y contra la cual hay que enfrentarse. Como el Adán pintado por Masaccio nos tapamos la cara para no ver el mundo que hemos creado por nuestro pecado: de ser un paraíso, la vida se ha convertido en una condena que hay que cumplir atravesando este valle de lágrimas.

Esto hay que cambiarlo. La propia interpretación de los derechos humanos y fundamentales debe adaptarse a un mundo no dualista en el que mente y cuerpo vayan unidos. Como consecuencia, defendemos una concepción "integral" de los derechos, en los que se supere la dicotomía entre derechos individuales y los derechos sociales, económicos y culturales. Para ello, deberíamos comenzar reivindicando tres tipos de derechos: a) -derechos a la integridad corporal (contra todo tipo de torturas; de restricciones a nuestras potencialidades de expresión y creencia; de muertes violentas; de muertes evitables...); b) -derechos a la satisfacción de necesidades (derechos sociales, económicos...); c) -derechos de reconocimiento (de género, étnicos, culturales, en definitiva, derechos de diferencia).

Todas estas propuestas, tienen, por consiguiente un objetivo último: ir contra la naturalización de los procesos a los que nos conduce el neo-liberalismo económico, político y cultural que nos domina. Y, a la vez, supone enfrentarse directamente a la fuerza compulsiva de la ideología dominante en aras de una ontología de la potencia y del

empoderamiento ciudadanos. Es hora ya de inventarnos un nuevo derecho de *habeas corpus* que saque al cuerpo y a la subjetividad, con todas sus necesidades, debilidades y fortalezas, de la “jaula de hierro” en los que la racionalidad dominante los ha encerrado.

II- UNA FILOSOFÍA IMPURA DE LOS DERECHOS

Desde las paradojas de Zenón (en las que vemos al pobre de Aquiles intentando inútilmente alcanzar a la lenta y sonriente tortuga) hasta el “patriotismo constitucional” (que nos obliga a aceptar la actual configuración de derechos sin poder discutir la división establecida entre los derechos individuales y los derechos sociales, económicos y culturales), en nuestra forma cultural de ver el mundo ha predominado el secuestro de la realidad.

Como hemos ido viendo una y otra vez, el contexto, las circunstancias a partir de las cuales se crean y se reproducen los ideales, constituyen para la teoría dominante *distorsiones comunicativas* que hay que eliminar. Con ello, se pone entre paréntesis el objeto de nuestro conocimiento: los derechos humanos en sus contextos. Incluso entregamos a una mano invisible (la del mercado auto-regulado), la solución de los problemas con los que se enfrentan diariamente los militantes y defensores de los derechos. En definitiva, la filosofía y la cultura occidentales ha apostado desde sus inicios en Grecia por una reflexión sobre lo puro, lo incontaminado, lo único, y por un rechazo de todo lo que se consideraba impuro, contaminado, mezclado, plural.

La influencia del Uno incontaminado y separado de la realidad puede rastrearse desde muy antiguo. Sin irnos muy lejos, la encontramos en la idea de Leibniz de un “relojero universal” que garantiza una “armonía” entre los átomos en que, según su filosofía, está constituida la realidad.

Asimismo, hallamos tal influencia de ese “uno” en la hipótesis del velo de ignorancia, defendida por el filósofo de Harvard John Rawls a principios de los años setenta del siglo pasado en su libro *Una Teoría de la Justicia*. Según Rawls, a la hora de poner en práctica las instituciones debemos “olvidar” lo que éramos y lo que teníamos. Sólo

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

debemos tener en mente lo que él denomina los “bienes básicos”; en otros términos, los derechos individuales y políticos. Rawls defiende en su libro que la libertad es un valor separado y jerárquicamente superior a la igualdad. Toda política pública, por ejemplo, de impuestos progresivos que sirvan para financiar la implementación de los derechos sociales (políticas, pues, de igualdad), puede quedar bloqueada dado que, al ser progresiva, afectaría ineludiblemente a esa libertad abstracta de actuar “libremente” en el mercado. Es una libertad concebida como principio puro y neutral de autonomía personal que se coloca en el frontispicio de todo el edificio jurídico y político. Quedando todo lo demás, subordinado a esa defensa a ultranza de la iniciativa privada liberada de cualquier obstáculo institucional y social⁵².

Contra estas abstracciones (que tienen, por supuesto, objetivos de justificación del orden de dominación existente), nosotros pretendemos construir una teoría que, abandonando las purezas e idealizaciones (de un único sistema de relaciones sociales y una única forma de entender los derechos), apueste por una concepción materialista de la realidad. Es decir, por una forma de concebir nuestro mundo como un mundo real, repleto de situaciones de desigualdad, de diferencias y disparidades, de impurezas y de mestizajes que nunca debemos ocultar bajo algún “velo de ignorancia”. Para nosotros, sólo lo impuro –lo contaminado de contexto– puede ser objeto de nuestros conocimientos.

Veamos, en primer lugar, adónde nos conducen los purismos intelectuales.

Plantear una **teoría pura** de lo que sea, supone una *contradictio in terminis*, ya que no podemos teorizar sobre lo que no podemos conocer, sino meramente contemplar. Lo puro no tiene partes y sólo admite una narración indirecta. Lo puro es lo intrínsecamente simple, lo únicamente “él mismo”. Sólo admite la contemplación inmediata de la mística.

Como decimos, a lo puro sólo puede llegarse por vía negativa, es decir, despojando al pretendido objeto de conocimiento de todas sus impurezas y negándole sucesivamente los atributos de una existencia en sí y por sí. Hacia

lo puro sólo puede marcharse remontando desde lo impuro (lo plural, lo relacionable, lo narrable) hacia lo que, en última instancia, no puede (ni quizá, deba ser) descrito ni analizado. Estamos ante el método dialéctico (parmenídeo-platónico) de aproximaciones sucesivas e “infinitas” hacia algo que nunca llegaremos a conocer. Desde esta metodología filosófica Aquiles, el de los pies ligeros, nunca alcanzará a la lenta y torpe tortuga.

Pero lo peor de todas estas tendencias hacia la “pureza” de los análisis teóricos y de los fenómenos sociales, es que, para una investigación crítica y compleja de los derechos, el mismo método nos va a impedir en el futuro volver a tomar contacto con el contexto (con lo plural, lo relacionable, lo narrable). La tortuga se alejará sonriente, pues siempre habrá un obstáculo formal –una mitad de una mitad– que impida a Aquiles dar el salto mortal hacia la realidad.

Los planteamientos que defienden la “pureza” de sus objetos de estudio –sean el arte, la lógica o los derechos– parten, pues, de un repudio o un ocultamiento de tres factores absolutamente necesarios para entender los derechos humanos en toda la complejidad de su naturaleza: la *acción*, la *pluralidad* y el *tiempo*

Tal pretensión de pureza supondría, por tanto, una triple fobia; 1) fobia a la acción; 2) fobia a la pluralidad; y 3) fobia al tiempo. Veámoslas una a una, para encontrar los caminos de salida.

1) La “fobia a la acción” supone la *apariencia de movilidad*. El único movimiento, la única acción que permite lo que se considera puro y neutral es la que continuamente se va deteniendo en los grados intermedios. Va aplazando continuamente la llegada. Así, quedamos atrapados en un juego platónico de palabras y en una sofística degradada a sus aspectos puramente formales. Sabemos desde el principio que, a pesar de la apariencia de movimiento, nunca llegaremos a la contemplación de la idea pura o a la realización terrenal del bien. La cuestión reside en que no nos movemos, sólo aplazamos indefinidamente el salto final hacia el conocimiento, puesto que lo que se niega es precisamente el espacio donde los términos de la discusión hallarían su contexto. Al hurtar la categoría de espacio –de

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

punto de apoyo para mover el mundo—, nos quedamos sin la posibilidad de actuar sobre la realidad. Sólo tenemos una apariencia de acción. Apariencia de movimiento.

2) La segunda fobia nos conduce a la *apariciencia de pluralidad*. La diversidad de las posiciones “puristas” se reduce al establecimiento de la dualidad como mecanismo básico de la comprensión del mundo: mente-cuerpo; sujeto-objeto; individual-colectivo, etcétera. Con ello, el purismo reniega de la pluralidad, estabilizando en dos la multiplicidad de conexiones de lo real.

Sin embargo, la dualidad es algo ajeno a la experiencia, dado que ésta es múltiple y diferenciada. El dualismo, supone una esquematización y una reducción de la realidad a dos polos. Y, lo que es más grave, promueve el predominio de un polo sobre el otro: lo mental está por encima de lo corporal, el sujeto es superior al objeto, lo individual es más apreciado que lo colectivo, etcétera. Se establece, por tanto, una lógica de orden que desplaza la importancia del conflicto y la complementariedad de las múltiples y diferenciadas opciones en cuestión.

En nuestro mundo no hay dualismos absolutos, al estilo de la verdad relativa “versus” la verdad absoluta; la libertad “versus” la necesidad; la inspiración estética “versus” la racionalidad técnica; intuición “versus” ciencia; particularidad “versus” universalidad; teoría “versus” práctica; forma “versus” contenido... Todos estos falsos dilemas esquematizan nuestra forma de comprender y reaccionar frente a nuestros entornos de relaciones. Nos colocan ante pretendidas oposiciones irresolubles, que no encuentran más salida que la imposición de una como la buena, la mejor o la universal y desplazando la otra a lo malo, lo peor y lo particular/irracional. En definitiva, la dualidad es disyunción, desgarramiento, elección entre polos ficticios y reductores de toda complejidad.

3) Por último, el purismo se sostiene en la *apariciencia de temporalidad*. Lo puro se sitúa en el origen de todo. Está excluido del devenir. Por un lado, idealiza un pasado (edad de oro) que estuvo y ya no está y nunca volverá a estar. Y, por otro, postula de un modo escatológico un futuro al que nunca se llegará. De un modo u otro, niega el presente y las posibilidades de transformación. El devenir purista no es

más que la repetición mediante la cual lo mismo se convierte en lo mismo. No hay más futuro que la extensión de lo que domina en el presente. ¡TINA! (*There Is No Alternative*), proclamaban los neoliberales de los años setenta y ochenta. Los tiempos se han cumplido. Estamos ya en el “final de la historia”.

Rechazando el movimiento, se desprecia la conciencia del espacio y de la relación entre los fenómenos. Desdibujando la pluralidad, despreciamos la diferencia. Abominando del tiempo, se abandona la historia.

A lo puro sólo puede llegarse, pues, despojándonos de todo lo impuro. Veamos, pues, en qué consiste la afirmación de la impureza de la realidad, y, por consiguiente, de las teorías, sobre todo aplicables a los derechos humanos.

Sólo lo **impuro** es *cognoscible*, en tanto que se halla situado en un espacio, en un contexto, en un determinado conjunto de situaciones. Asimismo, sólo lo impuro es *describible*, pues puede ser dividido en partes y estudiado en su complejidad. Y, en último lugar, sólo lo impuro es *relatable*, es decir, puede ser objeto de nuestros diálogos, pues nos permite establecer vínculos entre los fenómenos y está sometido a la “historia”, al devenir, a las narraciones que nos vamos contando unos a otros en el constante proceso de humanización de nuestra propia humanidad.

Lo impuro exige, por tanto, una vía positiva de acercamiento. Lo único que podemos conocer es aquello que está situado, lo que tiene una posición en un espacio concreto. El conocimiento de lo impuro exige reconocer los *vínculos* que se dan entre los fenómenos que componen el objeto de nuestra investigación. Asimismo, tomar conciencia de la esencial pluralidad de todo objeto de conocimiento, o, lo que es lo mismo, su disposición a reconocer e integrar las diferencias. Lo impuro nos induce, pues, a reconocer los *contenidos* y las *diferencias* que hacen de un determinado objeto la meta de nuestro infinito afán de conocer. Al ser narrable, lo impuro está inserto en la historia. Por ello, necesitamos entender las razones de su *movilidad*, de sus transformaciones, de sus *cambios*. Conociendo lo real con todos sus matices, sus rugosidades y sus circunstancias

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

a Aquiles le resultará muy fácil adelantar a la tortuga. El sentido común –es decir, el sentido de “lo común”– triunfa. Y el rápido Aquiles saltará fácil y grácilmente por encima del lento animal. La tortuga mira sorprendida la sombra del filósofo Zenón que se aleja confuso, pues el movimiento de lo real se ha interpuesto en sus pretensiones de considerar estáticamente al mundo en que vivimos.

Para nosotros lo humano es lo impuro. Y esto se constata acudiendo al “libro” al que de un modo u otro se remiten las tres grandes religiones monoteístas: El Génesis.

La expulsión del paraíso terrenal y la colocación en la puerta del mismo de un ángel con una espada flamígera que nos impedirá, hagamos lo que hagamos, volver a él, constituye una imagen simbólica de gran alcance para comprender nuestras posteriores reacciones culturales. Al “pecar” contra la orden divina, los primeros seres asumen la naturaleza impura de nuestra condición humana, pero lo hacen con un fuerte sentimiento de culpa y frustración. De ese modo, Adán y Eva aprehenden su cuerpo (pero, desde la vergüenza), el espacio donde están (pero, sintiendo la pérdida irreparable del paraíso), la realidad de lo otro (la mujer como apéndice del hombre) y asumen el tiempo, su tiempo como castigo (la vejez, la inevitabilidad de la muerte). Vamos convirtiéndonos en seres humanos, pero con la nostalgia y el deseo irreprimibles de “ser como dioses”.

Una filosofía de lo impuro reivindicará, por el contrario, el pecado y la rebeldía como forma de percibir nuestros cuerpos (sin vergüenza), nuestros otros (sin imposiciones) y nuestro tiempo (sin escatologías trascendentes). Es decir, apostamos por un modo de percibir y actuar en el mundo que nos obliga a estar siempre atentos a lo que llamamos los “matices de la condición” que son el movimiento, la pluralidad y el tiempo como base de todo nuestro afán de conocimiento. Consecuentemente una filosofía de lo impuro entenderá los derechos humanos desde la realidad de lo corporal, como la respuesta normativa a un conjunto de necesidades y expectativas que pretendemos satisfacer. Asimismo, es una filosofía que está siempre y en todo momento sometida a los avatares del tiempo, visto como la posibilidad de cambio y transformación de lo real. Es

una filosofía de la alteridad, o, lo que es lo mismo, de la diferencia y de la pluralidad. Y, para terminar, es una filosofía que toma en cuenta el espacio, el contexto físico y simbólico *mundano* al que hemos sido “arrojados” –quizá afortunadamente– sin compasión.

Resumiendo, una metodología impura de los derechos humanos nos pondría delante de las siguientes categorías o instrumentos de trabajo:

<i>ESPACIO</i>	Contextos sociales, económicos y culturales	Posiciones ocupadas en los procesos de acceso a los bienes	Los derechos humanos comprendidos en función de los vínculos entre lo jurídico, lo político, lo económico, lo social y lo cultural
<i>PLURALIDAD</i>	Reconocimiento de las “diferencias” como recursos públicos que deben ser tenidos en cuenta por las instituciones públicas y privadas	Disposiciones activas de los agentes a enfrentarse a las posiciones desigualmente ocupadas en los procesos de acceso a los bienes	Los derechos humanos comprendidos como normas que nos proporcionan medios concretos para actuar frente a la desigualdad de posiciones ocupadas en los procesos de acceso a los bienes
<i>NARRACIONES</i>	Todo lo impuro es susceptible de ser narrado en tanto que está sometido a la historia que crean los seres humanos en sus distintas y plurales formas de reaccionar ante los entornos de relaciones en los que viven	Todo lo impuro es susceptible de ser transformado, ya que depende de nuestra voluntad de lucha por conseguir cada vez mayores cotas de dignidad	Los derechos humanos comprendidos como productos culturales occidentales que, poco a poco e, impulsados por las luchas sociales, pueden generalizarse sin imposiciones coloniales o imperialistas

Veamos cómo se pone en práctica una teoría impura de los derechos, acudiendo a los esfuerzos internacionales por consagrar los derechos de los niños⁵³. Acudamos, para tal fin, a una de las problemáticas más terribles con las

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

que se encuentra gran parte de niños y niñas en el mundo empobrecido: la prostitución y abusos sexuales ¿cabría una interpretación y una práctica “puristas” en tal materia? Veamos la Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas A/RES/54/263 del 25 de mayo de 2000, en la que se establece un Protocolo facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989⁵⁴ relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía⁵⁵.

III- UNA METODOLOGÍA RELACIONAL

Colocar los derechos humanos en el espacio donde nos movemos (acción), en la pluralidad (corporalidad) y en el tiempo (historia), exige una nueva metodología que abarque estos conceptos en sus mutuas relaciones consigo mismos y con los procesos sociales donde están insertos.

Esto significa que nunca deberemos entender ni los derechos humanos, ni ningún otro objeto de investigación de un modo aislado, sino siempre en relación con el resto de objetos y fenómenos que se dan en una determinada sociedad. Analizando las culturas de clase, Paul Willis⁵⁶ afirmó hace años que todo fenómeno cultural comprende experiencias y relaciones que no sólo establecen un conjunto de ‘opciones’ y ‘decisiones’ concretas en momentos concretos, sino que también estructuran de manera real y experimental la forma en que se realizan y definen en primer lugar estas ‘opciones’.

Investigar y ejercer los derechos humanos desde las categorías de *espacio/acción*, *pluralidad*, y *tiempo* exige una metodología holística y, sobre todo, relacional. Cada derecho, cada interpretación y cada práctica social que tenga que ver con los derechos no hay que considerarla como el resultado casual o accidental del trabajo de individuos o grupos aislados, sino formando parte de un proceso amplio de relaciones sociales, políticas, teóricas y productivas. Esto no quiere decir que cada vez que analicemos un derecho, una interpretación del mismo o una acción política dirigida a él, tengamos que conocer todas sus relaciones, tanto internas como externas. Esto conduciría a un efecto paralizador del análisis. Lo que se quiere decir

es que debemos tener siempre presente que un proceso singular sólo puede ser entendido completamente en términos del conjunto social del cual forma parte. Una concepción aislada de un fenómeno sólo puede conducirnos a malentendidos y a una reducción de su complejidad.

Estas razones nos inducen, por poner un ejemplo actual, a rechazar todo tipo de reduccionismo economicista que sólo vea a los seres humanos como productos de la tendencia *natural* de los individuos a maximizar sus preferencias, sus utilidades y sus beneficios sin tomar en consideración los contextos en los que la actividad económica se realiza. Este reduccionismo supone dos cosas: 1- que la economía determina todas las cosas en una sociedad; y 2) que nada hay en la sociedad que pueda determinar la estructura económica. ¿Qué papel cumplirían los derechos humanos, como categorías normativas, ante una estructura económica que se presenta como si fuera una cosa que funciona por sí misma y que, por consiguiente, aparece como inmutable?

Nosotros pensamos que los fenómenos que se dan en una formación social determinada –entre ellos, cómo no, los derechos humanos–, sólo pueden ser entendidos en el ámbito de la suma de los procesos sociales y económicos que predominan en un contexto espacio/temporal concreto. Pero, también partimos de que podemos construir propuestas *normativas* y realizar prácticas sociales que pueden usarse para transformar tales sistemas hegemónicos y proponer la búsqueda de alternativas reales y concretas si es que percibimos que los mismos conducen a injusticias y explotaciones del ser humano.

De ahí, nuestra reivindicación de una metodología relacional que tenga en cuenta la complejidad de los derechos humanos situados en sus contextos.

En primer lugar, debemos tener presentes el conjunto de *ideas* (producciones culturales, científicas, artísticas, psicológica...) y de *instituciones* (gobierno, familia, sistema educativo, medios de comunicación, partidos políticos, movimientos sociales...). Y, en segundo lugar, la interacción continua entre las *fuerzas productivas* (trabajo humano, equipamientos, recursos, tecnologías...) y las *relaciones sociales de producción* (interconexiones entre grupos de se-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

res humanos en el proceso de crear, producir y distribuir productos: relaciones de clase, de género, de etnia, mercantiles...).

La interacción estrecha entre ideas, instituciones, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción nos es muy útil a la hora de superar los reduccionismos a que nos tiene acostumbrados la teoría tradicional de los derechos. Esquemáticamente estaríamos ante lo siguiente:

Analicemos algunos fenómenos actuales desde esta metodología relacional. En primer lugar, atendamos a fenómenos tales como el analfabetismo o la falta de acceso al agua potable que afectan a miles de millones de personas; a hechos brutales como el que muestra que 250 millones de niños son explotados laboralmente y en el que 30000 niños en el mundo mueren cada día por enfermedades evitables⁵⁷. ¿Cómo abordar estas terribles “realidades” desde concepciones ideales o metafísicas. ¿Es que acaso no vivimos en un mundo donde hay suficientes recursos y capitales para evitar todo esto: redistribuyendo tales recursos y capitales con el objetivo de facilitar un acceso igualitario a los bienes por parte de todas y de todos⁵⁸.

La pregunta es ¿cabe la indiferencia frente al contexto que vivimos a inicios del siglo XXI?

4

ESTRATEGIAS TEÓRICAS. LA DEFINICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MARCO DE UNA CONCEPCIÓN MATERIAL Y CONCRETA DE LA DIGNIDAD HUMANA

La realidad social –en términos de Pierre Bourdieu– está conformada en diferentes campos: el campo económico, el campo político, el campo jurídico, el campo cultural...Cada campo se compone de los siguientes elementos: en primer lugar, un conjunto de capitales (económico, político, institucional, simbólico...) que están distribuidos jerárquica y desigualmente en función de las relaciones de fuerza y de poder que predominan en el mismo. De ese modo en cualquier campo social las personas y los colectivos que en él actúan están situados en “posiciones” diferentes a la hora de acceder a los bienes que constituyen el objetivo del campo de que se trate. Así, en el campo cultural, las personas y los grupos están situados de un modo diferencial (y/o desigual) con respecto a los bienes culturales, teniendo un mayor o un menor capital simbólico en función de las posiciones sociales ocupadas. Lo mismo ocurre con el campo económico y su correspondiente capital monetario o en el campo político y su consecuente capital institucional. Pero, asimismo, en un campo social existe un segundo conjunto de elementos que junto a las posiciones conforman lo que podemos llamar una “estructura u orden social”: estamos ante lo que Bourdieu denominaba “habitus” y que nosotros preferimos denominar “disposiciones”, es decir las actitudes que las personas y grupos que actúan en el campo

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

generan a la hora de reproducir o transformar las distribuciones jerárquicas y desiguales de posiciones que ocupan en el acceso a los bienes que componen los objetivos del campo en cuestión.

Entre el conjunto de posiciones y el conjunto de disposiciones que se dan en todo campo social surgen determinadas tensiones que constituyen el dinamismo y la historicidad de una estructura u orden social. Ni las posiciones objetivas que ocupamos funcionan por sí mismas, ni las disposiciones subjetivas que ponemos en marcha se dan en el vacío. Una estructura o u orden social están condicionados por la continua interacción entre posiciones y disposiciones. En esta interacción pueden generarse estrategias de reproducción/dominación (siempre y cuando vayan dirigidas a la aceptación, justificación y legitimación de la estructura social en su conjunto); y, asimismo, estrategias de antagonismo/emancipación (en función de si planteamos una crítica y una alternativa a los elementos básicos de dicha estructura u orden social en su conjunto).

Desde nuestra perspectiva los derechos humanos deben considerarse como la puesta en práctica de disposiciones críticas con respecto al conjunto de posiciones desiguales que las personas y grupos ostentan tanto a un nivel local como global. Pero para ello, o, en otros términos, para que los derechos humanos no puedan utilizarse para eternizar las desigualdades y los obstáculos que el modo de relaciones sociales basado en la acumulación de capital impone, se necesita poner en práctica un conjunto de estrategias antagonistas que nos sirvan de guía o metodología de una acción emancipadora. Estas estrategias –entendidas como mapas para pensar, decidir y actuar en situaciones de tensión entre las posiciones y las disposiciones que componen la estructura u orden social hegemónicos– no surgen de algún tipo de derecho natural o de algún cielo estrellado donde brille a distancia una concepción absoluta de la justicia. Los derechos humanos constituyen una apuesta por disposiciones críticas y subversivas en función de datos empíricos que pueden consultarse en las estadísticas elaboradas año tras año por las propias instituciones internacionales encargadas de “examinar”

–a través de indicadores concretos– la realidad por la que se atraviesa en el mundo entero. Si como hemos dicho ya en varias ocasiones los Informes de Desarrollo Humano (con todas las virtudes⁵⁹ y deficiencias⁶⁰ que puedan tener) visibilizan una realidad mundial en la que un quinto de privilegiados se sostiene sobre las cuatro quintas partes de la humanidad explotándola para su propio beneficio, y esta brecha no hace sino aumentar cada año, deducimos que es urgente construir disposiciones críticas y antagonistas contra esa estructuración del mundo. Está en juego la supervivencia de miles de millones de personas. Y en esa tarea los derechos humanos pueden consistir una baza importantísima siempre y cuando los que nos implicamos con ellos desde “habitus” críticos cumplamos las tres siguientes condiciones:

1^a) Afirmar una y otra vez que hablar de las estrategias de reproducción de las relaciones de fuerza hegemónicas –que colocan a personas y grupos (tanto a nivel local como global) en posiciones desiguales con respecto al acceso a los bienes materiales e inmateriales (que conforman los objetivos de cualquier campo social)– es algo que debe estar siempre presente en los análisis teóricos. Con ello evitaríamos que tales estrategias de reproducción/dominación se oculten bajo mantos ideológicos –o pretendidamente científicos– que impidan la observación y la consecuente crítica de los órdenes sociales.

2^a) Exponer que tales estrategias de reproducción/dominación cumplen tres funciones que es preciso denunciar constantemente: a) la perpetuación de las mismas rechazando la misma posibilidad de las alternativas; b) la generación de obligaciones morales con respecto a la estructura hegemónica de posiciones y disposiciones; y c) la construcción de sistemas de garantías jurídicas, políticas y económicas de dicha reproducción/dominación que se presentan como “cláusulas pétreas” que no se pueden transformar.

Y 3^a) Denunciar y visibilizar constantemente las manipulaciones simbólicas que estas estrategias promueven a través de los procesos educativos, cul-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

turales y mediáticos. El mecanismo básico reside en presentarse a sí mismas como fenómenos naturalizados que nada o poco tienen que ver con las diferentes y desiguales posiciones de fuerza que ocupamos en una determinada estructura social. Con lo que consiguen ser asimiladas como algo propio por los mismos excluidos y explotados.

En este sentido, debemos ser capaces de superar las abstracciones en las que se sustenta la teoría tradicional de los derechos y proponer una reflexión que impulse, sistemáticamente y complemente las prácticas sociales en un sentido crítico, subversivo y transformador. Nuestra apuesta teórica se juega su sentido en el marco de las acciones sociales. De ahí su constante atención al estado de las luchas por la dignidad en nuestro mundo y el convencimiento de que para hablar de derechos humanos y actuar en función de los mismos se exige la asunción plena de compromisos y deberes con respecto a los otros, a nosotros mismos y a la naturaleza. Nuestro fin es claro: proponer una nueva cultura de derechos humanos en la que si los hechos contradicen la teoría, *peor para la teoría*.

En función de estas premisas, planteamos las siguientes cuatro estrategias de antagonismo, siempre con la mirada puesta en la construcción de otra estructura de posiciones y otra estructura de disposiciones más igualitarias y menos jerarquizadas a priori por los que ostentan la hegemonía en el mundo contemporáneo. Constituyen estrategias de antagonismo que, esperamos, nos permitan a todas y a todos intervenir tanto en el terreno educativo como en el de las prácticas sociales a la hora de generar disposiciones emancipadoras.

Primera estrategia: “Conocer” es saber interpretar el mundo (indaguemos de nuevo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948)_

Más arriba ya hemos planteado la paradoja en la que se desenvuelve el mundo de los derechos humanos: proliferación de textos y conferencias internacionales y, a la vez, profundización en las desigualdades e injusticias. ¿Esto ocurre por la falta de voluntad de los organismos internacionales? ¿Por la ineficacia de esos documentos que

van conformando el derecho internacional de los derechos humanos? Pensamos que ni una cosa ni la otra pueden aducirse como razones absolutas. El problema, tal y como venimos denunciando en este texto, es más profundo, pues tiene que ver con la racionalidad que está en la base de la ideología jurídica y política hegemónica, predominantemente neo-liberal y neo-conservadora. Desde esta perspectiva tradicional, se justifica el (in)cumplimiento de los derechos humanos en el mundo utilizando indicadores en los que las libertades individuales y el Estado formal de derecho se colocan por encima de los derechos sociales y del Estado social de derecho⁶¹.

La historia de, por ejemplo, la ONU está repleta de intentos fallidos por controlar esos procesos que conducen a la desigualdad. Véanse al respecto los esfuerzos de la llamada UNCTAD (Conferencia de Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) por llevar a cabo un Fondo Común de Compensaciones que equilibrara los intercambios comerciales entre el Norte y el Sur⁶², obstaculizada sistemáticamente por un orden global tendente a profundizar las desigualdades e injusticias⁶³. O, por añadir otro ejemplo ya citado, la labor de denuncia que se realiza anualmente a través de los PNUD, (Programas de Naciones Unidas para el Desarrollo)⁶⁴.

Los obstáculos existen y alcanzan hoy en día una dimensión universal. Sin embargo, la falta de eficacia real no debe conducirnos al escepticismo y a la renuncia, pero tampoco a la ceguera o la indiferencia. Debemos desarrollar un programa educativo y de acción que tienda a concienciar a todas y a todos de la necesidad de enfrentarse con la máxima cantidad de instrumentos posibles a esos obstáculos que impiden la realización efectiva de los fines indicados.

Pero para que esto pueda calar en las mentes tanto de estudiantes en particular como de la sociedad civil en general, es preciso conocer los textos y, en consecuencia, *interpretarlos* desde un punto de vista crítico y contextual.

A un nivel muy general, toda interpretación supone poner en relación un objeto con la estructura social de la cual –y para la cual– surge. Esto no significa reducir la problemática en la que se ve envuelto dicho objeto a las

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

circunstancias sociales. El contexto condiciona, pero no determina. Lo relevante reside, más bien, en mostrar las interdependencias de ambos términos (por ejemplo, derechos y contextos sociales, económicos y culturales) en el momento de su constitución teórica y práctica.

Para tal fin, es preciso desarrollar una primera estrategia teórica que guíe la selección de los temas y problemas a investigar partiendo de criterios que nos hagan capaces de encauzar la investigación de un modo contextual y autocrítico. Esta estrategia debe siempre estar atenta contra los dos peligros de toda interpretación formalista que “naturalice” el fenómeno a estudiar; es decir, que lo saque de su historia, o que lo “esteticice” eliminando las dimensiones políticas o ideológicas del mismo. Naturalizando o estetizando los fenómenos sociales, los contextos quedarán implícita o explícitamente denegados, pero nunca quedarán abolidos. El discurso teórico naturalizado o estetizado constituirá, pues, una imagen extrahistórica del fenómeno que pretendemos conocer situándolo: al margen de los conflictos y de las diferentes posiciones de poder.

Contra estos peligros sólo podremos enfrentarnos recuperando el valor de lo interpretativo como forma de resistencia y creatividad cultural. Tal y como se ha defendido por parte de la llamada “estética de la recepción” –y por los desarrollos más actuales llevados a cabo por la denominada “estética de la interactividad”–⁶⁵, hay que superar los condicionamientos del lector pasivo propio del formalismo en aras de un “lector implícito e interactivo”, mucho más apropiado para una perspectiva que tiene que ver con los contextos reales de donde surgen los textos y adonde van dirigidos. Este lector/intérprete/actor deberá partir de un *punto de vista móvil* capaz de engendrar sentidos paralelamente a la actividad de comprender y conocer. De ese modo, a medida que vamos conociendo –en nuestro caso, los textos de derechos humanos–, vamos aprendiendo al mismo tiempo a comprender –y, en su caso, a transformar– el mundo en que vivimos. Asimismo, ese lector “móvil” y “contextualizado” propiciará un *desplazamiento* de la labor interpretativa desde los supuestos contenidos formales del texto (en nuestro caso, los artículos de las declaraciones y de las normas internacionales)

a las condiciones materiales para las que dichos textos se han construido.

En definitiva se trata de reconstruir la fuerza proyectiva de una interpretación que no se reduzca al mero formalismo de las reglas, avanzando hacia el descubrimiento y la explicación de las elecciones realizadas por el autor y los conflictos sociales concretos que están en la base de todo objeto social. Más que a un saber sistemático, debemos tender a un *saber estratégico* que no sólo se quede en los efectos o consecuencias de las actividades y discursos sociales, sino que profundice en las causas de los mismos y nos aporte argumentos para actuar y generar disposiciones críticas y antagonistas en relación con la estructura u orden social hegemónico.

Podemos llevar a cabo esta actividad utilizando muchos textos y conferencias. Quedémonos, por el momento, con uno. Nos referimos de nuevo a la Declaración Universal de 1948. En el proceso de su redacción, sus autores se empeñaron en plantear una definición “universal” de la naturaleza humana. Ante las múltiples dificultades que suponía esta tarea y las diferentes resistencias con que se encontraron, optaron, al modo occidental-liberal de pensamiento, por “abstraer” las circunstancias, las plurales y distintas circunstancias en las que se desarrollan las vidas de las personas. Esta fue la razón por la que se consensuó una visión “ideal”, por no decir metafísica de la persona. Véanse el Preámbulo y el artículo 1.1 de la Declaración para darse cuenta de que lo que se está hablando es de una persona no situada, definida al margen de sus contextos sociales y personales. Las consecuencias son peligrosas: si todos tenemos *todos* los derechos y libertades por el mero hecho de haber nacido y no los podemos poner en práctica dado un conjunto determinado de “circunstancias” desfavorables parece que somos nosotros los responsables de no asegurarnos la eficacia de lo que *ya* tenemos. Ahora bien, esto no debe inducirnos a apostar por una crítica meramente negativa. Al contrario, debemos aplicar la lectura “móvil” que planteamos y seguir leyendo crítica y afirmativamente la Declaración en sus artículos finales. Puede que ahí encontramos la salida a ese dilema y facilitamos una interpretación más acorde con la naturaleza social de la

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

condición que todos compartimos.

Nos referimos a los artículos 28 a 30 de la Declaración. En estos artículos se señalan los vínculos entre el individuo y la sociedad en la que vive partiendo de una definición de lo humano no metafísica, sino material y concreta. Estos artículos deberían ser, en palabras de uno de los redactores del texto de 1948, René Cassin, el frontispicio, y no el final, de la Declaración Universal, afirmando con ello la importancia que tienen para la misma.

¿Qué dicen estos artículos? ¿Cuáles han sido sus avatares históricos y políticos?

En estos artículos se dispone que el pleno y libre desarrollo de la personalidad del individuo sólo serán posibles cuando reconozca que forma parte de una comunidad y cumpla, por supuesto crítica y no pasivamente, sus deberes hacia ella. El propio artículo 28 dice lo siguiente *toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos*. Es decir, se reafirma la importancia y la necesidad de un orden político y social justo para la satisfacción real, no puramente ideal, de los derechos.

Es en lo que en los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado se denominaba el “enfoque estructural de los derechos humanos”⁶⁶. Este enfoque precisaba que en la mayoría de las ocasiones son las estructuras políticas, económicas, sociales y culturales, tanto a nivel interno como en la esfera internacional, las que esconden gravísimas violaciones de los derechos humanos. Los derechos reconocidos en la Declaración sólo podrán llevarse a la práctica si se instaura una estructura social que permita el desarrollo de los países y si el contexto internacional general facilita el despegue económico de los países pobres o una mayor redistribución de la riqueza en los países desarrollados⁶⁷.

Junto a esta exigencia de orden social justo, tanto a nivel nacional como internacional, encontramos en el artículo 29 otra exigencia para poder pensar de un modo crítico y contextualizado a los derechos. En este precepto se dice *toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su*

personalidad. Aquí se nos ofrece un punto de vista diferente sobre los derechos humanos. Ya no hablamos de derechos pertenecientes a personas atomizadas, sino situadas en un contexto, en una comunidad en la que, no sólo gozan de prerrogativas, sino también de deberes hacia el resto de sus congéneres. Es curioso observar cómo en Occidente se ha puesto el acento en la individualidad de los derechos, olvidando prácticamente por completo la existencia de deberes correlativos. Esto destaca aún más cuando vemos otras Declaraciones de Derechos como, por ejemplo, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (abril de 1948) que dedica todo el capítulo II al reconocimiento de los deberes de las personas, y la Convención Americana de Derechos Humanos de 1969 en su capítulo V. Asimismo encontramos referencias a los deberes en la Convención Africana de los Derechos de los Hombres y los Pueblos de 1981, donde en su artículo 27 se dice lo siguiente *todo individuo tendrá deberes para con su familia y sociedad, para con el Estado y otras comunidades legalmente reconocidas, así como para la comunidad internacional*. Es paradójico y significativo, en cambio, que en la Convención Europea de Derechos Humanos de 1950 no se contenga ninguna disposición que haga referencia a los deberes de las personas y grupos ni a la relación entre derechos y deberes. Por supuesto, estamos ante un tema complicado, pues hay situaciones en que cumplir los deberes para con la comunidad lleva a problemas importantes. Véase el caso de las mujeres, sobre las que carga el peso de llevar encima los parámetros culturales de algunas comunidades.

Pero, siendo conscientes de tales problemas, que siempre afectan a los menos favorecidos por los sistemas de poder, la misma naturaleza de las convenciones de derechos tienen una fuerte carga de asunción de deberes y responsabilidades. Si observamos de cerca cualquier texto de derecho internacional se advierte pronto que se están firmando compromisos y deberes con respecto a algún tema. Por ejemplo, el *Compromiso de Kyoto*, en el que los países firmantes “se comprometen a” no expulsar tal o cual cantidad de dióxido de carbono al aire que todas y todos respiramos. Los Estados y partes firmantes se comprometen a eso. De ahí, la importancia de saber distinguir

La reinvencción de los DERECHOS HUMANOS

entre deberes comunitarios impuestos y compromisos de derechos humanos asumidos en las luchas sociales, incluso, para evitar que los desfavorecidos sufran la doble injusticia: la de la pobreza y la de la cultura en la que viven. El artículo 29 es importante, pues si no lo tenemos en cuenta ¿cómo obligar a una multinacional a cumplir deberes para con los trabajadores o para con el medioambiente? ¿No nos explica este “olvido” las dificultades para encontrar puntos de encuentro para la protección del clima, etcétera, etcétera?

Y en este recorrido de la parte última de la Declaración, resaltar la importancia, tanto interpretativa como práctica del artículo 30 donde se previene contra todo ataque a los derechos provenientes de un Estado, de personas a título individual o de grupos de personas coordinadas. *Nada en esta Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendentes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.* Aplicar este artículo en toda su dimensión, e interpretar la Declaración desde él, podría darnos la medida adecuada para integrar el conjunto de reivindicaciones culturales o étnicas en el marco de un diálogo pacífico que parta del derecho de todos, no de unos pocos, a determinar las bases de la discusión y del consenso, junto al establecimiento de límites que imposibiliten un retroceso de los parámetros establecidos en la declaración.

Mientras el debate y la enseñanza de los derechos no se sitúen en el contexto de interpretación que hemos propuesto, la causa de los derechos humanos seguirá sin gozar de buena salud, dado que, como nosotros llevamos defendiendo desde hace tiempo “los derechos humanos empiezan con el desayuno”.

Segunda estrategia: La función social del conocimiento de los derechos humanos (todo conocimiento es un conocimiento *producido* por alguien y para algo)_

En el marco temporal que va desde la firma de la Declaración Universal hasta, por poner un hito más cerca-

no, la Iniciativa de la Carta de la Tierra⁶⁸, han transcurrido más de cinco décadas en las que los derechos humanos han convivido tanto con las luchas por la dignidad humana como con políticas económicas neoliberales en las que las desigualdades sociales, económicas y culturales se han legitimado en aras de la eficiencia y el beneficio inmediatos.

En ese proceso histórico, tanto las reflexiones teóricas como las prácticas sociales comprometidas con la defensa de la dignidad humana han funcionado de un modo general dentro del esquema conceptual e ideológico establecido por el Preámbulo y el artículo 1.1 de la Declaración de 1948: tenemos derechos innatos que nos pertenecen por el mero hecho de ser seres humanos. Creemos que ha llegado la hora de pensar si tal marco conceptual e ideológico, situado en el más puro paradigma iusnaturalista, nos facilita o dificulta prácticas sociales de promoción de los derechos en un contexto de post-guerra fría y de legitimaciones economicistas de las políticas económicas y sociales tanto a un nivel nacional como global.

Hoy en día, después de las grandes transformaciones neoliberales del sistema de relaciones basado en el capital, tenemos mucha mayor perspectiva para abordar desde los derechos humanos las nuevas circunstancias económicas, sociales, políticas y culturales con las que nos enfrentamos los que estamos comprometidos con la generación de disposiciones críticas y antagónicas frente a ese orden global injusto y desigual. Así, es necesario contextualizar las polémicas en las que nos hemos visto insertos todos los que de un modo u otro estamos intentando concretar la idea de la dignidad desde el contexto del “nuevo espíritu del capitalismo”.

No hacerlo implica por lo menos tres cosas:

- 1) independizar las *condiciones de producción* del conocimiento del contexto que las ha hecho posibles. Con ello parece que los derechos surgen de la nada o ya estaban ahí antes de nuestras luchas. Sólo teníamos que descubrirlos, no producirlos. De ese modo el contexto de justificación y legitimación de las ideologías y teorías queda absolutamente separado del contexto de descubrimiento (es decir, del

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

contexto de las luchas por una estructura social más igualitaria y menos jerarquizada a priori por las relaciones de fuerzas hegemónicas). La “teoría” parece que nace naturalmente de un proceso de reflexión “situado al margen” de las circunstancias reales que son, en última instancia, las que condicionan –aunque no determinen absolutamente– los acercamientos intelectuales.

2) invisibilizar las *consecuencias reales* que dicho conocimiento tiene sobre la propia realidad que se pretende conocer. El científico o el teórico parecen no ser responsables de los efectos prácticos de sus reflexiones y de sus investigaciones. Una teoría “contextualizada” de los derechos debe asumir, por el contrario, un fuerte compromiso con respecto a la construcción –intelectual y social– de una crítica bien fundamentada del presente en que vivimos. Todo intento de neutralidad valorativa, se acerca muchísimo a la aceptación acrítica de las injusticias y opresiones que dominan en el mundo de la globalización neoliberal. Como decíamos más arriba, en materia de derechos humanos –y al contrario de lo que opinan Hayek y sus seguidores–, tenemos que afirmar rotundamente que “si los hechos desmienten la teoría”, *peor para la teoría*.

Y 3) Trabajar teóricamente los derechos humanos dejando de lado la *función social del conocimiento*. Privatizar, des-regular, acabar con los espacios públicos, reducir las actividades del Estado a las de mero “guardián nocturno” del mercado, son cuestiones que deben estar en la base de cualquier teoría de los derechos humanos que sea consciente del contexto en el que –y para el que– se da, evitando en lo posible las justificaciones ideológicas dirigidas a engordar cada vez más las carteras de las grandes corporaciones transnacionales. El conocimiento, al igual que la naturaleza, es un *bien social* que debe ser protegido de la tendencia privatizadora impuesta por la ideología y la política neoliberales. Si todo es apropiable; si todo está sometido a la regla utilitarista del mayor beneficio al menor coste, el valor de cambio (es de-

cir, el proceso de acumulación de capital), siempre estará por encima de los del valor de uso (las necesidades de las personas). De ahí que la idea “clásica” de control del mercado por parte de los derechos se esté denominando –sobre todo, por parte de quienes se dedican a “calcular económicamente” lo que cuesta el consenso y el bienestar sociales– como “costes sociales” que hay que reducir por encima de cualquier otra consideración social, política, económica o cultural. Por tanto, nuestra obligación de teóricos comprometidos con los derechos reside en exponer y cuestionar las tendencias y actitudes que, con afanes de descripción formal de los procesos, no tienen en cuenta las “consecuencias sociales y humanas” que tras las políticas globales de mercado se están imponiendo en todos los rincones de nuestro mundo.

Por consiguiente, cuando queremos “conocer” de qué hablamos cuando hablamos de derechos humanos las preguntas del siglo XXI son las siguientes: ¿Estamos ante derechos innatos que sobrevuelan mágica e “idealmente” los contextos de desigualdad que priman en la denominada “globalización”? ¿O más bien, cuando usamos la categoría de derechos humanos lo que estamos reivindicando es la construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que nos “empoderen” para establecer y garantizar condiciones de acceso igualitario a los bienes materiales e inmateriales que, tan injusta y asimétricamente, están distribuidos en nuestro mundo? Cuando hablamos y utilizamos el concepto de *derechos humanos*, ¿no nos estamos refiriendo a la creación de un sistema de relaciones que nos permita aterrizar real y “materialmente” en el mundo en que vivimos?

Como afirma Aziz Ab’Saber⁶⁹, nunca como hoy ha sido tan necesario y urgente trabajar en el campo de las ideas, sobre todo teniendo como objeto de la investigación la situación de aquellos que tradicionalmente han sido excluidos de lo que tan pomposamente se autodenomina “modernidad”. Enfrentados, como estamos, ante un orden de desigualdades –legitimado filosófica y políticamente desde las posiciones liberales y neoliberales–, el conoci-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

miento debe tener presente la pirámide social en la que los excluidos y explotados conforman una base amplísima, tremendamente empobrecida y peligrosamente en expansión. Y asimismo, denunciar que los privilegiados por ese orden de desigualdades se niegan a asumir sus responsabilidades aferrándose al dogma ideológico que visualiza la pobreza y la marginación como falta de voluntad de los afectados para salir de su posición subordinada.

Trabajar con y para los derechos humanos supone, pues, ir contra la “banalización de las desigualdades e injusticias globales” que un pensamiento descomprometido y acrítico defiende. Luchar contra esa banalización es el principal desafío con el que nos encontramos los que nos comprometemos teórica y prácticamente con los derechos humanos. Ahí reside la “función social del conocimiento”, sobre todo, de un conocimiento que no olvida ni invisibiliza las condiciones en las que se sitúa y a las que pretende transformar.

Tres son las condiciones mínimas bajo las que llevar a cabo esa función social del conocimiento de los derechos humanos:

A) No puede haber conocimiento crítico, y, por ello, no le cabrá alguna función social a la reflexión sobre los derechos humanos, si no comenzamos por la crítica del propio conocimiento⁷⁰. En el proceso de universalización de los derechos ha predominado un tipo imperialista de conocimiento: se parte de una relación colonialista entre nosotros y los otros y se intenta imponer un orden cerrado que reproduzca dicha situación de subordinación. El “otro” sólo es visto como un objeto que puede ser manipulado por la voluntad “superior” del que coloniza. Esta versión imperialista-colonialista del conocimiento debe ser superada por un tipo de conocimiento democrático-emancipador, cuyo objetivo sea la implantación de relaciones de solidaridad entre nosotros y los otros; o, en otros términos, que tienda a construir relaciones de reconocimiento en las que los otros sean considerados tan sujetos del conocimiento como lo somos nosotros.

B) Es preciso superar las abstracciones que ven a los seres humanos como entelequias, como entidades despojadas de cuerpo y, por ello mismo, de necesidades y caren-

cias⁷¹. La función social del conocimiento exige reconocer al otro en su cotidianeidad, en su vida, tanto pública como privada, en su *hacer* y no sólo en su *pensar*. El “yo pienso” siempre ha tenido un problema: cómo definir y constatar lo que está más allá del pensamiento, es decir, los objetos, las cosas, los otros seres pensantes. Definiendo abstractamente al individuo pensante, se han podido dejar de lado las circunstancias concretas en las que se vive. De ahí la idea de superioridad de las llamadas “libertades individuales” sobre las condiciones sociales, políticas y culturales que las ponen en práctica. Lo relevante, para las posiciones individualistas, es lo que tiene que ver con la esfera íntima del pensamiento. El “yo hago”, por el contrario, nos coloca indefectiblemente en el contexto en el que vamos creando y recreando nuestras vidas. Nada se puede hacer sin los objetos materiales, sin los bienes, con los que trabajamos en el continuum de relaciones sociales en las que estamos situados. Desde esta posición, los derechos de los individuos no sólo se reducen a las libertades de pensamiento, sino que se extienden necesariamente a las condiciones sociales, económicas políticas y culturales desde, y en, las que nos relacionamos. Debemos, pues, partir de una reflexión que comience desde el “otro concreto”, desde seres humanos de carne y hueso que luchan diariamente por satisfacer sus necesidades y colmar sus carencias. Sólo desde este otro concreto se podrá ir construyendo las bases para llegar al “otro generalizado”, es decir, al ser humano como entidad global –humanidad– y como ser dotado de capacidad abstracta para luchar por su particular concepción de la dignidad humana. La función social del conocimiento sólo podrá tener lugar cuando nos reconozcamos en el hecho de nuestras condiciones particulares, y, asimismo, en la *norma* de lo que debe ser entendido, después de un debate en condiciones de igualdad, como lo universal.

C) Como solía afirmar J. P. Sartre , “no puedo hacer que ‘haya’ un ser, si el ‘ser’ no es ya”. Es decir, el mundo, tal como lo conocemos y sentimos, existe al margen de nuestras categorías de pensamiento y de nuestras tendencias a reducirlo todo a “a priori” trascendentales a la acción humana. No pensamos el mundo. Pensamos y actuamos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

en el mundo. Éste es exterior a nosotros; nos preexiste, y seguirá existiendo cuando ya no estemos aquí. Por tal razón, debemos teorizar en el –y para el– mundo que vivimos en nuestro presente. El pasado, es siempre el pasado de nuestro presente y el futuro no es más que la extensión de lo que en nuestro presente hagamos. Es en “este” mundo donde nos situamos y en donde debemos desarrollar las actitudes y aptitudes necesarias para conseguir las mayores cotas de dignidad para todas y para todos los que en él convivimos.

En este mundo –nos propone Eugenio Trías– vivimos como *seres fronterizos*. Es decir, vivimos siempre en tensión con dos límites: el límite de “lo natural” (de lo cosificado, de lo pasivo, de lo que funciona por sí mismo) y el límite de “lo misterioso” (de lo trascendente, del motor inmóvil, de lo que escapa a nuestro control)⁷². En otros términos, vivir en este mundo supone una continua lucha para no caer en el déficit de sentido (la cosificación de lo humano), ni en el exceso de sentido (la idealización de lo humano). Pretendemos siempre ser libres, pero, al mismo tiempo, no podemos ejercer nuestra libertad más que asumiendo esa condición de seres fronterizos que viven y actúan entre esos dos límites luchando permanentemente para no caer en uno o en otro. Somos, pues, seres fronterizos que no están solos en el mundo, sino que conviven con otros seres fronterizos que, del mismo modo que nosotros, viven y actúan en dicha frontera. De este modo, el mundo se convierte en un *espacio de y para la libertad*. El mundo no es algo dado (natural o metafísicamente). El mundo es una *tarea*, un valor, es decir, una propuesta a la acción humana concreta, contextualizada e inmanente.

Así, cuando hablamos de “mundo”, no nos referimos ni al “horizonte de nuestra situación”, a esa distancia infinita que nos separa de nosotros mismos, ni al conjunto indiferenciado de obstáculos y carencias que nos impiden ser lo que somos. El mundo es nuestra tarea, nuestra propuesta, siempre “tensionada” en contra de las tendencias hacia la cosificación y a la trascendencia. Es en este sentido, en que el mundo se convierte en el producto de nuestra libertad. No de la libertad entendida como “autonomía” (siempre cercana al déficit de sentido que parte de que “mi

libertad termina cuando comienza la del otro”: como si cada experiencia de libertad fuera un territorio absolutamente delimitado e invulnerable). Tampoco hablamos de libertad como “libre albedrío” (muy cercana al exceso de sentido que postula una vida “libre” más allá del “valle de lágrimas” por el que atravesamos mientras “vivimos”). Somos libres en función de algo más concreto, inmanente, fronterizo y limitado por esas dos tendencias infra o supra humanas. Nuestra libertad es más “política”. Es más un “marco de composición de voluntades” que de desagregación atomizada. De este modo, nuestra libertad comienza donde y cuando comienza la del otro. Éste reclama nuestra libertad para poder ejercer la suya; y nosotros, reclamamos su libertad para poder ejercer la nuestra. Por consiguiente, *cuanto más experimentemos nuestra libertad, más reconocemos la del otro.*

Por tales razones, el objeto de una teoría crítica y contextualizada de los derechos supone “recuperar este mundo mostrándolo tal cual es”: es decir, un mundo en el que la fuente de mi libertad debe ser entendida como la fuente de la libertad de los demás. De ello se deduce que la “tarea” básica de una teoría comprometida con los derechos es la de crear las condiciones teóricas y prácticas para poder afirmar la libertad como una *actividad creadora* que no se limita a darse su propia ley, sino que se erige en *constitutiva de su objeto*; en otros términos, del mundo en que vivimos. La teoría nos revela el mundo y nos lo propone como una tarea continua de transformación *del propio mundo*. En esto reside la densidad de nuestra libertad: cuanto más desarrollemos nuestras capacidades creativas y transformadoras más libres seremos. Como decía Sartre, *si me dan este mundo con sus injusticias, no es para que contemple éstas con frialdad, sino para que las anime con mi indignación y para que las revele y cree con su naturaleza de tales, es decir, de abusos que deben ser suprimidos*. Una teoría que asuma la función social del conocimiento, debe ser siempre el resultado de una reflexión creativa del mundo en la medida en que éste exige la libertad humana. Lo decía también Bertold Brecht: la teoría, sea literaria o política, es sobre todo un “arma conceptual” en la lucha por la transformación creativa y afirmativa del mundo. Ser realistas e

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

inmanentes no supone aceptar pasivamente “lo que hay”, sino actuar críticamente sobre la realidad asumiendo, por lo menos, tres compromisos: 1) desenterrar continua y permanentemente lo que queda olvidado/ocultado; 2) establecer de un modo constante relaciones y vínculos que han sido negados; y 3) señalar recurrentemente cursos alternativos de acción social y de reflexión intelectual.

Por tanto ¿qué es teorizar desde la perspectiva de la función social del conocimiento?: pues una reflexión sobre las condiciones que potencien los encuentros y las intensidades necesarias que nos capaciten (actitudes y aptitudes) para ser libres. En segundo lugar, ¿por qué teorizamos? Pues porque estamos en el mundo y éste es nuestra tarea, nuestra propuesta, nuestro valor. Y, por último, ¿para quién escribimos?, pues para esos seres fronterizos que somos; seres que niegan los déficits de sentido de las cosificaciones objetivistas y los excesos de sentido de las idealizaciones iusnaturalistas. Como afirmaron hace años Felix Guattari y Antonio Negri “la teoría debe trabajar fundamentalmente sobre los vínculos que unen estrechamente la ‘interactividad social’ y sus ‘formas políticas’, la producción y la política, la potencia productiva y el poder constituyente...Construir lo público contra el Estado, pensar la democracia de los productores contra el parasitismo del capital, identificar las formas mediante las que la interactividad de la producción (puesta de relieve por el desarrollo de los servicios) puede articularse con las formas (renovadas) de la democracia política, poner al día el tejido material de la coproducción política de lo social...”

Todo esto es lo que define las tareas de una teoría contextualizada y crítica de los derechos. Tareas urgentes, extremadamente vivas, como las luchas que las han colocado en nuestra agenda de investigación⁷³.

Tercera estrategia: “Definir” supone delimitar el horizonte de la utopía: el concepto y las especificaciones de los derechos humanos_

Hemos dicho más arriba que la lucha por el reconocimiento de los derechos comienza cuando surge un *anhelo social* que se quiere ver satisfecho. Cuando se ge-

neralizan esos anhelos, es decir cuando son compartidos por individuos, grupos y sociedades, se van convirtiendo en valores que orientan nuestra acción y nuestras prácticas hacia fines más genéricos que la mera satisfacción de una necesidad. Si al final conseguimos que esos valores se reconozcan positivamente como normas jurídicas, no sólo se establecerán límites a la actuación de los poderes públicos, sino que se fundará una *relación social* a partir de la cual se regularán situaciones, reivindicaciones o conflictos dados entre individuo-individuo, individuo-sociedad, sociedad-estado o, finalmente estado-estado en el caso de la comunidad internacional.

El derecho, al elevar a relación social los anhelos y valores de una sociedad determinada, nunca nos dice *lo que* es tal sociedad, sino que nos plantea *cómo debe ser regulada* la misma. Esto nos hace pensar en dos cosas: primero, en la necesidad de construir un “marco de transparencia” desde el que visualizar los problemas y conflictos; y, segundo, en la asunción de un “marco de responsabilidad” que nos obligue a garantizar los medios de acción necesarios –no para la negación de los conflictos, sino– para la solución de tales problemas desde límites y fines prefijados por la concepción de los derechos que defendamos.

Por esa razón, los derechos humanos no deben ser entendidos como una utopía o, en otros términos, como un horizonte utópico irrealizable impotente frente a los obstáculos que impiden constantemente su plena satisfacción. Los derechos, y, podríamos decir, el derecho en general, siempre es un proceso, nunca el resultado neutral de una decisión arbitraria del poder. Beneficie a quien beneficie, la norma resulta necesariamente de un proceso dinámico de confrontación de intereses que, desde diferentes posiciones de poder, luchan por elevar sus anhelos y valores, o sea, su entendimiento de las relaciones sociales, a ley.

Por estas razones, nuestra definición opta por una delimitación de los derechos en función de una elección ética, axiológica y política: la de la dignidad humana de todos los que son víctimas de violaciones o de los que son excluidos sistemáticamente de los procesos y los espacios de positivación y reconocimiento de sus anhelos, de sus

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

valores y de sus concepciones acerca de cómo deberían entenderse las relaciones humanas en sociedad.

Ir viendo en la escuela, en el aula universitaria o en la sede de movimientos y asociaciones de defensa y promoción de derechos, cuáles han sido los procesos históricos y normativos que han dado lugar a una determinada configuración de derechos; analizar detenidamente qué tipo de relación social es la que se está estableciendo y, finalmente valorar la cercanía o la lejanía de dicha normativa con respecto a la lucha por la dignidad humana (vida, libertad e igualdad), puede ofrecernos un marco pedagógico y práctico que facilite entender los derechos en toda la complejidad y profundidad de su naturaleza.

Los derechos humanos, pues, deben ser vistos como la convención terminológica y político-jurídica a partir de la cual se materializa esa voluntad de encuentro que nos induce a construir tramas de relaciones –sociales, políticas, económicas y culturales- que aumenten las potencialidades humanas. Por eso debemos resistirnos al esencialismo de teorías que han instituido el discurso occidental sobre tales “derechos”. Si, convencionalmente se les ha asignado el calificativo de “humanos” para universalizar una idea *particular* de humanidad (la liberal-individualista) y el sustantivo de “derechos” para presentarlos como algo conseguido de una vez por todas, nosotros nos situamos en otra narración, en otro *nomos*, en otra *grundnorm*, en un discurso normativo de “alteridad”, de “alternativa”, y de “alteración”, es decir, de resistencia a los esencialismos y formalismos liberal-occidentales que, hoy en día, son completamente funcionales a los desarrollos genocidas e injustos de la globalización neoliberal.

Por estas razones filosóficas, que no por tales dejan de asumir un contenido político fuerte, vamos a definir los derechos humanos en tres momentos: el cultural, el político y el social, cada uno de los cuales conllevará su propia especificación axiológica: la libertad, la fraternidad y la igualdad. Veamos cada uno de los momentos que permitirán tener un concepto de derechos humanos crítico y contextualizado.

I- En primer lugar, y de modo abreviado, los derechos

humanos supondrían la institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad humana. De esta definición abreviada entresacamos la “especificación cultural/histórica de los derechos”: éstos no son algo dado, ni están garantizados por algún “bien moral”, alguna “esfera trascendental” o por algún “fundamento originario o teleológico”. Son productos culturales que instituyen o crean las condiciones necesarias para implementar un sentido político fuerte de libertad (opuesto a la condición restrictiva de la libertad como autonomía: mi libertad termina cuando comienza la tuya). Desde este punto de vista, mi libertad (de reacción cultural) comienza donde comienza la libertad de los demás; por lo que no tengo otro remedio que *comprometerme y responsabilizarme* —como ser humano que exige la construcción de espacios de relación con los otros—, con la creación de condiciones que permitan a todas y a todos “poner en marcha” continua y renovadamente “camino propios de dignidad”.

II- En un sentido más amplio, continuamos definiendo los derechos humanos, ahora desde un plano político, como los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital. Es decir, estaríamos “especificando” políticamente los derechos no como entidades naturales o “derechos infinitos”, sino como reacciones antagonistas frente a un determinado conjunto de relaciones sociales surgidos en un contexto preciso temporal y espacial: la modernidad occidental capitalista. En este sentido político, estaríamos concretando la definición bajo el concepto social y colectivo de “fraternidad”, es decir, la actualización de las reivindicaciones del ala democrático-plebeya de la Revolución francesa auspiciada por los jacobinos y llevada a su culminación por Babeuf y sus “iguales”. Bajo nuestro politizado concepto de fraternidad no se esconden propuestas de tolerancia abstractas, sino impulsos concretos de “solidaridad” y de “emancipación” que permitan la elevación de todas las clases domésticas o civilmente subalternas a la condición de sujetos plenamente libres e iguales. Lo que implicaba el allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de los procesos de división social,

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

sexual, étnica y territorial del hacer humano⁷³.

III- Y, en un sentido marcadamente social, los derechos humanos son el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todas y todos para poder luchar plural y diferenciadamente por una vida digna de ser vivida. En otros términos, especificamos los derechos desde una perspectiva “pragmática” y de fuerte contenido social. Con ello, pretendemos complementar y ampliar el concepto de igualdad formal a los aspectos materiales y concretos que permitan la puesta en práctica de la libertad positiva y de la fraternidad emancipadora que subyace bajo el concepto de igualdad material. Los derechos no van a funcionar por sí mismos, ni van a ser implementados únicamente desde el trabajo jurídico. Hay que hacerlos funcionar creando las condiciones económicas y sociales necesarias para ello. En definitiva, hablamos de la “igualdad” de todas y de todos, o, más específicamente, del conjunto de condiciones sociales, económicas y culturales que nos permitan poder poner en práctica la libertad positiva y la fraternidad emancipadora.⁷⁴.

Cuarta estrategia: bases teóricas para una definición material de la dignidad humana

En definitiva, cuando hablamos de derechos humanos como productos culturales antagónicos a las relaciones capitalistas, lo hacemos del “*resultado histórico del conjunto de procesos antagonistas al capital que abren o consolidan espacios de lucha por la dignidad humana*”. En primer lugar, pues, destaca la frase “resultado del conjunto de procesos antagonistas”, con la que queremos reforzar el carácter histórico/dinámico de los procesos sociales y jurídicos que permiten abrir y, a su vez, garantizar lo que resulte de las luchas sociales por la dignidad. En segundo lugar, hablamos de “espacios de lucha”, es decir, de la construcción de las condiciones necesarias para llevar adelante propuestas alternativas al orden existente. Y, en tercer lugar, nos referimos a la “dignidad humana”. Con ello no nos estamos refiriendo a una concepción de la dignidad que imponga unos determinados “contenidos” a cualquier forma de vida

que luche cotidianamente por sus expectativas y sus necesidades. Hablamos de la idea de “dignidad humana” que se deduce de las tradiciones críticas y antagonistas que han sido marginadas u ocultadas por la generalización de la teoría tradicional que aquí cuestionamos.

De este modo, queremos afirmar lo que desde esta tradición occidental antagonista aportamos a las luchas de la humanidad contra las injusticias y las opresiones. Y lo hacemos acudiendo al sufijo latino *tudine*, que viene a significar “lo que hace algo”. Por ejemplo, *multitud*: lo que hace muchos, lo que nos une a otros. Así, desde nuestras luchas antagonistas, proponemos una idea de dignidad basada en dos conceptos que comparten tal sufijo latino. La *actitud* o consecución de disposiciones para hacer. Y la *aptitud* o adquisición del suficiente poder y capacidad para realizar lo que estamos dispuestos previamente a hacer. Si los derechos humanos como productos culturales occidentales facilitan y generalizan a todas y a todos “actitudes” y “aptitudes” para poder hacer, estamos ante la posibilidad de crear “caminos de dignidad” que puedan ser transitados, no sólo por nosotros, sino por todos aquellos que no se conformen con los órdenes hegemónicos y quieran enfrentarse a las “falacias ideológicas” que bloquean nuestra capacidad cultural de proponer alternativas. Sólo desde ahí podremos pronunciar el nombre de los “derechos humanos” sin caer en la impotencia que subyace a la generalización de una teoría tradicional que, a pesar de sus proclamas universalistas, lo único que universaliza es su incumplimiento *universal*.

Este acercamiento material a la concepción de la dignidad, nos reenvía a los cinco deberes básicos que deben informar todo compromiso con la idea de dignidad humana que no tenga intenciones colonialistas ni universalistas y que tengan puesta la vista siempre en la necesidad de apertura de los circuitos de reacción cultural: el reconocimiento, el respeto, la reciprocidad, la responsabilidad y la redistribución (que ya expusimos en el apartado segundo del capítulo II).

Para nosotros, este es el único camino para una nueva cultura de los derechos que actualice el principio de esperanza que subyace a toda acción humana consciente

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

del mundo en que vive y de la posición que ocupa en él. Trabajemos activamente en los siguientes puntos: 1) en las dificultades y contradicciones que subyacen a quienes utilizan el concepto de dignidad humana sin tener en cuenta una concepción material de la misma y comparemos las dificultades para definir la dignidad con una formulación material de la misma⁷⁵. 2) Comparemos las dos “declaraciones” siguientes siguiendo la línea de la siguiente cuestión ¿Habrá derechos humanos sin la adopción de compromisos y deberes? ¿Cuál de los dos textos internacionales se acerca más a nuestra concepción de los derechos humanos y la dignidad?⁷⁶: 1- la Declaración Universal de Derechos Humanos⁷⁷; y 2- o la Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos⁷⁸.

5

“SITUAR” LOS DERECHOS HUMANOS. EL “DIAMANTE ÉTICO” COMO MARCO PEDAGÓGICO Y DE ACCIÓN

Para enseñar y llevar a la práctica tal concepción compleja y relacional de los derechos humanos debemos encontrar una figura, un esquema que nos permita visualizar toda la profundidad y amplitud del tema a comunicar. Una figura que facilite a las partes del proceso educativo y a los actores sociales una imagen lo más completa y sencilla posible de los elementos que componen la realidad de los derechos. A esta figura o “esquema” de conocimiento y acción la hemos dado en llamar el *diamante ético*⁷⁹ Con el “diamante” pretendemos ofrecer una imagen que concrete tanto la nueva perspectiva que hemos propuesto, como un cuadro que muestre la virtualidad de la definición dada.

Como *diamante* nuestra figura pretende afirmar la indiscutible interdependencia entre los múltiples componentes que definen los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Y como *diamante ético* nos lanzamos a una apuesta: los derechos humanos vistos en su real complejidad constituyen el marco para construir una ética que tenga como horizonte la consecución de las condiciones para que “todas y todos” (individuos, culturas, formas de vida) puedan llevar a la práctica su concepción de la dignidad humana.

No hay más universal que éste: garantizar a todos la posibilidad de luchar, plural y diferenciadamente, por la

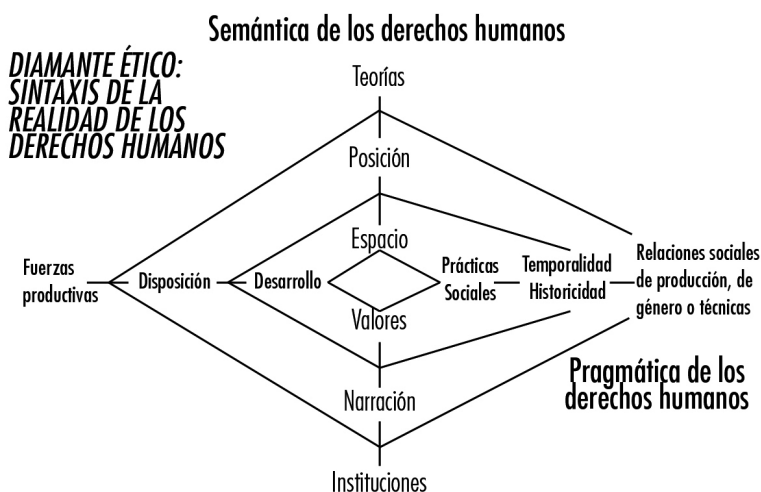
La reinención de los DERECHOS HUMANOS

dignidad humana. La mayor violación a los derechos humanos consiste en impedir que algún individuo, grupo o cultura pueda luchar por sus objetivos éticos y políticos más generales; entre los que destaca el acceso igualitario a los bienes necesarios o exigibles para vivir dignamente. Restringir el derecho a la ciudadanía a personas que quieren y desean trabajar en nuestros países, como impedir a las mujeres el acceso a la educación o a la salud, constituyen violaciones de derechos humanos de la peor especie, dado que afectan a lo que es universal en la propuesta de los derechos: la posibilidad de luchar por la consecución de la dignidad. Con nuestro *diamante ético* pretendemos, pues, ofrecer una figura útil para la enseñanza de un tema tan plural, tan híbrido y tan impuro como es el de los derechos humanos. Y, al mismo tiempo, plantear las bases que permitan construir una práctica compleja que sepa unir los diferentes elementos que los componen. Necesitamos, pues, una imagen que nos permita visualizar los derechos humanos desde los presupuestos de la metodología relacional expuesta más arriba.

Nuestro diamante tiene tres capas, cada una de ellas con sus diferentes puntos de conexión mutua. No estamos ante una figura estática. El diamante es más bien una imagen en tres dimensiones y, siempre, en movimiento. Dada su naturaleza de cristal transparente, la apuesta es que el lector de este texto pueda imaginarse una figura en la que sus diferentes componentes, además de estar interrelacionados, sean visibles desde todos los puntos de vista en los que nos coloquemos. Por eso, hablamos de un diamante: un sistema integrado de cristales que se ha ido formando a lo largo del tiempo por superposiciones de materiales que, al final, convergen en la maravillosa figura de la joya. Los derechos humanos, vistos desde una perspectiva crítica y contextualizada –no como justificaciones ideológicas de los neo/colonialismos contemporáneos–, pueden convertirse, no en una joya a contemplar, sino en el resultado de luchas que se van superponiendo a lo largo del tiempo y que son impulsadas, tanto por categorías teóricas (línea vertical de nuestro diamante), como por categorías prácticas (línea horizontal de la figura) En estas páginas vamos a ver una serie de rombos yuxtapuestos, dado que la página

impresa impide que veamos el diamante en su profundidad y en su continuo movimiento. Esto no quiere decir que cada capa sea independiente e indique únicamente estratos geológicos separados unos de otros. Todos los componentes del diamante están estrechamente imbricados e interconectados. Asimismo, no se quiere agotar la cantidad de elementos que compondrán la figura global del diamante. Si nos parece bien y podemos justificarlo teórica y prácticamente, podremos ir añadiendo otros elementos. Para nosotros, los que están en este momento, constituyen el mínimo para comprender los derechos humanos en toda su complejidad.

Sólo pedimos al que lea estas páginas a que intente ver la figura en movimiento y en toda su profundidad.



ELEMENTOS DEL DIAMANTE.

CONCEPTUALES: Eje vertical

- Teorías.
- Posición.
- Espacio.
- Valores.
- Narración.
- Instituciones.

MATERIALES: Eje horizontal

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

- Fuerzas Productivas.
- Disposición.
- Desarrollo.
- Prácticas sociales.
- Historicidad.
- Relaciones Sociales.

Estos elementos han sido ordenados en un *cruce de coordenadas* que permiten identificar todos los puntos entre los cuales es posible establecer relaciones de análisis para la situación que se pretende revisar: los cuadrados horizontales vendrían a conformar lo que llamamos el “eje material”, y los verticales, el “eje conceptual”, coincidiendo los dos en el centro del “diamante”, en el cual se sitúa la idea de dignidad: la cual se concreta en la conquista de un acceso igualitario a los bienes materiales e inmateriales que nos permiten llevar adelante nuestras vidas desde nuestras particulares y diferenciadas formas de vida.

			Teorías			
			Posición			
			Espacio			
Fuerzas Productivas	Disposición	Desarrollo	DIGNIDAD HUMANA	Prácticas Sociales	Historicidad	Relaciones sociales de producción
			Valores			
			Narración			
			Instituciones			

Lo que se busca es generar la capacidad de comprender una situación social en la que están en juego las formas de satisfacción de unas determinadas necesidades humanas “desde” una concepción materialista y relacional de los derechos humanos.

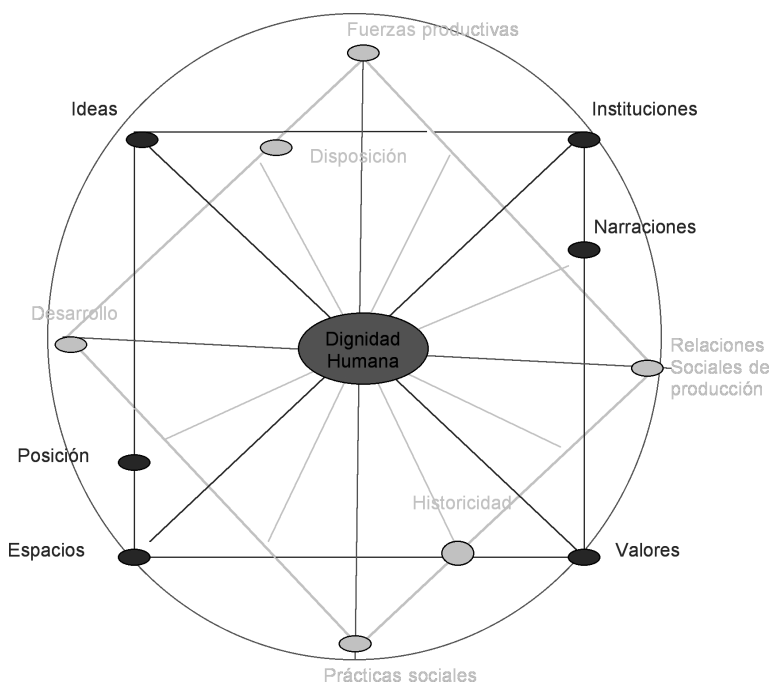
A mayor concreción de esos derechos, es decir ante una mejor calidad de satisfacción de la necesidad, se habrá alcanzado un mayor grado de acercamiento al ideal de la dignidad humana, vista desde sus contenidos materiales. De lo contrario, de no haberse concretado el derecho humano perseguido, los participantes y afectados por la situación tendrán el legítimo derecho de sentirse indignados ante la situación en que han sido colocados.

El objetivo, pues, de esta imagen metodológica se basa en la idea de que tanto la dignidad humana como los derechos no son elementos aislados ni dados con anterioridad, sino que se construyen paso a paso por la propia comunidad o grupo afectado, lo que les otorga un carácter de derechos en movimiento que se pueden generar y revisar a través de la metodología que se propone.

Lo que nos queda, es, pues relacionar cada punto con cada uno de los conceptos o elementos que constituyen el marco de análisis en una figura más compleja (el diamante ético). Con ello, pretendemos que la ciudadanía se forme una imagen múltiple que lleve a mirar la situación desde la pluralidad de sus causas, sus procesos y sus resultados. Y, asimismo, que de una vez admitamos que hablar de dignidad no es hacerlo de algo abstracto o metafísico, sino de las posibilidades u obstáculos que tenemos a la hora del acceso (igualitario o desigual) a los bienes materiales e inmateriales.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

El resultado de la vinculación de los distintos puntos del diamante podría verse de la siguiente forma:



Los conceptos del diamante son los siguientes:

EJE MATERIAL

- **Fuerzas Productivas:** Las tecnologías, tipos de trabajo y procesos económicos que llevan a la producción de un bien o servicio.

Ejemplo: producción industrial, producción agrícola, etc.

- **Relación social de producción:** Forma de relacionarse de quienes intervienen en la producción de bienes y servicios; tanto entre ellos mismos, como con la naturaleza. Todo lo cual determinará el modo en que se accede a esos bienes.

Ejemplo: forma cooperativa, empresa privada, taller familiar, trabajo libre, etc

- **Disposiciones:** “Conciencia” de la situación que se ocupa en el proceso de acceso a los bienes, y “conciencia” de cómo se actúa dentro de dicho proceso.

Ejemplo: soy favorecido o desfavorecido con esa forma, explotado o recibo utilidad, maltratado o tratado como igual, etc.

- **Historicidad:** Situación de un proceso social atendiendo a sus causas históricas y a los grupos que le dieron origen; así como a los efectos y momentos en que se encuentra dicho proceso al hacer este juego.

Ejemplo: el desempleo: ¿cuándo se originó?; ¿quién tomó la decisión?; ¿y en que situación se está al momento del análisis (se sigue sin trabajo, en trabajo precario, etc)?

- **Desarrollo:** Proceso y situación actual de creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan o impidan el acceso a los bienes.

Ejemplo: desarrollados y con pleno acceso a los bienes; con acceso limitado, excluidos, etc.

- **Prácticas sociales:** Formas de organización y acción a favor o en contra de la situación de acceso a los bienes que se pretende.

Ejemplo: *grupo organizado en movilización por el acceso; individuos aislados y en inactividad.*

EJE CONCEPTUAL

- **Teorías:** Formas de mirar un proceso o una cosa y que nos dan una idea de ellas.

Ejemplo: el trabajo es una obligación; los derechos humanos los tenemos todos; los derechos humanos se conquistan.

- **Valores:** preferencias individuales o colectivas, mayoritarias y minoritarias, respecto de alguna cosa, bien o situación social y que permiten la relación con los otros.

Ejemplo: la cooperación es buena; el trabajo dignifica; el dinero es la medida de la felicidad.

- **Posición:** lugar que se ocupa en las relaciones sociales y que determina la forma de acceder a los bienes.

Ejemplo: pobre, rico, clase media; campesino o urbano; marginal o incluido.

- **Espacio:** lugares físicos, geográficos, humanos o culturales en que ocurren el conjunto de relaciones socia-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

les.

Ejemplo: la ciudad, la familia, la clase social, el grupo religioso.

• **Narraciones:** formas como definimos las cosas o situaciones; modos a partir de los cuales *se nos define*, y que nos dicen cómo se debe participar en las relaciones sociales.

Ejemplo: novelas, textos, discursos o imágenes...que nos dicen, por ejemplo, que el medio ambiente es necesario; la propiedad privada es la mejor forma de propiedad, tal persona es buena o es mala, culta o inculta, desarrollada o marginal.

• **Instituciones:** normas, reglas y procedimientos que articulan jerárquica y burocráticamente la resolución de un conflicto o satisfacción de una expectativa.

Ejemplo: parlamento, familia.

Vistos en un cuadro conjunto quedarían así:

<p>_ Fuerzas Productivas: Las tecnologías, tipos de trabajo y procesos económicos que llevan a la producción de un bien o servicio.</p> <p>_ Ejemplo: producción industrial, producción agrícola, etc.</p>	<p>_ Teorías: Formas de mirar un proceso o una cosa y que nos dan una idea de ellas.</p> <p>_ Ejemplo: el trabajo es una obligación; los derechos humanos los tenemos todos; los derechos humanos se conquistan.</p>
<p>_ Relación social de producción: Forma de relacionarse de quienes intervienen en la producción de bienes y servicios; tanto entre ellos mismos, como con la naturaleza. Todo lo cual determinará el modo en que se accede a esos bienes.</p> <p>_ Ejemplo: forma cooperativa, empresa privada, taller familiar, trabajo libre, etc.</p>	<p>_ Valores: preferencias individuales o colectivas, mayoritarias y minoritarias, respecto de alguna cosa, bien o situación social y que permiten la relación con los otros.</p> <p>_ Ejemplo: la cooperación es buena; el trabajo dignifica; el dinero es la medida de la felicidad.</p>

“Situar” los derechos humanos.
El “Diamante Ético” como marco pedagógico y de acción

<p>Disposiciones: “Conciencia” de la situación que se ocupa en el proceso de acceso a los bienes, y “conciencia” de cómo se actúa dentro de dicho proceso.</p> <p>Ejemplo: soy favorecido o desfavorecido con esa forma, explotado o recibo utilidad, maltratado o tratado como igual, etc.</p>	<p>Posición: lugar que se ocupa en las relaciones sociales y que determina la forma de acceder a los bienes.</p> <p>Ejemplo: pobre, rico, clase media; campesino o urbano; marginal o incluido</p>
<p>Historicidad: Situación de un proceso social atendiendo a sus causas históricas y a los grupos que le dieron origen; así como a los efectos y momentos en que se encuentra dicho proceso al hacer este juego.</p> <p>Ejemplo: el desempleo: ¿cuándo se originó?; ¿quién tomó la decisión?; ¿y en que situación se está al momento del análisis (se sigue sin trabajo, en trabajo precario, etc)?</p>	<p>Espacio: lugares físicos, geográficos, humanos o culturales en que ocurren el conjunto de relaciones sociales.</p> <p>Ejemplo: la ciudad, la familia, la clase social, el grupo religioso.</p>
<p>Desarrollo: Proceso y situación actual de creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan o impidan el acceso a los bienes.</p> <p>Ejemplo: desarrollados y con pleno acceso a los bienes; con acceso limitado, excluidos, etc.</p>	<p>Narraciones: formas como definimos las cosas o situaciones; modos a partir de los cuales se nos define, y que nos dicen cómo se debe participar en las relaciones sociales.</p> <p>Ejemplo: novelas, textos, discursos o imágenes... que nos dicen, por ejemplo, que el medio ambiente es necesario; la propiedad privada es la mejor forma de propiedad, tal persona es buena o es mala, culta o inculta, desarrollada o marginal.</p>
<p>Prácticas sociales: Formas de organización y acción a favor o en contra de la situación de acceso a los bienes que se pretende.</p> <p>Ejemplo: grupo organizado en movilización por el acceso; individuos aislados y en inactividad</p>	<p>Instituciones: normas, reglas y procedimientos que articulan jerárquica y burocráticamente la resolución de un conflicto o satisfacción de una expectativa.</p> <p>Ejemplo: parlamento, familia.</p>

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

La primera capa de nuestro diamante está constituida por las categorías más genéricas que ya vimos cuando desarrollamos la metodología relacional: **Teorías, Instituciones, Fuerzas productivas y Relaciones sociales de producción.**

Es decir, estamos ante el conjunto de elementos que componen los procesos sociales y económicos. ¿Puede entenderse qué son los derechos, o llevarlos a la práctica, sin conocer las **teorías** que han impulsado las luchas en aras de la dignidad o las **instituciones** que hipotéticamente garantizan los resultados provisionales que se vayan conquistando?

Cuando hablamos de **teorías**, es importante incluir tres cosas:

I)- Afirmar que no hay una sola teoría sobre los derechos. Que pueden coexistir varias, dado que no hay una única línea histórica en el desarrollo de las ideas jurídicas y políticas. Si hoy en día predominan teorías, más o menos cercanas a las propuestas políticas y sociales del neoliberalismo, es urgente señalar que existen *otras tradiciones de pensamiento* muy importantes para fundamentar prácticas democráticas y constituyentes en relación con los derechos humanos.

II)- Ver cómo dichas teorías se articulan con las prácticas sociales de los agentes sociales. Es decir, debemos responder a las siguientes preguntas ¿Cómo calan en las percepciones de mujeres y hombres concretos las teorías neo-liberales que justifican, por ejemplo, la privatización de las redes públicas de protección social que constituían la cara humana del capitalismo keynesiano? O, por poner otro ejemplo, ¿cómo van siendo asumidas socialmente las aportaciones de una teoría feminista que lleva años reflexionando acerca de la situación de subordinación, teórica y práctica, de la mujer en las diferentes esferas de la vida privada y pública?

III)- Las teorías constituyen y reproducen prácticas y formas concretas de producción y reproducción cultural y social. Las ideas no pueden quedar reducidas a un conjunto de estructuras internas transmitidas a los ciudadanos y ciudadanas por las instituciones educativas, políticas y sociales. Tampoco pueden considerarse como el resultado

pasivo de la acción de una ideología dominante. Las ideas forman parte del proceso de construcción humana y social de la realidad. Por tanto, no nos referimos a las ideas platónicas que viven aisladas en los espacios siderales inalcanzables para los seres humanos de carne y hueso. Hablamos de ideas y de teorías que desempeñan una función importante en la reproducción global de la totalidad social –compuesta tanto por **propuestas teóricas** como por **instituciones**–; y, colaboran o se oponen a la reproducción de las condiciones necesarias para que se dé un determinado tipo de producción”⁸⁰ (**fuerzas productivas**) y de relaciones asociadas al mismo (**relaciones sociales de producción**). Es muy importante, pues, conocer las ideas vertidas sobre los derechos porque consolidan cognitivamente funciones y procesos sociales.

Del mismo modo, es inexcusable el conocimiento de las **instituciones**, ya que éstas otorgan el soporte a esa estructura cognitiva. Si una teoría llega a ser puesta en práctica institucionalmente, aumenta su capacidad de “durar”, de ser “transmitida” e, incluso, de “resistir” posibles deformaciones. Esto no quiere decir que la institucionalización de las ideas sea la panacea de todos los problemas de conexión entre la reflexión y la práctica. En muchas ocasiones, la institucionalización supone anquilosamiento y olvido de las relaciones conflictivas para las cuales fue creada. Pero, sin tener en nuestro horizonte la posibilidad de “institucionalizar” los resultados provisionales de nuestras luchas, puede que muchos de ellos se queden en el limbo de los conceptos. Teoría y práctica. Ideas y políticas públicas deben ir de la mano.

El componente institucional de los derechos es, pues, muy relevante porque toda institución es el resultado jurídico/político/económico y/o social de una determinada forma de entender los conflictos sociales. En este sentido, entendemos las instituciones como espacios de mediación en los que cristalizan los resultados siempre provisionales de las luchas sociales por la dignidad. Todo ello, sin olvidar que hablar de “institución” es hacerlo de las relaciones de poder que priman en el momento histórico concreto en que vivamos. De ahí, la enorme importancia de la lucha político/institucional para llevar a la práctica

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

nuestras ideas críticas sobre los derechos.

Asimismo, ¿qué visión de los derechos tendríamos sin conocer los contextos económicos –es decir, las relaciones entre las **fuerzas productivas** y las **relaciones sociales de producción**– en las que vivimos. La forma como se produce y las relaciones humanas que tal forma induce, constituyen una *base cultural y social* muy importante en la sociedad. Como afirma Willis son “procesos (que) contribuyen a la construcción tanto de las identidades de los sujetos particulares como de las formas distintivas de clase en el nivel cultural y simbólico así como en el nivel estructural y económico”⁸¹.

Analizar un derecho humano fundamental como es el derecho al trabajo, exige conocer no sólo los nuevos modos de producir bienes o los nuevos productos tecno-informáticos que predominan en la nueva fase de la acumulación capitalista. Asimismo, es relevante reconocer que la producción está sufriendo un proceso importante de desregulación normativa y de deslocalización espacial que produce graves consecuencias en las relaciones laborales. Estamos ante la pérdida de conquistas sociales en favor de la competitividad y la flexibilidad: las cuales inciden, sin control público, tanto en la contratación como en el despido. Otras cuestiones anexas podrían ser el análisis de la situación de la mujer en la nueva reestructuración productiva: maquilas, trabajos temporales, o la nueva división transnacional del trabajo que está provocando que los que producen no sean los que consumen y que éstos cada vez se sientan más alejados de las esferas económicas.

Cuando hablamos, pues, de “fuerzas productivas” lo hacemos de las nuevas técnicas e instrumentos de producción de bienes, de las tecnologías de la información, de los equipamientos necesarios para adaptarse a un mercado sin reglas, etcétera. Y, cuando nos referimos a las “relaciones sociales de producción”, estamos haciéndolo de los diferentes modos de relacionarnos social y políticamente en un mundo dominado por esa nueva forma de producir los bienes necesarios para vivir. La relación entre los individuos será muy diferente si estamos en un sistema productivo en el que los trabajadores y trabajadoras tienen sus derechos básicos reconocidos, o si estamos ante un

sistema productivo en el que tales derechos son considerados como “costes empresariales” que, por consiguiente, deben ser reducidos para conseguir la adaptación rápida y competitiva a los vaivenes del mercado. Estas relaciones sociales de producción son las que nos colocan en una posición o en otra con respecto a los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer. De ahí, su enorme importancia a la hora de entender los derechos humanos desde una perspectiva contextual.

La segunda capa de nuestro diamante tiene que ver con el carácter impuro de los derechos humanos.

Las personas y grupos tendrán una visión diferente de los derechos humanos en función de sus **posiciones**. Por “posición” entendemos el lugar material que ocupamos en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano. Dicha posición –que puede ser subordinada o privilegiada por tales procesos de división del hacer– determinará la forma a partir de la cual accedemos a los bienes necesarios para vivir con dignidad. La “posición” no estará determinada, pues, únicamente por lo que podemos denominar “capital económico”: es decir, la cantidad de dinero que podemos utilizar para el consumo o para la inversión financiera. A tal capital, se suman las “capacidades sociales”⁸² o suma de relaciones que uno puede aportar en su ámbito personal o en el lugar donde realiza su trabajo; y las “capacidades culturales/simbólicas”, o, en otros términos, la formación que uno ha ido adquiriendo en toda su etapa de aprendizaje y que permite interconectar la labor productiva con los conocimientos acumulados y la siempre creciente capacidad de creatividad cultural. No queremos, por tanto, hablar de “capitales”, pues, en la actualidad, las plusvalías que van al bolsillo de las empresas ya no se reducen al tiempo excedente de trabajo que realizan los trabajadores en beneficio de los que ostentan la propiedad de los medios de producción. En nuestro mundo, la obtención de plusvalías se están extendiendo, asimismo, a todas las capacidades genéricas del ser humano, incluidas, por supuesto, la creatividad, la capacidad y la potencialidad de transformar sus entornos. Es lo que se llama “capitalismo cognitivo”. Es decir, el nuevo modo de extracción y acumulación del valor social

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

producido por los trabajadores y trabajadoras que componen la generación más formada y más competente de los últimos siglos. Lo curioso es que asistiendo a un proceso productivo en el que las capacidades cognitivas son aprovechadas al máximo, los salarios tienden a descender y los tipos de contratos laborales tienden cada vez más a la precariedad y la flexibilidad (dependiendo de los vaivenes del mercado). Con lo que la “posición” que se ocupa en los procesos de acceso a los bienes sigue estando subordinada a los intereses del mercado, ahora, global (todo ello, a pesar de ese aumento de la productividad humana en todos sus niveles).

Asimismo, hay que ver los derechos desde la categoría de “disposición”. Con esta categoría queremos indicar el “conjunto de *actitudes* sociales (sean individuales o grupales) bajo el cual *se toma conciencia* de la posición que se ocupa en los procesos materiales (es decir, en los procesos productivos del valor social) en los que estamos insertos”. Esta “toma de conciencia” nos va a permitir, como veremos más adelante, realizar un tipo emancipador o conservador de práctica social. Si “somos conscientes” de que estamos siendo explotados o excluidos de los beneficios sociales que producimos con nuestro trabajo cotidiano podremos, bien aceptarlo y asumir pasivamente la situación que se vive, bien resistirnos a él y esforzarnos por poner en práctica propuestas alternativas a la misma.

Los derechos humanos no son categorías armónicas situadas en planos ideales de consenso. Sobre los derechos humanos hay toda una gama de *experiencias discrepantes* con las que hay que saber tratar. Es una locura pensar que sobre los derechos humanos puede alcanzarse una especie de perspectiva de Arquímedes más allá de la historia o del entorno social. De ahí, la importancia de estar *dispuestos* a colocar los derechos y colocarnos a nosotros mismos ante la realidad de esas experiencias discrepantes y otorgar la relevancia debida a las luchas dirigidas a crear el marco de condiciones que faciliten la búsqueda de la dignidad humana.

Esas mismas discrepancias que hacen que los derechos no sean algo estático, nos obligan a estar atentos a las plurales y diferenciadas *narraciones* que sobre los mismos

se dan en diferentes culturas y formas de vida. El problema del imperialismo colonial fue, entre otras cosas, negar la posibilidad de que los pueblos oprimidos tuvieran la posibilidad de contarse sus propias narraciones, sus propias historias. No sólo se les impidió desarrollarse económicamente, sino que se les negó la misma posibilidad de contar y contarse sus propias narraciones. Por ello es sumamente importante incorporar este conjunto de narraciones al entendimiento, la enseñanza y la práctica de los derechos humanos.

Puede decirse que si Occidente no inventó la lucha por la dignidad, si creó el discurso que la ha encauzado en función de sus propios intereses. Hablamos de los derechos humanos del propietario, blanco y occidental. En este punto debemos hacer referencia a dos fenómenos importantísimos para cualquier iniciativa que tienda a comprender los derechos en el mundo contemporáneo.

Fijémonos bien. La característica básica de la modernidad occidental ha consistido en la puesta en práctica de una tendencia económica e ideológica en constante expansión: la acumulación continua e irrestricta del capital basado en la posibilidad de apropiación privada de cualquier recurso natural, productivo e, incluso, cognitivo. Esta posibilidad de apropiación privada de todo lo existente ha sido el “leit motiv” de todo un sistema de acumulación de beneficios y riquezas que, como mínimo, lleva poniéndose en práctica cinco siglos. ¡En cuantas ocasiones no hemos visto películas o leído historias de los procesos de conquista de territorios en los que el colono “tomaba posesión” de los recursos naturales y humanos que en él se daban! La propiedad privada funcionaba y, en gran medida lo sigue haciendo, como base donde se sustentan tanto la jerarquía social como las desigualdades en el acceso a los bienes. Hasta tal punto esta “apropiación privada” del mundo se fue introyectando en nuestra forma de percibir las relaciones sociales de nuestro entorno inmediato que, una vez interiorizada y justificada ética y políticamente por la ficción del “contrato” fundante de la modernidad, permitía a los que disfrutaban de una posición privilegiada en tal jerarquía “conceder” el lujo del goce de determinadas libertades políticas y ciudadanas. Esta fue la misión históri-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

ca de la burguesía en su lucha por superar las barreras del antiguo régimen de acumulación. Y fue una misión que fue producto de sus luchas y del reconocimiento de las mismas de las instituciones. Asimismo, tales conquistas expresaban no sólo los intereses “depravados” y “acaparadores” de la burguesía en expansión, sino también los del llamado “tercer estado”, las clases populares que apoyaron históricamente a la burguesía a elevar sus propuestas a derechos garantizados constitucionalmente.

Pero, esto no nos debe hacer olvidar nunca que este sistema de libertades se sustentaba en un dogma: el respeto y la reproducción de la apropiación privada de los recursos naturales y humanos de un mundo que se ofrecía a la expoliación y la acumulación. Es decir, la propiedad privada garantizaba la jerarquía social y no necesitaba, salvo en periodos de crisis económica, la intervención de lo político para seguir manteniendo sus privilegios en los procesos de división social, étnica, sexual y territorial del hacer humano. El sistema podía concederse el privilegio de reconocer a todos los que se insertaban en su estructura una serie de derechos políticos y civiles que formaban algo así como un círculo ideológico y jurídico de protección de la actividad humana fundamental: la apropiación privada de los bienes y la construcción de la hegemonía social sobre la misma. Además, a medida que los procesos puestos en marcha por la burguesía, apoyada siempre en los sectores populares (a los que a continuación traicionaba), estas libertades formales se fueron presentando como si gozaran de autonomía con respecto a sus bases económicas y materiales.

Esto “ha hecho pensar” a muchas y a muchos que los derechos reconocidos en las constituciones –lo político presentado como autónomo frente a lo económico– pueden servir –por sí solos– para atacar las injusticias sociales producidas por el sistema económico. Todo el edificio constitucional del estado de derecho parece cumplir una función autónoma con respecto a sus bases materiales. Su racionalidad, coherencia y universalidad parecen quedar garantizadas por el sistema jurídico/constitucional mismo. Mientras que sus bases materiales –lo económico– se presentan como estructuras sometidas a la (ir)racionalidad de

la “mano invisible del mercado”. Es decir, todo un edificio racional dice funcionar sustentado en unas relaciones sociales dejadas a sí mismas como mejor forma de asignación de los recursos, tanto materiales (salud, vivienda...) como inmateriales (los mismos derechos que se incluían en las normas constitucionales).

Y nada más lejano de la realidad. Como tal, el sistema capitalista es un todo, una totalidad, en la que lo político (aparentemente autonomizado de las relaciones sociales materiales) es un instrumento y una práctica funcional a las premisas económicas hegemónicas (aparentemente autonomizadas de sus premisas ideológicas, políticas y jurídicas). Aunque, tal conjunto de derechos funcionales al funcionamiento del mercado como entidad autorregulada, nos hayan ofrecido un círculo de garantías a las que por ninguna razón debemos renunciar –dado que en su construcción hemos participado todas y todos con la esperanza puesta en un “garantismo jurídico” que respetase nuestras luchas– si no “tomamos conciencia” de esa interacción sistémica entre lo político capitalista y la economía capitalista (como elementos necesarios para entender el concepto de modernidad y apreciar las injusticias y explotaciones anejas a la misma) ¿cómo afrontar el mantenimiento y generalización globales de las injusticias y explotaciones que supone el proceso de acumulación del capital? ¿Cómo entender, por poner otro ejemplo, las tesis de Zigmunt Bauman o de Edward Said en las que se defiende que el holocausto judío a manos de los nazis no fue más que una radicalización de las tesis implícitas en esa modernidad legitimada burocráticamente y sustentada en la barbarie colonialista, a partir de la cual las grandes empresas y sus legitimadores se apropian hasta del mismo concepto de “lo humano”? ¿Cómo entender la impunidad y el apoyo institucional de las naciones desarrolladas a las multinacionales farmacéuticas en el genocidio que están llevando a cabo en el mundo empobrecido por la rapiña y la acumulación de capital? ¿No tienen un fundamento “legítimo” en la libertad de comercio auspiciada desde hace siglos por Francisco de Vitoria? ¿Acaso la novela de John Le Carré “El jardinero feliz” no es más que una historia de amor enmarcada en una irracionalidad susceptible de ser

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

solucionada por el sistema mismo que provoca la tragedia?

En esto consiste nuestra idea de “disposición” como toma de conciencia de los posiciones reales que ocupamos en ese juego de lo económico (presentado como campo de fuerzas autónomo en relación con lo político) y de lo político (presentado como esfera autónoma de libertades con respecto a lo económico). Si no tomamos conciencia de tal ideología que se globaliza y se presenta como “lo natural”, podemos caer en la trampa y pensar, en primer lugar, que los derechos humanos se reducen al goce de ciertas libertades sustentadas en el aire; y, en segundo lugar, que los derechos se tienen por el mero hecho de ser seres humanos y, por consiguiente, no hay que luchar por ellos. Y no hay peor camino para los derechos humanos que reducirlos a *derechos* ya conseguidos y ya fundamentados⁸³.

Asimismo, la “disposición” tiene que ver con el fenómeno de la interculturalidad. No podremos comprender nunca de qué hablamos de derechos humanos si no comparamos tal concepto con otras formas diferentes de luchar por la dignidad humana. Es decir, debemos desarrollar “disposiciones” que tengan en cuenta las diferentes formas de percibir, narrar y actuar en el mundo; es decir, las diferentes formas de luchar por una vida digna de ser vivida. Por consiguiente, necesitamos urgentemente ampliar nuestro conocimiento acerca de lo que otras culturas entienden por la dignidad humana. Es decir, necesitamos realizar algo así como una “lectura contrapuntística” en la que diferentes voces sean escuchadas y tomadas en consideración como un recurso público de enorme importancia para visualizar que no es tan clara la contraposición entre “civilización” y “barbarie”.

En este sentido, sería útil plantear metódicamente una especie de *principio de triangulación*: elegir un tema, por ejemplo, la población, la mujer, el medioambiente y comparar nuestra opción cultural con respecto a otras dos culturas diferentes. De este modo enriqueceríamos nuestro acervo cultural y, al mismo tiempo, estaríamos sentando las bases para un diálogo fructífero y no imperialista entre concepciones culturales distintas.

Muy cercano al elemento narrativo está el de la tem-

poralidad/historicidad de los derechos. Sólo lo que tiene una posición, una dis-posición y es objeto de narración, puede tener historia. En este punto no queremos referirnos al análisis de hitos o fechas por la que ha atravesado “nuestra” concepción de los derechos. Plantear pedagógica y prácticamente la historicidad de los derechos supone afirmar que la concepción dominante en la actualidad no ha venido de ningún cielo estrellado. Como todo, ha tenido un origen concreto en alguna forma de lucha social por la dignidad humana. Esta afirmación puede parecer irrelevante, si no fuera porque la ideología hegemónica tiende siempre a ocultar los orígenes y las causas de los fenómenos.

Hobsbawm y Ranger lo han expuesto con gran claridad en la Introducción al texto que ellos mismos editan bajo el título de *The Invention of Tradition*⁸⁴ Se oculta el origen de una práctica política de dominación y después se inventa una tradición, un pasado, por lo general, idílico e inmemorial, que justifica el orden instituido. Conocer los orígenes históricos nos ilumina acerca de las razones por las cuales tenemos este estado de cosas y no otro. Asimismo, saber que en el origen de lo que hoy entendemos por derechos humanos se dieron conflictos de poder que confluyeron en la victoria de unos sobre otros, nos legitima para poder buscar otras vías alternativas a las dominantes. Tan legítimas fueron aquellas luchas como lo van a ser estas. Historizar es humanizar; y nada de lo humano es estático o procede de algún orden trascendental.

De ahí, la importancia de esta categoría de nuestra segunda capa del diamante. Analicémosla de un modo más preciso. Cuando hablamos de historicidad/temporalidad lo hacemos de cuatro perspectivas de necesaria aplicación para una concepción contextual, compleja y crítica de los derechos humanos:

1ª- Todo fenómeno social tiene su “causa”. Nada es “causa de sí mismo”. Por tal razón, es tan importante el conocimiento y la investigación de las “causas históricas” de los hechos y fenómenos sociales (sean individuales o grupales). La “gran historia” es la que no se queda en la descripción de los efectos y consecuencias de los procesos, sino la que estudia las razones y causas de los mismos. Sólo de este modo podremos comprender nuestro

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

mundo.

2ª- Es preciso, asimismo, conocer la evolución temporal de los fenómenos: sus líneas, sus trazados, sus continuidades y discontinuidades, sus semejanzas con otros procesos, las rupturas temporales que pueden producir acciones sociales que subviertan la concepción unilineal del tiempo (siempre funcional a los intereses de los que actualmente ostentan el poder).

3ª- Desde la historicidad/temporalidad, podremos percibir y asimilar el carácter “dinámico” de los procesos sociales. No hay ningún proceso estático, por lo que no hay un “fin de la historia”. Todo es mudable y transformable. Es preciso afirmarnos, pues, en la “procesualidad” de la realidad.

4ª- Como consecuencia de todo lo anterior, la categoría que estudiamos nos obliga a reconocer que, social y culturalmente hablando, no hay entidades estáticas, sino procesos y tendencias. Lo real no es una cosa, sino un camino que trazamos a la hora de dibujar nuestros mapas y realizar nuestros itinerarios. Por mucho que busquemos certezas evidentes, no hay direcciones únicas en la historia. Es preciso, pues, acostumbrarse a gestionar/aceptar/aprender y a vivir en la incertidumbre que supone la creatividad humana desplegada –y al mismo tiempo obstaculizada– por la historia.

Nos construimos históricamente, luego somos.

Comentemos la tercera capa de nuestro diamante.

Los elementos de las dos capas anteriores nos han situado ante la problemática de los derechos en su complejidad y en sus contextos. En la tercera capa se trata de desarrollar la definición en la que estamos trabajando: los derechos humanos como el resultado de los procesos de lucha por la dignidad humana.

En primer lugar, utilizamos la categoría de **espacios**. Ya conocemos que los derechos deben ser estudiados, enseñados y practicados desde las diferentes posiciones que los seres humanos ocupan en contextos determinados. Hablar de espacio ya no consiste en hacerlo de contextos físicos o lugares, sino de “la construcción simbólica de procesos en los que se crean, reproducen y transforman

los sistemas de objetos –los productos culturales: teorías, normas, creencias...) y los sistemas de acciones– las formas de reaccionar frente a los entornos de relaciones en los que se vive).

Como defendió Antonio Gramsci en *La cuestión meridional*⁸⁵, la historia social y la realidad se visualizan mejor usando conceptos “geográficos” como “terreno”, “bloque”, “región”...que “simbolizan” el espacio donde se juega la lucha por la hegemonía. Hablar de topografía para Gramsci era hacerlo de clases sociales, de formas de propiedad, de medios de comunicación, de grupos culturales. En esos “espacios” se dan procesos que conforman la correlación de fuerzas en los ámbitos social, normativo y político.

Un ejemplo de ello, lo encontramos en las corrientes contraculturales que predominaron en los años 60 y 70 del siglo XX. Tanto las revueltas y luchas sociales que se dieron en el ámbito europeo y norteamericano, como la proliferación de movimientos de liberación antiimperialistas en gran parte del Tercer Mundo, se constituían *creando* espacios simbólicos que no tenían por qué coincidir con lugares físicos, pero sí con *situaciones diferenciadas de poder* en todos los niveles de la acción social. Estamos ante la dicotomía establecida entre un *espacio formal*, sistémico, hegemónico, de orden; y un *espacio informal* antisistémico, no dominante, de revolución.

Lo que nos interesa resaltar es que ambos “espacios” son el producto de una construcción humana y que cada uno parte de un sistema de objetos (valores, instituciones...) y un sistema de acciones (prácticas sociales de adaptación o repulsa) que están en continua tensión y dinamismo. *Más que lugares son “actitudes” ante el sistema.* En ambos espacios se dan “estilos” de vida, micro-interacciones sociales y discursos con pretensión de globalidad que, por un lado, fortalecen la situación hegemónica, o, por otro, van más allá del alcance de lo institucionalizado al proponer otro conjunto de reglas y principios..

En el proceso de globalización actual, la tendencia fundamental reside en esta re-configuración social y política de los espacios. Dado que las materias primas siguen estando en “territorios” de países empobrecidos económica y culturalmente desde los tiempos del colonialismo, se

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

está construyendo toda una reestructuración simbólica del espacio. Las “nuevas” metrópolis de la globalización –las empresas transnacionales– no tienen una “posición” fija. Actúan en múltiples lugares deslocalizando, no sólo los aspectos financieros del asunto, sino las mismas tradiciones y formas productivas. En esos *no lugares*⁸⁶, donde lo “informal” está siendo subsumido en lo “formal”, se cuaja el nuevo imperialismo y se reordenan los espacios de todo el mundo.

Estamos, dicen, en la era de la información. Se construye un espacio hegemónico sin lugar al que se le da el nombre de espacio virtual. Todo lo material, lo local, lo productivo se queda sin espacio; se les niega realidad espacial al no poder entrar de lleno en la espacialidad virtual⁸⁷. Las consecuencias políticas son claras: de nuevo –tras todo un proceso de descolonización nacional– los países, las culturas y las formas de vida que tienen recursos naturales, caen bajo otro tipo de dominación imperial que crea un espacio propicio para los intereses de sus grandes corporaciones transnacionales, y en el que las relaciones se recomponen en perjuicio de los espacios subordinados.

Ya no son directamente los Estados los que funcionan como *metrópolis*. Ahora es toda una constelación transnacional de grandes empresas y de intereses difusos las que dominan la nueva concepción del espacio. Volando de un aeropuerto a otro, el ejecutivo no tiene por qué reconocer el espacio que pisa: la hamburguesa y el refresco que ha tomado lo sitúan en el mundo virtual de la globalización. Ante esa nueva configuración del espacio sólo caben nuevas formas de resistencia. Necesitamos, pues, recomponer espacios o zonas de informalidad que propongan visiones alternativas y antisistémicas que tengan como objetivo ir construyendo las bases sociales y culturales de una nueva hegemonía. Por ello, para conocer y practicar los derechos es preciso situarlos en esos espacios simbólicos en las que las relaciones⁸⁸ de poder colocan a los individuos en diferentes planos desde los que alcanzar la dignidad.

Como hemos dicho más arriba situándonos en una teoría crítica de la sociedad, el derecho no reconoce ni garantiza expectativas sociales de un modo neutral. Siempre y en todo momento hay que tener presente la realidad del

“poder”. Según quién tenga el poder, es decir, según quién sea el que pueda ir construyendo socialmente la realidad, así serán las instituciones y así actuarán los diferentes medios de legitimación. En este sentido, es de una gran utilidad pedagógica elegir una norma, un texto o una conferencia internacional y analizar *en qué espacio social está situada*, es decir, determinar cuál es la conformación de mayorías y minorías que trabajan para el reconocimiento de sus formas particulares de relación social y, asimismo, conocer las diferentes posiciones de poder que los sujetos ostentan en todo este proceso. En la enseñanza de los derechos humanos, no debemos conformarnos con saber cuáles han sido los *resultados* normativos de los procesos sociales, sino en saber delimitar y conocer esos mismos procesos en toda su dimensión y complejidad, ya que en tales procesos se construye una determinada configuración “espacial”: es decir, una determinada interconexión o desconexión entre los sistema de objetos (en este caso, los textos jurídicos y las instituciones que los impulsan) y el sistema de acciones (los agentes que han tenido el poder suficiente para imponer una determinada configuración de posiciones a la hora de acceder a los bienes para los que los textos han sido creados).

Como segundo elemento de esta importante tercera capa de nuestro diamante aparecen los **valores**. Es muy instructivo analizar qué valores son los que conforman el mundo y ver de qué modo esos valores se acercan o se alejan de una visión amplia y contextualizada de la dignidad humana. Los valores no deben ser vistos desde una perspectiva trascendente o metafísica. Constituyen el conjunto de preferencias sociales que pueden ser generalizadas más allá de la satisfacción inmediata de una necesidad⁸⁹. Otorgan un sentido a nuestra acción. Orientan nuestras elecciones y nuestro comportamiento tanto individual como colectivo. En su conjunto, conforman la idea de dignidad humana que defendemos o contra la que luchamos.

Desde nuestra visión, la dignidad humana se pondría de la conjunción de los valores de libertad, igualdad y vida. Ya hemos comentado nuestro compromiso con una idea de derechos humanos vista desde la perspectiva

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

de las clases oprimidas, de los excluidos y de las luchas por construir espacios donde esa visión de la dignidad encuentre marcos de transparencia y de responsabilidad social que tengan efectividad y aplicabilidad real. No basta con dar una definición abstracta de la dignidad y los valores que la conforman. Es preciso reconocer la experiencia particular de las culturas y formas de vida para apreciar el componente universalista de la idea de dignidad. Desde este punto del “diamante” podremos repetir que la mayor violación que existe contra los derechos humanos consiste en impedir a una cultura, a un grupo o a determinados individuos dentro de sus grupos y/o culturas, que puedan reivindicar su idea de dignidad, sea impidiéndoselo por norma o no creando las condiciones para su respeto y puesta en práctica.

Por tanto, cuando hablamos de “valores” lo estamos haciendo de “preferencias sociales que se generalizan en un entorno determinado de relaciones influyendo en el modo de acceso a los bienes necesarios para vivir dignamente”. Por estas razones, decíamos más arriba que las normas jurídicas no pueden hacer nada por sí solas. Tales normas (como productos culturales que son, al igual que una novela o una película, aunque con la gran diferencia de que “deben” tener en cuenta el interés general) están situadas en el marco de sistemas de valores, bien emancipadores, bien reaccionarios (dependiendo de la variable tan mencionada ya en estas páginas: el acceso igualitario o desigual a los bienes materiales e inmateriales). Las normas, sean nacionales o internacionales, no son más que instrumentos de dichos sistemas de valores. De ahí, la importancia, para las personas comprometidas con los derechos humanos, de cambiar un sistema de valores que, como ocurre con el neoliberalismo, justifica un acceso desigual a los recursos en función de las expectativas, no de las personas, sino de los mercados financieros.

Por ello, el tercer elemento de esta tercera capa del “diamante” nos sitúa ante la perspectiva del **desarrollo**. Por supuesto, puede haber un desarrollo sin derechos humanos: la historia de tantas y tantas dictaduras y sistemas paternalistas nos muestra que se pueden dar saltos hacia una modernización y hacia una sociedad consumista de

altos índices cuantitativos. Pero también podemos estar seguros que *no puede haber derechos humanos sin desarrollo*. Hablar de desarrollo es complicado, pues conlleva en sí mismo la idea de crecimiento continuo de la producción y de los productos interiores brutos. Sin entrar, por el momento, en esas profundidades teóricas, nos quedamos por el momento con una definición de desarrollo que sea compatible con nuestra concepción de los derechos: estaríamos ante las “condiciones económicas, sociales, culturales y políticas que permitan un despliegue integral, equitativo, planificado y cualitativo de las *actitudes* y *aptitudes* humanas a la hora de luchar por su dignidad”.

Los diferentes modelos de desarrollo⁹⁰ orientados al mercado han manipulado la opinión pública planteando que sólo existe una causa del subdesarrollo: la no inserción en los mercados internacionales. Y, en consecuencia, postulan una única solución: el libre comercio para los países empobrecidos y la protección a ultranza en los países ricos. Para evitar tales “soluciones”, exigimos teóricamente la interrelación entre los conceptos de desarrollo y de democracia como base para una necesaria politización de la reflexión sobre los modelos de desarrollo. Esto es muy importante, pues es realmente patético hablar de derechos humanos universales en un mundo en el que sólo un quinto de la población se encuentra relativamente aislado del problema de pobreza.

Sólo habrá desarrollo, y, por tanto, derechos humanos cuando se llegue a una distribución igualitaria (no sólo de recursos monetarios, sino) de técnicas y medios de aprendizaje que permitan crear condiciones adaptables a los entornos de los diferentes pueblos, hoy en día agobiados por la injusta obligación de pagar una deuda externa contraída por sus elites, con la anuencia de los bancos y agencias privadas de financiación occidental. A través de la deuda se continúa con los procesos de extracción del valor social a los países antaño colonizados. Con lo que de nuevo se está recapitalizando a los países ricos a costa del empobrecimiento de los menos favorecidos por el orden global.

Todo esto implica que la perspectiva o categoría de “desarrollo” que aparece en nuestro diamante hay que en-

La reinvencción de los DERECHOS HUMANOS

tenderla desde la posición subordinada de los actores sociales que ven afectadas sus vidas por las políticas económicas neoliberales. Sin la exigencia de estas “condiciones”, nos quedaríamos únicamente con la mera formulación abstracta, cabría decir, ideal de los derechos. Con todos los peligros y consecuencias que ya hemos advertido en estas páginas.

Por esa razón, el cuarto pilar de la tercera capa de nuestro “diamante” reside en la consideración y explicación de cuáles han sido las **prácticas sociales** de los movimientos, asociaciones, organizaciones no gubernamentales, partidos o coaliciones de partidos relacionadas, en primer lugar, con las políticas de reconocimiento de los derechos, y, en segundo lugar, con acciones comprometidas con la emancipación y la liberación humanas. En la actualidad estamos asistiendo a un renacer de movimientos de emancipación muy atentos a los desarrollos más injustos y desiguales de la nueva fase de la acumulación capitalista llamada globalización⁹¹. Estos movimientos comparten preocupaciones, tanto a nivel nacional como global, con las minorías y las voces “suprimidas”.

Estos grupos llevan décadas intentando hacer llegar sus reivindicaciones a los oídos adormecidos de la población de los países enriquecidos por el colonialismo en sus diferentes modos y versiones. En los países empobrecidos por el antiguo y el nuevo imperialismo están surgiendo proyectos alternativos a nivel social: sociedades barriales de fomento, cooperadores escolares, clubes de madres, asociaciones medioambientales...; y a nivel económico: economías populares cooperativizadas, empresas autogestionadas de trabajadores, talleres laborales, microempresarios, huertas comunitarias... Estas experiencias están siendo objeto de estudio por lo que significan de construcción de lo que se ha dado en llamar un “neocomunitarismo de base”⁹². Son movimientos que, como tales, corren riesgos, no sólo de institucionalización, sino también de esencialismos separatistas o de resistencias dogmáticas. Esto conduce a que hay que estar atentos a algo más que a la resolución de los problemas concretos para los cuales nacieron.

Es necesaria una revolución cultural que insufla de

nuevo en los movimientos sociales la llama de la imaginación utópica y de la producción de sentidos emancipadores. Hasta el análisis de su misma forma organizativa es muy importante, ya que en la actualidad ha dejado de ser un problema de mera organización jerárquica o burocrática. *Cómo nos organicemos* es en la actualidad un fin en sí mismo puesto que constituye gran parte de la base del mensaje que plantean los movimientos sociales. Una estructura interna abierta, flexible, no sometida a imperativos “partidistas”, en definitiva, democrática, tiene mucho que ver con el modo bajo el cual los nuevos movimientos afrontan la realidad. Ha llegado el momento de contradecir los versos de Yeats con los que encabezamos estas páginas. Para llevar a la práctica una idea compleja y crítica de los derechos humanos debemos cargarnos de convicciones y pasiones que nos empujen a actuar realmente en un sentido emancipador y liberador.

Ya hemos comentado que una metodología relacional no implica necesariamente entender el objeto bajo “todas” sus relaciones o conexiones. Más bien consiste en saber elegir qué relaciones o conexiones queremos dilucidar de un fenómeno, sin olvidarnos de su integración en la totalidad de lo real. Del mismo modo sabemos, que aceptar una posición relativista no supone afirmar la igualdad de todos los puntos de vista, sino la importancia del contexto y de las experiencias discrepantes.

Partiendo de estas dos advertencias metodológicas, nuestro diamante puede ser usado para la enseñanza y la práctica de los derechos de diferentes modos:

- 1) eligiendo relaciones concretas entre diferentes elementos (p.e., ideas, valores, prácticas sociales);
- 2) estudiando capas enteras (la posición, la disposición, la narración y la historicidad de un determinado derecho o práctica social);
- 3) entrecruzando diferentes capas del diamante (p.e., las relaciones entre determinadas políticas de desarrollo de los derechos y las relaciones sociales de producción que predominen en espacios o instituciones concretas).

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

La cuestión principal radica, pues, en tener una metodología que nos permita ver los derechos desde múltiples visiones, todas ellas contextualizadas y situadas.

De un modo muy general y pedagógico podemos elegir entre una visión vertical u horizontal del diamante. Si elegimos la visión vertical, es decir, los derechos vistos desde las ideas, la posición, los espacios, los valores, las narrativas y las instituciones, estaríamos ante una *semántica* de los derechos (cómo entendemos los derechos, sus sentidos, sus significados, sus potencialidades teóricas y políticas: lo que hemos denominado mas arriba el *Eje Conceptual*). Y si elegimos la visión horizontal: fuerzas productivas, disposiciones, desarrollo, prácticas sociales, temporalidad/historicidad y relaciones sociales de producción, estaríamos ante una *pragmática* de los derechos (cómo se transforman, bajo qué condiciones podemos plantear prácticas innovadoras, con qué obstáculos concretos nos encontramos a la hora de dinamizar los derechos: lo que llamábamos el *Eje Material*).

En este sentido general y global, el diamante supondrá una *sintaxis cultural* de los derechos que facilite tres tareas: a) proponer sentidos a la investigación y la praxis; b) ordenar el trabajo y la investigación; y c) conformar un ethos complejo y relacional.

Podríamos usar múltiples ejemplos que concretaran la figura del diamante como marco pedagógico en la enseñanza de los derechos. Elijamos uno para ver su virtualidad como esquema de conocimiento.

Tomemos en primer lugar el “Eje Material o Pragmático” y apliquémoslo a la idea de un “comercio con justicia”. Un anhelo social de muchos que se está convirtiendo en un valor generalizable, pero que aún no ha sido recogido normativamente, es decir, aún no ha fundado una “relación social” estable y garantizada por el Estado o los ordenamientos jurídicos.

Podríamos elegir un producto, por ejemplo, el café, del que dependen tantos miles y miles de campesinos del Sur. Analizar, primero, cuáles son las diferentes formas productivas tradicionalmente usadas para la producción del café y cuáles son las nuevas tecnologías que se les es-

tán imponiendo a los productores con el objetivo de una agricultura intensiva absolutamente ajena a sus tradiciones.

En segundo lugar, cuál es la “dis-posición” de los productores de café frente a tal estado de cosas. ¿Se tiene o no conciencia de la injusta posición que se ocupa con respecto a las grandes corporaciones transnacionales que se apoderan del producto y lo distribuyen a su manera? ¿Se puede hacer algo para cambiar esa situación?

A continuación determinar qué clase de “desarrollo” se está dando en los países de origen del producto. ¿Un desarrollo centrado en las necesidades y expectativas de los productores o de los distribuidores globales del café?

Seguir trabajando en aras de conocer cuáles son las “prácticas sociales” desde las que se lucha por transformar o adaptarse al orden económico establecido. ¿Se están dando movimientos de resistencia? ¿O meramente se están llevando a la práctica las directivas procedentes de organizaciones globales como la OMC?

Con lo que estamos llegando al punto de lo que en nuestro diamante denominamos “historicidad”, es decir, la posibilidad o imposibilidad de cambiar las condiciones materiales de existencia, en nuestro caso, de los productores de café del Sur.

Por último, será preciso investigar de qué modo están afectando los nuevos procesos productivos y las nuevas formas de distribuir el producto en las relaciones sociales alrededor de las cuales se despliegan las vidas de los productores.

Teniendo en cuenta estos seis factores, podríamos hacernos una idea de si los productores de café, sus familias, sus tradiciones, sus necesidades y sus expectativas son “dignas” o “indignas”, entendiendo por dignidad el conjunto de actitudes y aptitudes que nos van a permitir afrontar de un modo subversivo y alternativo las posiciones que ocupamos en los procesos que facilitan o dificultan el acceso a los bienes materiales e inmateriales. De ese modo, y resumiendo los seis puntos anteriores, podremos tener algún indicador que nos permita saber si hemos conseguido (o no) un mayor (o menor) grado de dignidad. Veamos el ejemplo de un modo más concreto:

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

- 1) vivimos y producimos en el marco neo-liberal en el que se desarrollan determinadas fuerzas productivas (en nuestro caso, las tecnologías intensivas de producción del café).
- 2) qué tipo de disposiciones (o formas de conciencia) mantienen los productores de las posiciones que ocupan en los procesos generales de producción y distribución de la riqueza producida por su trabajo.
- 3) qué modelo de desarrollo (o de subdesarrollo) se impone a los productores del producto analizado.
- 4) las prácticas sociales que se llevan a cabo (sean funcionales o antagonistas al sistema dominante).
- 5) la historicidad de los fenómenos (es decir, analizar las condiciones positivas o negativas a la hora de la transformación de lo existente).
- 6) las nuevas relaciones sociales que se dan alrededor de una forma productiva concreta como es el café.
- 7) podríamos finalizar añadiendo al análisis del proceso estudiado un elemento que forma parte del eje conceptual o semántico del diamante: los valores. La cuestión consistiría en ver si todo ese proceso favorece o dificulta una extensión de los “valores” que, en tales comunidades, se han generalizado como forma o medio de conseguir el acceso a los bienes que conforman la dignidad de la persona (teniendo siempre presente que esta última cuestión debe hacerse teniendo constantemente en mente los contextos sociales, políticos, económicos y culturales en los que la gente vive).

Veamos otro ejemplo de entrecruzamiento de los dos ejes y elijamos para su estudio algunos de los factores en ellos incluidos. Nos referimos en este momento a los llamados “presupuestos participativos”. En estos procesos hay un aspecto inmediato que resalta en el análisis: el de los resultados concretos del conjunto de asambleas y deliberaciones realizadas por los ciudadanos a la hora de “decidir” acerca de cuestiones que les afectan en sus vidas cotidianas (aplicación de la parte alícuota del presupuesto que les corresponda para construir las propuestas aprobadas en las asambleas de vecinos). Pero, también hay otro

aspecto mucho más genérico y más complejo de analizar: ¿se han creado capacidades en los vecinos y vecinas a la hora de deliberar, de decidir y de controlar el seguimiento institucional de sus propuestas? ¿o, al final, no asistimos más que a una práctica de “entretenimiento” y “diversión” ciudadana de los problemas reales con los que se enfrentan? Es decir, hablamos ahora no tanto de la aplicación concreta del dinero distribuido, sino de la propia distribución del poder político como forma de complementar y profundizar los aspectos meramente formales de los procesos democráticos.

Para enjuiciar tales procesos desde nuestro diamante, tendríamos que elegir los siguientes factores:

- 1) Las prácticas sociales, es decir, las formas de articulación y organización social que se dan en los diferentes contextos en los que se intentan aplicar políticas de presupuestos participativos. No es lo mismo, poner en marcha este tipo de presupuestos en los cerros de Caracas que en los barrios de Sevilla o Roma.
- 2) Estas prácticas sociales nos conducen a las “disposiciones” de los actores y actrices sociales que se implican en tales procesos y su toma de conciencia con respecto a la posición históricamente subordinada y pasiva que han sufrido en el marco de las democracias formales o representativas
- 3) La reconfiguración del espacio o territorio urbano o rural (sistemas de objetos y sistemas de acciones) que va a ser sometido a los procesos de decisión ciudadana
- 4) Tomar en consideración las narraciones, las historias, los sucesos compartidos por la comunidad en su esfuerzo por hacer que sus voces lleguen a las instituciones al margen de las convocatorias electorales
- 5) Cómo afecta todo este proceso al marco institucional instituido y, si se llega al caso, qué tipo de instituciones habría que transformar desde el poder instituyente hipotéticamente generado en el proceso.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

El reto consiste, pues, en saber elegir los elementos y los ejes que nos interesan más a la hora de trabajar analítica y prácticamente con los derechos humanos entendidos como procesos que abren (o cierran) espacios de lucha por la dignidad humana. Elijamos otros ejemplos, apliquemos el diamante y, colectivamente discernamos si existe o no el suficiente grado de dignidad, núcleo en el que convergen los diferentes elementos que componen el “eje conceptual” y el “eje material” de nuestro diamante.

6

DERECHOS HUMANOS, INTERCULTURALIDAD Y RACIONALIDAD DE RESISTENCIA

Hablar de derechos humanos en el mundo contemporáneo supone enfrentarse a retos completamente diferentes de los que tuvieron en mente los redactores de la Declaración Universal de 1948. En las décadas posteriores a “nuestra” Declaración, los economistas y políticos keynesianos fueron reformulando los ámbitos productivos e institucionales en aras de una “geopolítica de acumulación capitalista basada en la inclusión” que sentaba las bases del llamado Estado del Bienestar. En dichos años proliferaron los pactos entre el capital y el trabajo en los que el Estado servía de garante y árbitro de la distribución de la riqueza. Sin embargo, desde principios de los setenta hasta hoy en día, gran parte de ese edificio se ha venido abajo gracias a la extensión global de una “geopolítica de acumulación capitalista basada en la exclusión” y que recibe el nombre de neoliberalismo: desregulación de los mercados, de los flujos financieros y de la organización del trabajo, con la consiguiente erosión de las funciones sociales del Estado. Si en la fase de inclusión, los derechos se erigían en barreras contra los “desastres” –efectos no intencionales de la acción intencional– que producía el mercado; en la fase de exclusión, es el mercado quien dicta las normas que permiten, sobre todo a las grandes corporaciones transnacionales, superar las “externalidades” y los obstáculos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

que los derechos e instituciones democráticas oponen al despliegue global y total del mercado capitalista.

Vivimos, pues, en la época de la exclusión generalizada. Un mundo en el que las 4/5 partes de los habitantes que lo componen sobreviven en el umbral de la miseria; en el que, según el informe del Banco Mundial de 1998, la pobreza aumenta en 400 millones de personas al año, lo que significa que, actualmente, el 30% de la población mundial ¿vive? con menos de un dólar al día –afectando de una manera especial a las mujeres– y el 20% de la población con menos ingresos recibe menos del 2% de la riqueza y el 20% más rico, más del 80%. Un mundo en el que, debido a los planes de (des)ajuste estructural que están imponiendo la desaparición de las más mínimas garantías sociales, más de 1 millón de trabajadoras y trabajadores mueren por accidentes de trabajo, 840 millones de personas pasan hambre, mil millones no tienen acceso a agua potable y la misma cantidad son analfabetas (PNUD, 1996). Un mundo, en el que al año mueren de hambre y de enfermedades evitables una cifra que resulta de multiplicar por 6000 las muertes de las Torres Gemelas... Está claro, no cuentan las personas, cuenta únicamente la rentabilidad.

Estas son las cifras del “fin de la historia”, del final de la bipolarización y el triunfo del pensamiento y del poder único. Cifras que muestran la desesperación de miles de millones de personas, abocadas a la pobreza más lacerante y que contemplan entre asombradas y airadas la ostentación de los países enriquecidos a su costa. Cifras, pues, que están en la base de lo que se ha venido en llamar “el surgimiento de los tribalismos y los localismos”: en definitiva, de los fundamentalismos. El “Norte” recibe con sorpresa e indignación las demostraciones de rabia y cólera de un “Sur” encerrado cada vez más en la desesperanza.

¿Cómo responder?. Pues cerrando las fronteras, erigiendo fortalezas jurídicas y policiales que impidan la “invasión” de los desesperados, hambrientos... diferentes. El debate político y teórico sobre el multiculturalismo que se da en los países enriquecidos por el orden global, en vez de centrarse en las cifras de la miseria y en los efectos que está produciendo la “globalización” de la lucha de clases, se dedica a bramar contra los peligros culturales que

suponen los diferentes, sobre todo aquellos que se ven obligados a emigrar para mejorar, en la medida de lo posible, sus precarias condiciones de vida. Ya no hay lucha de clases, clama Huntington, sólo “choque de civilizaciones”; mientras sus “profecías” son recogidas y amplificadas por la trama mediática comprometida con el mantenimiento de un *status quo* genocida y, al parecer, inmutable.

Hace 110 años, el poeta de “nuestra América” José Martí decía en la primera Conferencia Monetaria Internacional Americana, “Quien dice unión económica dice unión política. El pueblo que compra manda, el pueblo que vende sirve; hay que equilibrar el comercio para asegurar la libertad”. Quién puede negar que estas palabras, dictadas con el objetivo de cortar el paso a los aterradores brazos del “Big Brother”, puedan aplicarse a la situación actual por la que transcurre la, por otro lado, ancestral problemática de las migraciones y la milenaria realidad de la convivencia y/o confrontación entre diferentes formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. El país de recepción manda; el inmigrante, el diferente/desigual sirve: estamos ante la ley de oferta y demanda aplicada, en este caso, a la tragedia personal de millones de personas que huyen del empobrecimiento de sus países a causa de la rapiña indiscriminada del capitalismo globalizado. Veamos los enfoques dominantes en esta materia: en primer lugar, la insistencia por parte de las autoridades de la UE de hacer frente a la “guerra a la inmigración ilegal” adoptando medidas puramente policiales tendentes a la construcción de una Europa fortaleza que quiere, de nuevo, proteger su bienestar a costa de sus antiguas colonias; en segundo lugar, la generalización de clichés y estereotipos vertidos sobre los inmigrantes, ideológica e interesadamente tildados de “ilegales”, como el de: “vienen a quitarnos los puestos de trabajo y después no quieren trabajar sino protestar”. Y, en tercer lugar, la falta de visión “global” del fenómeno migratorio –y de la realidad de la multiplicidad de formas de vida– al reducirlo a temas como los de las identidades culturales. Con ello, el fenómeno pierde dimensión política y hace que veamos la inmigración como un problema de meras necesidades de mano de obra en épocas determinadas y no como un fenómeno causado por las injusticias

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

de la globalización neoliberal salvaje que viene hundiendo, si cabe aún más, el abismo entre los países ricos y los países pobres. Estos enfoques son las notas que definen la tendencia de las actuales políticas europeas ante la realidad de la inmigración; notas que siguen el papel pautado que imponen las tenazas de un orden global cuya premisa ideológica explícita es la exclusión y el abandono a sí mismas de las cuatro quintas partes de la población mundial.

Muchos de los que perdieron algún familiar en su particular periplo por la Europa del Estado del Bienestar buscando un empleo y una seguridad económica que no hallaban en sus entornos concretos, saben de la tragedia personal que supone el abandono del país de origen para buscar salidas económicas a la pobreza. Y también conocemos todas las secuelas de aculturación y sometimiento a condiciones laborales y de vida cotidiana indignas que el propio emigrante se impone para no chocar con el “ciudadano” del país de acogida. La emigración es un problema de claras connotaciones culturales, pero sobre todo de desequilibrio en la distribución de la riqueza. Si una sola empresa transnacional tiene un producto interior bruto superior al de toda el área de países subsaharianos; si los pueblos del Sur tienen bloqueado su desarrollo por la existencia de una deuda injusta, cuyo pago está “asegurado” por las instituciones globales y multilaterales, ajenas al mínimo control democrático; y si sobre los países empobrecidos por la rapiña de las grandes corporaciones sobrevuelan con mayor intensidad los verdaderos problemas medioambientales, poblacionales y de salud, está claro que las migraciones y las diferencias culturales tienen mucho que ver más con la desigualdad entre clases sociales y los desequilibrios económicos entre países, que con cuestiones bizantinas acerca del reconocimiento de los otros: los países que compran mandan, decía Martí.

Si queremos reflexionar desde ese reconocimiento de las especificidades de los otros, debemos partir de la convicción expresada en los párrafos anteriores: los problemas culturales están estrechamente interconectados con los políticos y los económicos. La cultura no es una entidad ajena o separada de las estrategias de acción so-

cial; más bien, es una respuesta, una reacción a la forma cómo se van constituyendo y desplegando las relaciones sociales, económicas y políticas en un tiempo y un espacio determinados.

Por esa razón, las visiones tradicionales del multiculturalismo no añaden mucho a los problemas concretos con los que nos enfrentamos hoy en día. Por un lado, tenemos las propuestas multiculturalistas de raigambre conservadora que tienden a despreciar las diferencias y que propone que cada uno busque sus propias condiciones de vida, al margen de las situaciones de desigualdad tanto en el punto de partida como en el recorrido vital. Por otro, las más defendibles, aunque timoratas propuestas multiculturalistas liberales. Asimismo, insuficientes en tanto que se contentan con políticas de acción afirmativa o discriminación positiva que acerquen lo más posible los diferentes (no los desiguales, aun cuando en la mayoría de los casos una clase lleva a la otra) al patrón oro de lo que se considera lo normal. De diferentes maneras, una imponiendo y la otra sugiriendo, ambas posiciones comparten un punto de vista universalista abstracto que, como tal, no puede ser cuestionado, a pesar de los enormes fallos y las consecuencias desastrosas que para la mayoría de la humanidad están provocando. Asimismo, las posiciones multiculturalistas holistas o, por decirlo de otro modo, nativistas o localistas, tampoco añaden mucho a nuestro debate dada su radicalidad en la defensa de raíces identitarias o parámetros religiosos totalizados. Estas posiciones también terminan defendiendo, como veremos más adelante, algún tipo de universalismo abstracto: si en la “idea” lo que prima es la identidad –es decir, lo que nos separa–, pero en la “práctica” lo que impera es el contacto mutuo y la necesidad de la convivencia, ¿qué pueden aportarnos estas posiciones a la hora de abordar la realidad plural en la que vivimos, como no sea dificultando aún más la exigencia cultural de diálogo y práctica social intercultural?

Para reflexionar sobre estos problemas desde una teoría comprometida con los derechos humanos, debemos hacer una serie de precisiones.

La polémica sobre los derechos humanos en el mundo contemporáneo se ha centrado en dos visiones, dos ra-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

cionalidades y dos prácticas. En primer lugar, una visión *abstracta*, vacía de contenidos y referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en torno a la concepción occidental de derecho y el valor de la identidad. Y, en segundo lugar, una visión *localista* en la que predomina lo propio, lo nuestro con respecto a lo de los otros y centrada en torno a la idea particular de cultura y el valor de la diferencia. Cada una de estas visiones de los derechos propone un determinado tipo de racionalidad y una versión de cómo ponerlos en práctica.

Visión abstracta—Racionalidad Jurídico/Formal—Prácticas universalistas
Visión localista—Racionalidad Material/Cultural—Prácticas particularistas

Ambas visiones contienen razones de peso para ser defendidas. El derecho, visto desde su aparente neutralidad, pretende garantizar a “todos”, no a unos frente a otros, un marco de convivencia común. La cultura, vista desde su aparente cierre local, pretende garantizar la supervivencia de unos símbolos, de una forma de conocimiento y de valoración que orienten la acción del grupo hacia fines preferidos por sus miembros. El problema surge cuando cada una de estas visiones se defiende por su lado y tiende a considerar inferior o a desdeñar lo que la otra propone. El derecho por encima de lo cultural o viceversa. La identidad como algo previo a la diferencia o viceversa. Ni el derecho, garante de la identidad común, es neutral; ni la cultura, garante de la diferencia, es algo cerrado. Lo relevante es construir una *cultura de los derechos* que recoja en su seno la universalidad de las garantías y el respeto por lo diferente. Pero esto supone ya otra visión que asuma la complejidad del tema que abordamos. Esta visión *compleja* de los derechos humanos es la que hemos querido desplegar en estas páginas. Su esquema será el siguiente:

Visión compleja—Racionalidad de resistencia—Práctica intercultural

Con esta visión queremos superar la polémica entre el pretendido universalismo de los derechos y la aparente particularidad de las culturas. Ambas afirmaciones son el producto de visiones sesgadas y reduccionistas de la rea-

lidad. Ambas acaban ontologizando y dogmatizando sus puntos de vista al no relacionar sus propuestas con los contextos reales. Veamos un poco más detenidamente las diferencias entre estas tres visiones de los derechos.

Las visiones abstracta y localista de los derechos humanos suponen siempre situarse en un centro desde el que interpretar todo lo demás y a todos los demás. En este sentido da igual que se trate de una forma de vida concreta o de una ideología jurídica y social. Ambas funcionan como un patrón de medida y de exclusión. De estas visiones surge un mundo desintegrado pues toda centralización implica atomización. Siempre habrá algo que no esté sometido a la ley de la gravedad dominante y que debe quedar marginado del análisis y de la práctica. Es útil recordar aquí aquella imagen con la que Robert Nozick justificaba metodológicamente su Estado mínimo: hacer una foto de la realidad eligiendo el plano que queremos resaltar y, en el estudio, recortar por todos los lados hasta llegar a la imagen que nos conviene. Al final lo excluido es de un modo abrumador mucho más importante que lo incluido. Y, sin embargo, lo excluido va a ser regido y determinado por el centro que hemos impuesto al conocimiento y la acción.

Por esta razón, la visión compleja de los derechos apuesta por situarnos en la *periferia*. Centro sólo hay uno. Lo que no coincida con él es abandonado a la marginalidad. Periferias, sin embargo, hay muchas. En realidad todo es periferia, si aceptamos que no hay nada puro y que todo está relacionado⁹³. Una visión desde la periferia de los fenómenos nos indica que debemos dejar la percepción de “estar en un entorno”, como si fuéramos algo ajeno a lo que nos rodea y que hay que dominar o reducir al centro que hemos inventado. No estamos en el entorno. “Somos el entorno”. No podemos describirnos a nosotros mismos sin describir y entender lo que es y lo que hace el entorno del que formamos parte. Y, sin embargo, nos han educado para vernos y “vivirnos” como si fuéramos entes aislados de conciencia y de acción, puestos en un mundo que no es nuestro, que nos es extraño, que es diferente a lo que somos y hacemos, y, por ello mismo, podemos dominar y explotar. Ver el mundo desde un pretendido centro, supone entender la realidad material como algo inerte, pasivo;

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

algo a lo que hay que dar forma desde una inteligencia ajena a ella. Ver el mundo desde la periferia, implica entendernos como manojos de relaciones que nos atan, tanto interna como externamente, a todo lo demás y a todos los demás. La soledad del centro supone la dominación y la violencia. La pluralidad de las periferias, el diálogo y la convivencia. Sería como comparar la visión panorámica y fronteriza de *La mirada de Ulises* de Theo Angelopoulos, con el simplismo violento y jerarquizado de *Rambo*.

En segundo lugar, las visiones abstracta y localista se enfrentan a un problema común: el del contexto. Para aquella hay una falta absoluta de contexto, ya que se desarrolla en el vacío de un esencialismo peligroso en cuanto que no se considera como tal, sino que habla de hechos y datos de “la” realidad. Para la otra, hay un exceso de contexto, que al final se difumina en el vacío que provoca la exclusión de otras perspectivas: otro esencialismo que sólo acepta lo que incluye, lo que incorpora y lo que valora; mientras que excluye y desdeña lo que no coincide con él. Dialéctica abstracto/local que tan magníficamente se expresa en los personajes sombríos y atormentados de las novelas de Joseph Conrad.

Para la visión compleja el contexto no es un problema. Es precisamente su contenido: la incorporación de los diferentes contextos físicos y simbólicos en la experiencia del mundo. ¡Cuánto no aprenderíamos sobre derechos humanos escuchando las historias y narraciones acerca del espacio que habitamos expresadas por voces procedentes de diferentes contextos culturales!. De la visión cerrada de Conrad, llegaríamos a la participación “carnavalesca” y “rabailesiana” de la realidad propuesta por el gran Mihail Bajtin.

Por último, las visiones abstracta y localista del mundo y de los derechos nos conducen a la aceptación ciega de discursos especializados. Provenga de un *philosophe* o de un chamán, el conocimiento estará relegado a una casta que sabe qué es lo universal o que establece los límites de lo particular.

Por el contrario, la visión compleja asume la realidad y la presencia de múltiples voces, todas con el mismo derecho a expresarse, a denunciar, a exigir y a luchar. Sería

como pasar de una concepción representativa del mundo a una concepción democrática en la que primen la participación y la decisión colectivas.

Ahora bien, ¿qué tipo de racionalidad y de práctica social surgen de cada una de estas visiones sobre los derechos?

Afirma el maestro George Steiner que “quienes se sumergen a grandes profundidades cuentan que, llegados a cierto punto, el cerebro humano se ve poseído por la ilusión de que es de nuevo posible la respiración natural. Cuando esto ocurre, el buzo se quita la escafandra y se ahoga. Se emborracha con un hechizo fatal llamado *le vertige des grandes profondeurs*...De ahí los intentos sistemáticos y legislativos por (llegar a) una finalidad acordada”. El texto, entresacado del enigmático libro *Presencias reales*, viene a demostrar el horror que produce la multidimensionalidad de lo real y las infinitas posibilidades de interpretación que existen. Tanto la visión abstracta como la localista abominan del continuo flujo de interpretaciones y reinterpretaciones. Cada una por su lado intentan poner un *punto final* hermenéutico que determine la racionalidad en sus análisis y propuestas.

Por un lado, la visión abstracta sistematiza su “punto final” bajo las premisas de una racionalidad formal. Ocuparse únicamente de la coherencia interna de las reglas y su aplicación general a diferentes y plurales contextos es una treta conceptual e ideológica para no ahogarse, para no sentir el vértigo de la pluralidad e incertidumbre de la realidad, y, asimismo, una coartada bien estructurada para sus pretensiones universalistas. En última instancia, el formalismo es un tipo básico de determinismo. Dado que la “estructura” de nuestro lenguaje y, supuestamente, de nuestro pensamiento está sometida a reglas, se deduce que la realidad está “estructurada” del mismo modo. Si la realidad se resiste a la forma, peor para la realidad. A consecuencia de la concepción aislada del yo con respecto del mundo y del propio cuerpo, el formalismo reduce la acción cultural a intervención sobre palabras y símbolos, nunca sobre la realidad material o corporal. El mundo y el cuerpo se verán siempre como algo ajeno o, cuando menos, problemático. Palabras sobre palabras. Transformación de

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

palabras; a lo más, de símbolos. Nunca incidiendo sobre el trasfondo real del cual formamos parte inescindible. Desde esa visión abstracta y esa racionalidad formal, lo que único que parece significativo es lo que puede ser “anotado” simbólicamente o numéricamente. No se trata del problema que produce tratar los hechos sociales como cosas, sino cómo hacer que los hechos sociales lleguen a ser cosas. El formalismo supone un endurecimiento de la realidad que permita cuantificar y “representar” en un “molde prefijado” la riqueza y movilidad sociales. Hay sólo un paso desde la conciencia de la complejidad a la “statistical objetification”. Todo ello a pesar de que la realidad es mucho más amplia que la lógica o la estadística y que éstas deberían servir a aquella y no al revés⁹⁴.

Al reducir la racionalidad a la coherencia interna de reglas y principios, la visión abstracta de los derechos obviará algo muy importante para el entendimiento de la sociedad y de los derechos: las reglas y principios reconocidos jurídicamente estarán sometidos a las exigencias de coherencia y falta de lagunas internas. Pero, a su vez, esta racionalización de lo real en términos jurídicos no tendrá en consideración la “irracionalidad de las premisas” sobre las que se sostiene y a las cuales pretende conformar desde su lógica y su coherencia. Este es el límite de todo “garantismo jurídico”, de toda invocación formal o neutral del Estado de derecho, de toda política representativa. Si la realidad se rige por el mercado y en éste no existe más racionalidad que la de la mano invisible, esa racionalidad irracional no podrá ser regida por la racionalidad racional del derecho, a menos que éste cumpla la misión de “garantizar”, no las libertades y derechos de los ciudadanos, sino las libertades y derechos necesarios para el mercado, la libre competencia y la maximización de los beneficios; o sea, todos aquellos “a priori” del liberalismo económico y político. Estamos, pues, ante una racionalidad que *universaliza* un particularismo: el del modo de producción y de relaciones sociales capitalista, como si fuera el único modo de relación humana. La racionalidad formal culmina en un tipo de práctica *universalista*, que, podríamos calificar de *universalismo de partida, a priori*, un pre-juicio al cual debe adaptarse toda la realidad. Todos tenemos derechos por

el hecho de haber nacido. Pero con qué derechos se nace; cuál es su jerarquía interna y cuáles son las condiciones sociales de su aplicación e interpretación, son materias que no corresponden a la visión abstracta, o, lo que es lo mismo, descontextualizada de los derechos. Al salirse del contexto, el formalismo necesita crear una nueva realidad cuyos componentes pasan de ser meras abstracciones lingüísticas a convertirse en cosas. Aún más, se convierten en cosas equivalentes que se sostienen entre sí: p.e. supuesto de hecho y consecuencia jurídica. La cuestión no reside en preguntarse si estos elementos son o no equivalentes y se sostienen o no entre sí (esto significaría caer en la trampa del formalismo); sino más bien en preguntarse ¿quién decide tratar a esos elementos como equivalentes y con qué fines aparecen como objetos que se sostienen entre sí sin referencia a sus contextos sociales, económicos, políticos o culturales?

Esta visión abstracta induce a reducir los derechos a su componente jurídico como base de su universalismo a priori. La práctica social por los derechos deberá pues reducirse a la lucha jurídica. Por muy importante que esta lucha sea, dada la función de garantía que el derecho puede y debe cumplir, reducir la práctica de los mismos al ámbito de la norma nos llevaría a aceptar como principio esa contradicción básica de todo formalismo: racionalidad interna e irracionalidad en las premisas. ¿Qué ocurre con los que nos negamos a aceptar esas premisas irracionales, esa lógica del mercado que homogeneiza todo lo que por ella pasa?. El mercado necesita de un orden jurídico formalizado que garantice el buen funcionamiento de los derechos del propietario. Ese orden jurídico, con todo su trasfondo ético y político, es el que se universaliza a priori, desplazando del análisis cuestiones tales como el poder, la diversidad o las desigualdades. Es lo que constituye lo racional y lo razonable. En él coinciden lo real y lo racional. Síntesis final. Unidad de los opuestos. Lo universal.

¿Constituye una salida a ese universalismo abstracto reivindicar lo local, lo *particular*?. A causa del imperialismo de lo universal a priori han surgido voces que exigen una vuelta a lo local como reacción comprensible frente a los desmanes y abusos de tal colonialismo conceptual. Sin em-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

bargo, el localismo también se ahoga frente a la pluralidad de interpretaciones y, a su modo, también construye otro universalismo, un *universalismo de rectas paralelas* que sólo se encontrarán en el infinito del magma de las diferencias culturales. El “localismo” sistematiza su “punto final” bajo las premisas de una racionalidad material que se resiste al universalismo colonialista desde los presupuestos de “lo propio”. Se cierra sobre sí mismo. Resistiéndose a la tendencia universalista a priori a despreciar las “distinciones” culturales con el objetivo de imponer una sola forma de ver el mundo, el localismo refuerza la categoría de distinción, de diferencia radical, con lo que en última instancia, acaba defendiendo lo mismo que la visión abstracta del mundo: la separación entre nosotros y ellos, el desprecio a lo otro, la ignorancia con respecto a que lo único que nos hace idénticos es la relación con los otros; la contaminación de otredad. De aquel universalismo de punto de partida, llegamos al universalismo de rectas paralelas, de átomos que sólo se encuentran cuando chocan entre sí. Es una reacción natural enfrentarse a la eliminación de las diferencias que provoca el universalismo abstracto. Pero contraponer a éste la existencia de esencias diferenciales que pueden rastrearse únicamente por una arqueología histórica provoca nuevas distorsiones al dedicarse, en el mejor y más pacífico de los casos, a superponer, sin interrelacionar, formas culturales diferentes.

Estamos ante la postura “nativista”. O, lo que es lo mismo, ante, por ejemplo, los esencialismos de la “negritud”, de lo “latinoamericano”, de lo “femenino”, de lo “occidental”...como formas de absolutizar identidades. Adorar estas identidades esenciales es tan perverso como abominar de ellas: es dejar la historia de la humanidad al arbitrio de esencialidades ajenas a la experiencia y que pueden conducir al enfrentamiento de los seres humanos entre sí. Esta racionalidad “nativista” conduce a una práctica comúnmente denominada *multicultural* de los derechos como conclusión necesaria de su universalismo de rectas paralelas. El término “multicultural” o bien no dice nada, dada la inexistencia de culturas separadas, o bien conduce a superponer, al estilo de un museo, las diferentes culturas y formas de entender los derechos. El multiculturalismo

respeta las diferencias, absolutizando las identidades y difuminando las relaciones jerárquicas –dominados/dominantes– que se dan entre las mismas.

Tal y como ha defendido en múltiples ocasiones Peter McLaren⁹⁵ la visión abstracta, en lo que concierne a la polémica sobre las diferencias culturales, nos lleva a un multiculturalismo conservador: existen muchas culturas, pero sólo una puede considerarse el patrón oro de lo universal. Por su parte, la visión localista nos conducirá a un multiculturalismo liberal de tendencia progresista: todas las culturas son iguales, no hay más que establecer un sistema de cuotas o de “afirmative action” para que las “inferiores” o “patológicas” puedan acercarse a la hegemónica, pero, al estilo de lo políticamente correcto, respetando siempre la jerarquía dominante. Otorgar voz y presencia en función de las diferentes posiciones sociales es una forma de ocultar que la “diferencia”, en muchas ocasiones, no es más que una consecuencia de las desigualdades que se dan en el inicio o bien en el desarrollo del proceso de relaciones sociales.

Hay que dar un paso más. Como defendió Lukács los efectos más importantes de la implantación del capitalismo a nivel conceptual son los de la fragmentación y la cosificación de lo que entendemos separada y aisladamente del contexto. Estamos ante la forma más sutil de hegemonía. La misma posición post-moderna, con su insistencia en la falta de discursos globalizadores, no es más que otra forma, quizá indirecta, puede que inconsciente, de aceptar esa fragmentación y esa cosificación de las relaciones sociales.

Por eso, nuestra visión compleja de los derechos apuesta por una *racionalidad de resistencia*. Una racionalidad que no niega que puede llegarse a una síntesis universal de las diferentes opciones frente a los derechos. Y tampoco descarta la virtualidad de las luchas por el reconocimiento de las diferencias étnicas o de género. Lo que negamos es considerar lo universal como un punto de partida o un campo de desencuentros. A lo universal *hay que llegar –universalismo de llegada o de confluencia–* después (no antes de) un proceso conflictivo, discursivo, de diálogo o de confrontación en el que lleguen a romperse los prejuicios y las

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

líneas paralelas. Hablamos del entrecruzamiento, no de una mera superposición, de propuestas. El universalismo abstracto mantiene una concepción unívoca de la historia que se presenta como el patrón oro de lo ético y lo político. La lucha por lo local nos advierte de que ese final de la Historia nos conduce al renacimiento de las historias. Pero no basta con rechazar el universalismo, sino hay que denunciar también que cuando lo local se universaliza lo particular se invierte y se convierte en otra ideología de lo universal. Al invertir en universal y necesario lo que no es más que un producto de la contingencia y de la interacción cultural se presenta como verdad absoluta. Lo universal y lo particular están siempre en tensión. Dicha tensión es la que asegura la continuidad tanto de lo particular como de lo universal, evitando tanto el particularismo como el universalismo. Decir que lo universal no tiene contenidos previos, no significa que sea algo así como un conjunto vacío donde todo lo particular se mezcle sin razón. Hablamos mejor de un universalismo que no se imponga, de un modo u otro, a la existencia y a la convivencia, sino que se vaya descubriendo en el transcurrir de la convivencia interpersonal e intercultural. *Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe.* Sale a la luz. Nos encontramos a lo otro y a los otros con sus pretensiones de reconocimiento y de respeto. Y en ese proceso –denominado por nosotros como “multiculturalismo crítico o de resistencia”–, a la par que vamos rechazando los esencialismos universalistas y particularistas, vamos dando forma al único esencialismo válido para una visión compleja de lo real: el crear condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas, de un poder constituyente difuso que se componga, no de imposiciones o exclusiones, sino de *generalidades compartidas* a las que llegamos, no desde las que partimos.

No vale acusar, por ejemplo, a los países no occidentales de boicotear las Conferencias internacionales de derechos humanos de finales del siglo XX a causa de su apelación a sus culturas. En el proceso de todas esas reuniones se ha exigido, por parte de Occidente, la inclusión de cláusulas de respeto por el libre comercio y las instituciones dedicados a imponerlo en todo el mundo empobrecido, y se hace como si se tratara de un dogma cerrado que

se sitúa fuera del debate. En ese sentido, tampoco es válido partir de un rechazo a todas las ideas occidentales sobre derechos humanos como si fueran todas ellas producto del colonialismo y del imperialismo. Negar “absolutamente” la visión occidental de los derechos humanos conduce a las culturas y países que lo hacen a aceptar que es la cultura occidental la única que los postula y defiende, el patrón oro desde el que identificar la lucha por la dignidad humana. Esta pretensión de esencialismo étnico provoca el autodesprecio hacia la larga tradición no occidental de lucha por la dignidad. Tanto una como otra posición parten de universalizaciones y de exclusiones, no de procesos que nos permitan llegar al conjunto de generalidades que todos podríamos compartir⁹⁶

Nuestra racionalidad de resistencia conduce, pues, a un **universalismo de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas**⁹⁷ Un universalismo impuro que pretende la interrelación más que la superposición. Un universalismo que no acepta la visión microscópica que de nosotros mismos nos impone el universalismo de partida o de rectas paralelas. Un universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de cierre, sea cultural o epistémico, a favor de energías nómadas, migratorias, móviles, que permitan desplazarnos por los diferentes puntos de vista sin pretensión de negarles, ni de negarnos, la posibilidad de la lucha por la dignidad humana.

La última esperanza para el pensamiento –nos recordaba Adorno en su *Minima Moralia*– es la mirada que se desvía del camino trillado, el odio a la brutalidad, la búsqueda de conceptos nuevos todavía no acoplados al esquema general. Necesitamos de una racionalidad sin hogar, descentrada y exiliada de lo convencional y lo dominante. El problema no radica en la preocupación por la forma, sino en el formalismo. El problema no reside en la lucha por la identidad, sino en el esencialismo de lo étnico o de la diferencia. Ambas tendencias otorgan estabilidad ontológica y fija a algo que no es más que una, otra, construcción humana.

Por ello, proponemos un tipo de práctica, no universalista ni multicultural, sino **intercultural**. Toda práctica cultural es, en primer lugar, un sistema de *superposiciones*

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

entrelazadas, no meramente superpuestas. Este entrecruzamiento nos empuja hacia una práctica de los derechos insertándolos en sus contextos, vinculándolos a los espacios y las posibilidades de lucha por la hegemonía y en estrecha conexión con otras formas culturales, de vida, de acción, etc. En segundo lugar, nos induce hacia una práctica social *nómada* que no busque “puntos finales” al cúmulo extenso y plural de interpretaciones y narraciones humanas. Una práctica que nos discipline en la actitud de movilidad intelectual absolutamente necesaria en una época de institucionalización, regimentación y cooptación globales. Y, por último, caminaríamos hacia una práctica social *híbrida*. Nada es hoy “puramente” una sola cosa. Como afirma Edward W. Said, necesitamos una práctica híbrida y antisistémica que pueda construir “discontinuidades renovadas y casi lúdicas, cargadas de impurezas intelectuales y seculares: géneros mezclados, combinaciones inesperadas de tradición y novedad, experiencias políticas basadas en comunidades de esfuerzo e interpretación (en el sentido más amplio de la palabra), más que en clases y corporaciones de poder, posesión y apropiación”⁹⁸. Una práctica, pues, creadora y recreadora de mundos que esté atenta a las conexiones entre las cosas y las formas de vida que no nos priven de “los otros ecos que habitan el jardín”.

Ante todo esto, la reflexión sobre la interculturalidad nos conduce a una **resistencia activa** contra los derroteros que está tomando este tema en los debates contemporáneos. Como ejemplo, apliquemos la metodología expuesta al caso de las migraciones, ya que en él es donde se ponen en evidencia las consecuencias de los discursos multiculturalistas conservadores o liberales.

Debemos *resistirnos*, en primer lugar, al discurso que reduce el tema migratorio a la lucha contra los tráficantes ilegales, dado que la racanería de los gobiernos a la hora de “dar papeles” no concuerda con las necesidades de la mano de obra necesaria, a menos que lo que se pretenda sea mantener “a raya” a los que no tienen otro remedio que aceptar condiciones esclavizantes de trabajo, con lo que, indirectamente se están potenciando las redes de tráfico ilegal de personas.

En segundo lugar, *resistirnos* a considerar la proble-

mática que presentan las migraciones como un problema policial y de control de fronteras. Asistimos a la generalización de un nuevo orden global sustancialmente distinto del orden internacional de décadas pasadas. Cada vez nos regimos menos por tratados y convenciones internacionales y más por las manos “bien visibles” de los mercados, transnacionalmente interrelacionados, y que obedecen en última instancia a asegurar más la eficiencia del sistema que a ajustar los desequilibrios económicos, sociales y culturales que, intencionadamente o no, generan. Como viene afirmando la teoría social contemporánea, si queremos abordar con “realismo” los flujos migratorios –y, con ellos, los temas suscitados por el contacto entre culturas–, debemos encarar el fenómeno desde tres reconocimientos: 1) El mundo se caracteriza básicamente por desequilibrios profundos, tanto a nivel de libertades civiles como de derechos sociales, económicos y culturales; 2) Las fronteras, sobre todo, las fronteras-fortalezas, son mecanismos esenciales para mantener las desigualdades entre naciones; y 3) El control de las fronteras representa la línea crítica de división entre el mundo desarrollado, “el centro” y las periferias económicas crecientemente subordinadas.

Y, en último lugar, debemos resistirnos a percibir la “realidad” de la inmigración y del contacto entre culturas como la principal generadora de problemas sociales en la época en que vivimos. Es muy fácil, sobre todo después del 11 de Septiembre, justificar la superioridad del valor de la seguridad por encima del resto de valores que inspiran los derechos humanos. Y, más fácil aún, hallar en el inmigrante o en el diferente el “chivo expiatorio” en el que situar nuestras frustraciones y nuestra incapacidad política para resolver los problemas de la delincuencia organizada, así como el de los débiles sistemas de pensiones que nos auguran un futuro incierto y problemático. El populismo de extrema derecha se nutre de estas incapacidades de los Estados de Derecho. Contra esta tendencia, debemos reconocer, primero, el papel beneficioso que en todas las épocas históricas han supuesto las migraciones, las mezclas, los mestizajes. Y, segundo, hacer llegar a la opinión pública las ventajas laborales, fiscales y culturales que la inmigración nos está aportando a todos⁹⁹.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

Como nos decía Martí, la economía debe ser controlada por la política. Pero no por cualquier política, sino por una política comprometida no sólo con la libre circulación de los capitales, sino también con la libre circulación de las personas; una política ajena a cualquier violación de los derechos recogidos en los textos de derechos humanos; una política, en fin, que nos aporte mecanismos para poder resistirnos, inmigrantes y residentes, a un orden global injusto y desigual.¹⁰⁰

Los derechos humanos en el mundo contemporáneo necesitan de esta visión compleja, de esta racionalidad de resistencia y de estas prácticas interculturales, nómadas e híbridas para superar los escollos universalistas y particularistas que llevan impidiendo un análisis comprometido de los mismos desde hace ya décadas. Los derechos humanos no son únicamente declaraciones textuales. Tampoco son productos unívocos de una cultura determinada. Los derechos humanos son los medios discursivos, expresivos y normativos que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y mantenimiento de la vida, permitiéndonos abrir espacios de lucha y de reivindicación. Son procesos dinámicos que permiten la apertura y la consiguiente consolidación y garantía de espacios de lucha por la dignidad humana¹⁰¹.

El único universalismo válido consiste, pues, en el respeto y la creación de condiciones sociales, económicas y culturales que permitan y potencien la lucha por la dignidad: en otras palabras, en la generalización del valor de la libertad, entendida ésta como la “propiedad” de los que nunca han contado en la construcción de las hegemonías. Desde esta caracterización, es necesario abandonar toda abstracción –sea ésta universalista o localista– y asumir el deber que nos impone el valor de la libertad: la construcción de un orden social justo (artículo 28 de la Declaración de 1948) que permita y garantice a todas y a todos luchar por sus reivindicaciones. El mismo grado de violación de la dignidad se da en el caso de las mujeres condenadas a vivir enclaustradas y ajenas a los procesos sociales cotidianos, como en el caso de unos seres humanos empujados por las políticas colonialistas de destrucción de sus países de origen a buscar trabajo en el entorno hostil de un

Occidente-fortaleza. Reivindicar la interculturalidad no se detiene en el, por otro lado, necesario reconocimiento del otro. Es preciso, también, transferir poder, “empoderar” a los excluidos de los procesos de construcción de hegemonía. Y, asimismo, trabajar en la creación de mediaciones políticas, institucionales y jurídicas que garanticen dicho reconocimiento y dicha transferencia de poder.

No somos nada sin derechos. Los derechos no son nada sin nosotros. En este camino no hemos hecho más que comenzar.

7

LA ILUSIÓN DEL ACUERDO ABSOLUTO: LA RIQUEZA HUMANA COMO CRITERIO DE VALOR

“Que yo sepa, nadie está usando los elementos del aire que dan dirección y movimiento a nuestras vidas. Sólo los asesinos parecen extraer de la vida, en grado satisfactorio lo que le aportan. La época exige violencia, pero sólo estamos obteniendo explosiones abortivas. Las revoluciones quedan sesgadas en flor, o bien triunfan demasiado deprisa. La pasión se consume rápidamente. Los hombres recurren a las ideas comme d’habitude. No se propone nada que pueda durar más de veinticuatro horas. Estamos viviendo un millón de vidas en el espacio de una generación. Obtenemos más del estudio de la entomología, o de la vida en las profundidades marinas, o de la actividad celular...”

(Henry Miller, Trópico de Cáncer, 1986, 18-19)

“La imposibilidad de realizar la bondad sobre la tierra, no es sino la imposibilidad con que tropieza un pobre loco para realizarla. Todas las puertas quedan abiertas...”

(Luis Martín Santos, Tiempo de silencio, 1983, 76)

“Como se habían vuelto criminales, inventaron la justicia y redactaron códigos para encerrarla en ellos...”

(F. M. Dostoyevski, Sueño de un hombre ridículo, O. C., III, 1240)

En su juventud, Marx escribió: “toda la historia es la historia de la preparación y desarrollo del *ser humano* como objeto de la conciencia *material* y de la necesidad del *ser humano como ser humano*”. Los derechos humanos han constituido la formulación más general de esa necesidad. Han sido vistos como la exigencia normativa más abstracta y universal de la exigencia humana por encontrarse a sí misma en la lucha histórica por la dignidad. Sin embargo, esa generalidad y esa pretensión de registrar las características básicas de la humanidad han conducido en muchas ocasiones a idealizaciones y fundamentaciones trascendentes de los mismos. La más abstracta es la que afirma que los seres humanos tienen derechos por el mismo hecho de haber nacido; derechos que les pertenecen más allá de su propia inserción en contextos particulares. Derechos, pues, que están situados en el vacío de una naturaleza humana desvinculada de las situaciones, los espacios y la cultura donde desarrollamos nuestra lucha por una vida digna de ser vivida. Al presentarse como postulados generalizables a toda la humanidad, los derechos humanos han sido el campo de batalla donde los intereses de poder se han enfrentado unos a otros para lograr institucionalizar “universalmente” sus puntos de vista sobre los medios y los fines a conseguir. Por ello, toda clase social en ascenso formula sus pretensiones en nombre de la humanidad; toda ideología hegemónica pretende justificar los intereses que le subyacen bajo la forma de lo universal; y toda cultura dominante exige la aceptación general de “sus” presupuestos básicos.

Acudir al concepto de *lo que es común a lo humano* constituye una tendencia histórica de largo alcance por la que múltiples pueblos y distintas formaciones sociales han intentado formalizar sus pretensiones más genéricas. Es posible ir rastreándola en multitud de documentos, inscripciones y monumentos de índole religiosa, filosófica o mitológica. Este hecho nos va mostrando cómo “lo humano” se va construyendo como un proceso de liberación de cadenas biológicas o naturales que nos atan a los instintos. De ahí el “malestar” profundo de toda estructura cultural ya denunciado por Freud. Pero, paralelamente, también nos muestra que toda justificación ideológica con pretensiones de universalidad pretende relacionarnos con reali-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

dades trascendentes a nuestra finitud e insignificancia¹⁰².

Bajo esa apelación se han cometido los mayores horrores¹⁰³ y se han construido los ideales más hermosos¹⁰⁴. Se ha justificado la conquista, dominación y genocidio de pueblos enteros, y, al mismo tiempo, se ha luchado por la igualdad de todos los seres humanos o se han erigido monumentos a la tolerancia, tanto en Occidente como en el resto de culturas que conviven en este mundo. Por poner un ejemplo: ¿De qué se defendían los hombres y mujeres a punto de ser fusilados por los soldados franceses y pintados por Goya? Atacando ideales universalistas de la Ilustración francesa, los “rebeldes” se dejaban matar por ideales, asimismo, universalistas de la tradición antiilustrada española¹⁰⁵. Al mismo tiempo, los soldados del ejército de la libertad los asesinaban en nombre de los ideales más universales surgidos de la Revolución ilustrada. Siendo dos particularismos, se llegaba a la violencia en tanto que se presentaban como ideales universales que todos debían aceptar. Lo humano abstracto contra lo humano abstracto; triunfo y miseria de ideales enfrentados a realidades sociales o formaciones culturales asimismo preñadas de afanes universalistas. *El siglo de las luces* de Carpentier¹⁰⁶; *Los versos satánicos* de Rushdie¹⁰⁷; *Las cruzadas vistas por los árabes* de Maaluf¹⁰⁸; las “instantáneas” de Salgado¹⁰⁹; y tantas otras obras inmortales, nos recuerdan que las referencias a lo humano universal es un tema recurrente a lo largo de la historia y que ha justificado tanto el mayor horror como la más profunda de las bellezas. La referencia a lo humano universal es tan dúctil, ambigua y polivalente que la podemos hallar tanto en la selva lacandona como en los despachos del Banco Mundial.

Lo que interesa resaltar aquí es cómo los derechos humanos han servido para “ajustar” la realidad en función de intereses generales de poder de la clase social, la ideología y la cultura dominantes. Y cómo bajo esa pretensión de definir “lo humano” se ha ido consolidando la necesidad ideológica de abstraer los derechos de las realidades concretas. La “racionalidad” no era más que lo que se ajustaba a esa formulación abstracta, ideológica y pragmáticamente separada de los contextos. Al ser la visión occidental-liberal de los derechos la que se presenta *globalmente* como la

universal, cualquier desviación de la misma es vista como una violación sangrante de esa ética y esa justicia universales. Esta visión se presenta, pues, como la ideología global de los derechos humanos: no como una perspectiva *parcial* de los mismos que deba ser contrastada con otras formas culturales no hegemónicas. Al final el universalismo del Banco Mundial triunfa sobre el de los zapatistas.

Un particular: –la cultura occidental– vence y se autonombra lo universal, relegando las otras culturas al campo de la barbarie o de la inmadurez. O todas las culturas y formas de vida aprenden a hablar según el idioma universal de la concepción occidental de los derechos (el universalismo a priori), o tendrán dificultades para ver garantizadas sus propias opciones, sean de índole económica, política o cultural (el empobrecimiento y la marginación). La fuerza de las armas o de las cuotas de mercado impone un criterio que determina si una cultura cumple o no con los requisitos de adecuación al orden hegemónico. Todas estas constataciones nos llevan a las siguientes preguntas: ¿existe algún criterio que nos permita apelar a lo humano sin caer en esas abstracciones ideológicas? ¿Ese camino del ser humano al ser humano dependerá sólo de la fuerza y del poder hegemónicos, o los débiles, los excluidos o los olvidados por ese orden dominante tienen algo que proponer? afirmar que *toda* construcción universalista se compone de ficciones sin más objetividad que la que le otorga la hegemonía cultural ¿impide buscar un criterio que nos permita juzgar si tal o cual teoría o práctica social suponen un progreso o un retroceso axiológico?

En nuestra búsqueda partimos de la siguiente hipótesis: la existencia de un criterio de enjuiciamiento lo suficientemente amplio como para permitirnos afirmar o negar la generalidad de un derecho, de una teoría o de una práctica social; y lo suficientemente concreto que repudie cualquier trascendencia que se sitúe más allá de lo que somos y en dónde estamos.

Para esta tarea vamos a acudir al arte¹⁰. La obra artística es un ejemplo de que hacen falta dos libertades para construir un conocimiento adecuado de la realidad. La razón científica sólo reconoce una libertad: la del grupo de especialistas que manejan los instrumentos cognitivos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

y materiales necesarios para acercarse al resultado de la investigación. En el arte siempre hay que contar con dos libertades: la del autor y la del receptor, y ambos no pueden separarse del contexto general sobre el que se sitúa la obra

La razón científica se presenta como objetiva, racional y universal, siempre potencialmente aplicable a cualquier contexto y cualquier forma cultural, relegando al arte a lo subjetivo, lo emocional/pasional y lo particular, es decir, a lo no generalizable más allá del trasfondo cultural sobre el que se ha realizado. La imagen de lo científico es la flecha; mientras que la de lo artístico es la espiral, ascendente y descendente, vertical y horizontal, como la escalera de caracol que conducía al escritorio donde se inventó la forma ensayística por parte de Montaigne¹¹¹, o como los dibujos “imposibles” de Escher¹¹². La razón científica busca un punto final, la verdad, el resultado. El arte, como defendió Freud en su artículo “Análisis terminable e interminable” (1937)¹¹³, se somete a la continua y fluida interpretación siempre renovada; es comprensión de las relaciones, de los procesos.

¿Existe una sola verdad, o como afirma críticamente Joseph Raz¹¹⁴, un conjunto de “valores verdaderos” a los cuales sólo podremos llegar por un único camino? ¿Ayudaría esto en algo a *Lord Jim* de Conrad, como arquetipo de aquellos que huyen de sí mismos y de su responsabilidad? ¿Qué es la verdad, o cuáles son los valores verdaderos de aquellos campesinos dibujados por Scorza en *Redoble por Rancas*? ¿la de los teóricos modernizadores de la globalización que se van apoderando de todo lo que encuentran en su camino creando escasez y pobreza, o la narración de un “cerco” que los va ahogando y encerrando cada vez más en su incompreensión de lo que ocurre? ¿No es posible tender un puente entre el saber racional del filósofo occidental y el mundo espiritual del monje budista? Un libro como el *Quijote*, escrito en la interacción externa de tres culturas: la judía, la árabe y la cristiana, y en el centro de la lucha interna entre dos visiones del mundo: la aristocrática decadente y la burguesa ascendente, ¿no le es posible hablarnos desde y para diferentes perspectivas culturales al mismo nivel que una teoría científica exitosa?

Nuestra pretensión es huir de todo universalismo a priori. Hay que dudar de todo. Hay que cuestionarlo todo. Incluida la pretendidamente universal razón científica. De ahí, que el gran arte tenga como base dudar hasta de sí mismo. La ciencia *analiza*, rompe lo real para conocer las partes. El arte *realiza*, nos relaciona con nosotros mismos y con el mundo siempre en función de la presencia real del otro y de lo otro. La ciencia establece una “autoridad”, un meta-nivel que potencia la aparición de mediadores, de “representantes” de la verdad. El arte permite el múltiple comentario, la dúctil y plural interpretación, la variedad de lecturas y recepciones.

La verdad científica pretende afirmar cuatro principios: el de “independencia” con respecto a la existencia humana (sólo podemos actuar para “encontrarla”); el de “correspondencia” con la realidad; el de “bivalencia”, cada enunciado es verdadero o falso; y el de “singularidad”, ya que sólo hay una completa y verdadera descripción de la realidad.

Mientras que los del arte, si seguimos al maestro Steiner, son el de inmediatez, el de compromiso personal y el de responsabilidad. La ciencia avanza eliminando lo que considera errores. Por el contrario, el arte actúa como memoria de lo humano; el arte funciona como Cinoc, aquel personaje de la novela de George Perec *La vida instrucciones de uso*. El oficio de Cinoc consistió durante años en “matar palabras” fuera de uso, en cerrar las puertas que siempre nos ofrecen las palabras a la hora de penetrar en realidades que no conocemos. Sin embargo, Cinoc al final de la obra comprendió la locura de su oficio y dedicó su vida a recopilar los términos asesinados en un gran diccionario de palabras, que aun olvidadas, seguían hablándole como ser humano.

El camino que nosotros elegimos es la búsqueda de un criterio de valor que nos permita distinguir entre procesos. La dificultad de encontrar tal criterio, pero, asimismo, la única posibilidad que tenemos hoy en día para encontrar uno que pueda generalizarse a todas y a todos es el de la obra de arte. Partamos del análisis de cuatro grandes obras de arte que en su complejidad y ductilidad interpretativas niegan esos cuatro principios de toda ra-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

cionalidad científica y nos ponen ante las huellas de lo humano concreto. Estas cuatro grandes obras negarán “ab initio” la existencia de un criterio generalizable en las luchas por la dignidad, pero vistas a distancia permitirán una lectura a contrario que nos pondrá en marcha hacia la posibilidad del mismo. Desarrollemos paso a paso nuestra argumentación.

1- LA IMPOSIBILIDAD DEL ACUERDO

En la cultura moderna y contemporánea podemos encontrar múltiples ejemplos en los que se ha expuesto la falta de ese criterio de valor. Reduzcamos el número a cuatro pilares de nuestra concepción del mundo, tales como J. J. Rousseau, F. M. Dostoievski, R. Musil y A. Berg, con sus respectivas obras *La Nouvelle Heloise*, *Los Hermanos Karamazov*, *El Hombre sin atributos*, y la versión operística de *Wozzeck* de G. Buchner. Todas y cada una de estas obras comparten un elemento: la tragedia del hombre contemporáneo enfrentado a un mundo que se le opone fieramente y frente al que la impotencia, la inacción, el aislamiento, la locura y, quizá, la ironía, constituyen las únicas armas “reales” de las que se puede disponer.

Estos cuatro momentos artísticos, ejemplos claros de cómo la obra de arte no puede ser entendida fuera o aislada del proceso cultural, filosófico y científico de su momento, apuestan, cada una a su manera, por cuatro “imposibilidades”, hijas predilectas de la que podemos llamar la Gran Improbabilidad de la existencia de valores fijos y universales.

La Nueva Eloísa nos presenta la imposibilidad de la pequeña comunidad rural libre de conflictos¹¹⁵; el capítulo *El Gran Inquisidor*, de la obra culmen de Dostoievski¹¹⁶, nos pone ante la imposibilidad de la comunidad religiosa fiel a los principios humanitarios del cristianismo originario; *El Hombre sin atributos* nos muestra la imposibilidad de la comunidad burguesa¹¹⁷; y el *Wozzeck* de Alban Berg¹¹⁸, pone en evidencia la imposibilidad del individuo golpeado por los frentes irracionales del poder, la ciencia y los sentimientos. ¿Cómo encontrar una verdad, aunque sólo sea una, en este mundo de imposibilidades? “La auténtica verdad que

une a dos personas no se puede expresar. En cuanto nos ponemos a hablar las puertas se cierran; *la palabra sólo sirve en las comunidades irreales*, se habla en las horas en que no se vive...”¹¹⁹. Así Musil; y con él os otros autores mencionados y todo aquel insatisfecho ante la realidad que le viene dada.

“La palabra sólo sirve en las comunidades irreales”. Frase esta que resume las inquietudes proyectadas en las otras obras, y que encuentra un apoyo sólido en la “Quinta Ensoñación del Paseante Solitario”¹²⁰, y en el silencio pesado y terrible del Cristo dostoyevskiano. En las obras mencionadas hay un intento común por buscar la verdad fuera de la sociedad, y el resultado es trágico; suicidio de Julie, condena a la hoguera del mismo Cristo, la duda hiriente de Ulrich, y el asesinato y muerte de Wozzeck.

En *La Nueva Eloísa*, el canto al amor y el desprecio a los prejuicios y a los celos, conduce a sus protagonistas a postular la “soñada” unidad de belleza y bien, pero no en los libros, no en la razón, sino en el ámbito del corazón, es decir, en la *naturaleza* bien ordenada, carente de modelos a imitar. El amor aparece como contrapolo de la razón y el deber, la sabiduría del prejuicio, la persona de la sociedad, ya que «L’homme est un être trop noble pour devoir servir simplement d’instrument à d’autres (sic), et l’on ne doit point l’employer à ce qui leur convient sans consulter aussi ce que lui convient à lui même; car les hommes ne sont pas faits pour les places, mais les places son faites pour eux, et pour distribuer convenablement les choses il ne faut pas tant chercher dans leur partage l’emploi auquel chaque homme est le plus propre, que celui qui est le plus propre à chaque homme, *pour le rendre bon et heureux autant qu’il est possible*»¹²¹. La verdadera vida humana, para la cual el hombre ha nacido, y a la que no se da por perdida hasta el día de la muerte, es la vida de *bonheur* descrita por Rousseau en la «Comunidad de Clarens». Comunidad en la que el bienestar coincide con el mínimo vital; en la que la superación de la miseria se debe a la caridad y a la piedad; una comunidad de hombres y mujeres felices que huyen de la opresión de la colectividad y de lo impersonal o desordenado. Ese «mundo feliz» es un mundo donde «un petit nombre des gens doux et paisibles, unis par des be-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

soins mutuels et par une réciproque bienveillance y concourt par divers s soins une fin commune; chacun trouvant dans son état tout ce qu’il faut pour en être content et ne point desirer d’en être sortir, on s’y attache comme y devant rester toute la vie, et la seule ambition qu’on garde est celle d’en bien remplir les devoirs»¹²². La *Nueva Eloísa* constituye un elogio de lo inmediato y de lo no excesivo, que hallar  posteriormente un defensor sólido en Feuerbach. Inmediatez como base de una felicidad frágil que se rompe al menor conflicto entre necesidades individuales y que muestra al final la imposibilidad de una sociedad, por peque na que sea, regida por la «voluntad de todos».

En el *Gran Inquisidor*, Ivan Karamazov se dirige a su atónito hermano Alioscha, despleg ndole una tesis opuesta, en principio, a la de los personajes de la obra rousseauiana. En este terrible, y a la vez, clarividente capítulo, se afirma que para conseguir la felicidad, los seres humanos tienen que renunciar a la rebeldía –es decir, a la libertad– y entregarla a quien la administre «Nunca en absoluto» –le grita el Gran Inquisidor al Cristo encarcelado en la Sevilla del siglo XVI– hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad»¹²³. La libertad sólo es apropiada para los elegidos, para un peque no grupo de seguidores puros y fieles a las enseñanzas del maestro; pero en absoluto puede ser esto proyectable a la masa: «... esa gente est  más convencida que nunca de que es enteramente libre, y sin embargo, ellos mismos nos han traído su libertad y sumisamente la han puesto a nuestros pies». En vez de enarbolar la libertad, dales *pan* y tendrán a quien adorar; si no satisfaces sus necesidades básicas, buscarán a otro para uncirse su yugo. La tranquilidad de la conciencia arrastra a la humanidad, y ello no se consigue mediante la libertad, mediante el argumento de la libertad, sino eliminando la libre elección, el conocimiento «personal» del bien y del mal. Dales *pan*, argumenta el Inquisidor, pero también hay que darles *milagros*, porque «... el hombre busca no tanto a Dios como al milagro»; y, asimismo, hazlos depender de algún misterio en virtud del cual tengan que sentirse culpables a ciegas, aún a hurtadillas de su conciencia; y termina por imponerles la *autoridad* construy ndoles el imperio terrenal.

Sólo a través de estos elementos, unidos a la necesidad de Poder, es como se tranquilizarán las conciencias y se podrá reunirlos a todos en un común hormiguero... porque el ansia de la unión universal es el tercero y último de los tormentos del hombre. Siempre la Humanidad en su conjunto afanose por estructurarse de un modo universal (...) Con nosotros todos serán felices y dejarán de ser rebeldes; no se exterminarán unos a otros, como con tu libertad, en todas partes, ¡Oh! Nosotros los convenceremos de que sólo serán libres cuando deleguen en nosotros su libertad y se nos sometan... Sobradamente estimarán ellos lo que significa someterse para siempre. Y en tanto los hombres no lo comprendan, habrán de ser desdichados... Los más penosos secretos de conciencia... todo, todo nos lo traerán, y nosotros les absolveremos de todo, y ellos crearán en nuestra absolución con alegría, porque los libraré de la gran preocupación, las terribles torturas actuales de la decisión personal y libre. Y todos serán dichosos... los embaucaremos con el galardón celestial y eterno¹²⁴.

La imputación-satisfacción de necesidades básicas, la creencia en lo irracional y en la fe en la igualdad y unidad absoluta –ecuménica– de la humanidad, constituyen las tres tendencias que conforman el índice de felicidad del ser humano. Tendencias que no pueden ser llevadas a efecto a través de la libertad o de la libre elección personal. De esta libertad surge el caos y la guerra. La felicidad y la dicha no serán resultado sino de la renuncia a la libertad en favor de la adoración, de la creencia en el misterio y los milagros, y de la entrega a una autoridad absoluta que invada hasta los rincones más recónditos del alma humana. El Gran Inquisidor nos muestra la imposibilidad de la comunidad ecuménica basada en la reivindicación optimista de la libertad individual. Si *La Nueva Eloísa* conducía a la tragedia individual, el *Gran Inquisidor*, concluye con la tiranía y la opresión colectiva.

En sus *Tagebücher*, Robert Musil se preguntaba: ¿cómo situarse para enténderselas con un mundo que no tiene firme alguno? No lo sé, y de eso se trata¹²⁵. El problema quedaba planteado; la solución ni siquiera se entreveía; pero el “de eso se trata” parecía abrir un camino de salida a la consiguiente frustración. *El Hombre sin atributos* es como

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

esas iglesias góticas que perduran siglos y a las que los añadidos no les afectan sino que las enriquecen. La falta de atributos del hombre contemporáneo se hace tópico a partir de la obra del vienés. Los últimos días de *kakania*, son el paralelo escéptico y casi claudicante de aquellos «Últimos Días de la Humanidad» del gigante solitario Karl Kraus, inmortalizado por Elías Canetti en el tomo II de su autobiografía, sutilmente titulada *La Antorcha al oído*. Las aventuras y desventuras de Ulrich en medio de un mundo por «asaltar», son los ejemplos más estremecedores de la pérdida de sentido de una burguesía añorante de las maneras de una aristocracia decadente que, a su vez, miraba envidiosa la opulencia de banqueros e industriales, y de una burguesía y una aristocracia recelosas del polvorín de miseria y marginación desde el que se levantaban sus mansiones y palacios.

«El tiempo corría. Gente que no vivió en aquella época no querrá creerlo, pero también entonces corría el tiempo. No se sabía hacia donde. No se podría tampoco distinguir entre lo que cabalgaba hacia arriba y hacia abajo, entre lo que avanzaba y lo que retrocedía. Se puede hacer lo que se quiera -se dijo a sí mismo el hombre sin atributos-; nada tiene que ver el amasijo de fuerzas con lo específico de la acción»¹²⁶.

La ausencia de «firme» provocaba la situación de vacío y de mareo que sufría Ulrich al darse cuenta de la falta de criterios sólidos para poder vivir, o lo que es lo mismo, en términos del «hombre sin atributos», de actuar en la comunidad de su época; «... lo que mantiene la vida estriba en el hecho de que la humanidad haya logrado sustituir el aquello por lo que merece la pena vivir, con la otra frase; vivir para; en otras palabras reemplazando su estado ideal por el de su idealismo. Es un vivir ante algo; en vez de vivir se «aspira», y, desde entonces su esencia reside tanto en empujar con todas sus fuerzas hacia la ejecución, cuanto en estar eximido también de dar alcance a aquello. Vivir para algo, es el sustituto verdadero del vivir «en»...»¹²⁷.

Todo es una máscara, hasta los decorados de interiores muestran lo inespecífico de la época. Todo es un engaño, «la verdad no es, claro está, ningún cristal que se puede meter en el bolsillo, sino un líquido ilimitado en el que uno

cae»¹²⁸. Y cuando uno se siente rodeado por la humedad de ese líquido, el único sentimiento albergable es el de repulsa; el de una repulsa negativa, sin alguna posibilidad de agarradero, como no sean nuestros propios cabellos. «Bien mirado –dirá el hombre sin atributos–, quedan sólo los problemas lógicos de interpretación»¹²⁹. La política, la industria, los salones, la policía secreta, el amor fraternal y nada platónico, los sentimientos, el placer estético, las costumbres amaneradas, la falsedad..., estos y otros momentos de la gran obra de Musil, no son sino compartimentos estancos en los que el ser humano deambula sin posibilidad alguna de comunicación con un mundo sin base firme, pues todos los valores en que descansaba la comunidad ancestral austro-húngara han perdido su vigencia y van siendo sustituidos, ficticiamente, por ideales cabelleresco-burgueses periclitados y ridículos. Las figuras que se pasean y argumentan en la obra de Musil no tienen más proyección que la que le ofrecen los espejos relucientes del «Biedemayer» decadente de los grandes salones. No existen bases, no hay pilares ni criterios sólidos donde apoyarse; lo único que queda es aprender del barón de Münchhausen y curarse del mareo a base de cerrar los ojos; «así uno llega por multitud de caminos contiguos a la afirmación de que los hombres no son buenos, hermosos y auténticos, sino *que prefieren serlo*; y uno barrunta cómo, tras el convincente pretexto de que el ideal es inalcanzable por naturaleza, encubren la grave cuestión de por qué esto es así»¹³⁰.

Es posible notar cómo en Musil aún cabe añorar la falta de por qué; del mismo modo, en Rousseau vemos como cayendo la tragedia sobre los protagonistas, los valores siguen incólumes esperando la llegada del Mesías: «la voluntad general»; en Dostoyevski, Cristo logra escapar a las garras del dogmatismo, con lo que parece que la libertad aún puede realizarse. Sin embargo, *Wozzeck*, el desdichado *Wozzeck*, torturado por la ciencia y vapuleado por el poder en un cuartel donde se reflejan la miseria y la locura del mundo, no le queda más que la alucinación y la visión de la sangre, cuando le arrebatan lo único que le hacía sentirse hombre: ¿el honor? El resultado de la ópera es de un *nihilismo aplastante*, como lo muestra la escena V

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

del acto III, en la que un grupo de niños juega inocentemente al margen de la tragedia y entre los que se halla el hijo de Marie y Wozzeck, del que cabe decir es la imagen más destacada de la indiferencia ante la miseria y abandono del mundo absurdo que le espera amenazante. La falta de todo orden, de todo criterio sólido, necesitaba una *forma* precisa para ser expresada. Ni las cartas de Rousseau, ni el monólogo kamarazoviano, ni la incertidumbre narrativa de Musil pudieron mostrar en toda su crudeza la pérdida total de sentido del mundo circundante. Berg logra ponernos delante de descalabro de la manera más sutil que cabría esperar; siendo cada escena un movimiento autónomo y cada acto una forma cíclica igualmente independiente –representación magistral del individuo encerrado en su particularidad y enfrentado a juegos lingüísticos cerrados en sí mismos–, el oyente no sufre esta superposición de elementos aislados, sino más bien, sufre la tragedia en su conjunto; tragedia que no es otra que la del hombre moderno, la del «pobre hombre explotado y atormentado por todo el mundo»¹³¹.

En estas obras artísticas –como en muchas otras: en *Rayuela* de Cortázar o *Bajo el volcán* de Lowry– se nos expresa la gratuidad de una existencia sin proyecto alternativo. Son obras que reflejan un mundo sin esperanza, dada la distancia que se da entre lo que el ser humano exige y necesita y un orden social, económico y cultural que no deja otra vía de salida que la competitividad o el aislamiento. Son obras que a pesar de su distancia espacio/temporal pueden entenderse unidas ya que comparten un mismo contexto ideológico. Son hitos de un *mythos*, de una misma matriz cultural, que nos explica las razones de su crítica radical al orden existente. En este sentido Rousseau se halla más cerca de Musil, o Dostoyevski de Berg, que de algunos de sus contemporáneos. Lo importante en este momento es afirmar que con la obra artística nos abrimos más al otro y a lo otro que con la formulación científica; ésta estará más atenta al éxito frente al competidor, enmascarando objetividades bajo la nebulosa de lo empírico, que a la apertura a la pluralidad y ductilidad de sentidos. A través de la obra de arte podemos captar el choque entre universalismos, sin enfrascarnos en disputas académicas-

tas. Aceptamos más la *presencia real* del otro y de lo otro, aún cuando el sentido explícito del texto sea el nihilismo. Esto nos abre la puerta a aquello que Levinas llamó la “infinitud”, es decir a la inacabable potencialidad de relaciones entre los seres humanos. Y esto ocurre con las obras que hemos elegido: la negación de un sentido absoluto, nos abre la puerta a la presencia de una multiplicitad de interpretaciones y lecturas.

En el terreno de la filosofía, este silencio y esta desesperación que aparecen como negación de un criterio absoluto de valor se interpretan de un modo trágico e irresoluble. Es el caso de L. Feuerbach, S. Kierkegaard y L. Wittgenstein. Estos pensadores intuyeron genialmente el fracaso axiológico de la sociedad burguesa, e instalaron sus argumentos en uno u otro momento de la crisis. Sin embargo, no es arriesgado afirmar que el pensamiento de estas tres personalidades de la cultura contemporánea es un pensamiento fetichista, desde el momento en que elimina la riqueza de relaciones que contiene todo fenómeno susceptible de ser analizado. Para Feuerbach, el único modo de resolver la crisis es a través de la relación Yo-Tú ; Kierkegaard, coloca el «existir», el estar fuera con los otros, en el estadio estético, siendo los otros dos estadios restantes –el ético y el religioso– un viaje sin retorno hacia lo singular o, a lo más, hacia pequeñas islas desesperadas dentro del océano de la sociedad burguesa; Wittgenstein, a pesar del valor de sus afirmaciones para la filosofía y la ciencia social actual, estableció un dualismo absoluto entre la forma lógica y el contenido del mundo, obviando con ello toda comprensión histórica de los juegos lingüísticos, al permanecer en la constatación de su existencia múltiple, dispersa e incommunicable.

Todos los análisis, por lo demás profundos y esclarecedores, de la filosofía contemporánea acerca de la multidimensionalidad del poder de manipulación -Foucault-, de la entronización del consumo como «fetiche» de la sociedad moderna -Baudrillard-, y de la irreductible tendencia del sistema cultural y político a ocultar la diferencia ontológica, la polarización ineludible de lo real -Deleuze, Derrida-, constituyen un espejo límpido de la realidad que

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

nos rodea, pero, como todo espejo, sólo muestra una cara del objeto que refleja. Estas tendencias de pensamiento pueden considerarse deudoras de una sola de las facetas de la esfinge nietzscheana: la crítica a la civilización y al orden moral capitalista; pero, asimismo, obvian que el propósito básico del autor de *Humano, demasiado humano*, consistía precisamente en la transvaloración, en la tendencia a conseguir formular una nueva jerarquía de valores basada en la vida y el poder de trascendencia del orden moral instituido. Si queremos atrapar el espíritu de la crítica radical nietzscheana no podemos quedarnos en la mera constatación de la microfísica del poder; es preciso, pues, sobreponerse al minimalismo descriptivo y asumir un *compromiso teórico* para comprender las relaciones entre los fenómenos y postular alternativas, si no de sociedades futuras e hipotéticas, si cuando menos, de formas de acción.

Paul Ricoeur afirmaba que toda utopía no es más que la apertura de lo posible, y de ahí la necesidad de la misma para impulsar a la acción. Las antiutopías, a veces sueños irrealizables, que hemos comentado, conducen a la inacción, a la desesperanza, a la visión mística de los últimos días de una humanidad perdida en un bosque de imposibilidades y silencio. Parece que tras la lectura de estos filósofos y literatos, el telón bajará definitivamente, y el lector -público marchará ensimismado a recluirse frente a su particular *telescreen*. Sin embargo, y como decíamos más arriba, el arte duda hasta de sí mismo y nos permite múltiples interpretaciones dado su oposición a los principios de independencia, correspondencia, bivalencia y singularidad que predominan en el argumento cientifista. De este modo, estas obras pueden ser interpretadas a contrario para poder ofrecer alternativas a su negativismo. Detrás de *La Nueva Eloísa*, aparecen el amor y la amistad como base de la "comunidad"; detrás del *Gran Inquisidor*, la aspiración de "libertad"; detrás del *Hombre sin atributos*, la "acción". Y, tras *Wozzeck*, tras el grito desgarrador del individuo perdido en la maraña de desatinos y crueldades, no sólo queda el silencio, o, tal vez, la desesperación sino el compromiso con algún proyecto colectivo, de cambio, de "rebelión".

Galileo renace de nuevo y pronuncia sin cansancio

su *eppur si muove*. Ante la fetichización de lo real puede reaccionarse con la resignación descriptiva, contenta con ofrecer una de las caras de lo real: la dificultad de las relaciones; o, por el contrario, con una actitud combativa, hija predilecta del énfasis y la pasión nietzscheanas, desde la que desvelar y clarificar las relaciones dadas entre los fenómenos a través de la existencia fáctica de luchas que muestran la exigencia de la dignidad y desde la praxis humana, individual o grupal, insatisfecha, por naturaleza, ante lo que le viene dado de antemano. Las heridas de la posibilidad siempre permanecen, y deben permanecer, abiertas.

2. INTERLUDIO

«En el meridiano del tiempo no hay injusticia: sólo hay la poesía del movimiento que crea la ilusión de la verdad y del drama... lo monstruoso no es que los hombres hayan creado rosas de ese estercolero, sino que, por la razón que sea, *deseen* rosas... Por una razón u otra, el hombre busca el milagro y para lograrlo es capaz de abrirse paso entre la sangre. Es capaz de corromperse con ideas, de reducirse a una sombra, si por un sólo segundo de su vida puede cerrar los ojos ante la horrible fealdad de la realidad. Todo se soporta –ignominia, humillación, pobreza, crimen, guerra, *ennui*– gracias al convencimiento de que de la noche a la mañana algo ocurrirá, un milagro, que vuelva la vida tolerable»¹³². Lo curioso de la evolución de la humanidad, tal y como se desprende de los productos culturales que la adornan y enriquecen, es que a pesar de todo, a pesar de todos los desatinos y crueldades que se cometen, *seguimos deseando rosas*, las rosas que nos hacen creer que existe la posibilidad del milagro. De un modo o de otro avanzamos en busca del nombre de la rosa; y para ello corrompemos el horror de la realidad a base de ideas y sombras. Construimos y creamos sin cesar esperando el milagro que vuelva la vida tolerable.

Si para ello hay que soñar, hagámoslo. Parafraseando a Pessoa podemos decir que estamos cansados de haber soñado, pero no cansados de soñar¹³³. Todos sabemos que «son los sueños... una cosa sumamente rara. En ellos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

percibimos con claridad pavorosa, con una artística elaboración, ciertos pormenores... los sueños no los sueña la razón sino el deseo; no la cabeza, sino el corazón, y, no obstante, ¡qué cosas tan complicadas sobrepasa a veces mi razón en el sueño!¹³⁴. El *hombre ridículo* dostoyevskiano decide suicidarse; cuando ya nada le queda en el alma, ni siquiera la piedad por los humillados y ofendidos, decide quitarse la vida; pero ese suicidio no se plantea por la falta de sentido de la vida, sino precisamente por todo lo contrario: vivimos en un mundo con exceso de sentido; nuestro lema es el «todo vale», todo tiene su justificación. Sin embargo, tal y como ocurre en el estado de naturaleza hobbesiano, en el que el derecho natural a todo se convierte en el derecho natural a nada, el exceso de sentido en el que vivimos, provoca la apariencia de una falta total de criterios que nos permitan vivir avanzando y ser felices. Pero sumerjámonos por un momento en el sueño de nuestro hombre ridículo en el mismo umbral de su suicidio.

Nuestro “hombre” se duerme justo antes de poner en práctica su definitiva decisión. En su sueño se ve arrastrado por un ser sobrenatural que lo saca de la tumba en la que ha sido enterrado tras el pistoletazo que ha acabado con su vida. El ser lo abandona en una estrella perdida en una galaxia lejana, que resulta ser una copia exacta de la Tierra. En esta copia los hombres y mujeres son “felices”, no conocen el dolor, la envidia, hablan la misma lengua que todos sus semejantes, incluso pueden comunicarse con los animales y los árboles. El hombre de nuestra historia llega a amarlos, pero siempre echando de menos la naturaleza violenta y dolorosa del planeta abandonado por propia voluntad. Poco a poco les va introduciendo el sabor agrio del conflicto, el aroma fresco de la voluptuosidad, la hermosura de la mentira. Al final esos seres felices, acaban por odiarse mutuamente, por crear grupos enemistados unos con otros, en definitiva, los va convirtiendo en seres humanos. Nuestro hombre siente pánico cuando ve reproducirse en aquellos seres, todo lo malo y repugnante de la naturaleza humana. Pero también es consciente de que ellos ya no pueden vivir sin mentir, sin la voluptuosidad, sin la propiedad. Los introduce en el conocimiento del mal, y ni siquiera su ofrecimiento de que lo crucifiquen

al haberlo inducido a tales “males” los hace renunciar a la belleza de ser seres humanos completos.

Dostoyevski en este relato, además de mostrar de un modo original la evolución de la humanidad, nos advierte de que todos los males que padecemos tienen un único origen: nuestro deseo de conocer. Para Dostoyevski hay algo contra lo que luchar: la idea de que “el conocimiento de la vida está por encima de la vida... el conocimiento de la felicidad, está por encima de la dicha”. Para vivir, para conseguir la felicidad que el hombre ridículo observa en aquella copia de la Tierra, hay que huir del conocimiento. El conocimiento es ciencia, y la ciencia tiende siempre a la disgregación, para supuestamente llegar a conocer mejor lo que nos rodea. La ciencia, para Dostoyevski, es el peor de los males en tanto que por su sola existencia surge la creencia de que todos los problemas pueden resolverse, entre ellos el de la búsqueda constante de la verdad. Cuando la ciencia cree haber hallado la verdad, aquí comienza el horror. Esa verdad divide la humanidad, por lo menos en dos bandos: los omniscientes y los no omniscientes. Como los primeros son los únicos que conocen la verdad, no tienen otra solución que dominar o eliminar a los que no están en ella...

La ciencia, el pretendido conocimiento absoluto de la verdad, separa a los que creen haber llegado a ella, de aquellos que no han probado sus mieles. De aquí procede, siguiendo el relato dostoyevskiano, la violencia, la crueldad y, podemos añadir, la exclusión. De estos sentimientos se derivan la envidia, la voluptuosidad y la voluntad de apropiación constante. Y de estos, pasamos al “goce” de la vergüenza, el gusto por el dolor, y la hermosura de la mentira. Aquellos seres felices se ciegan sobre todo por lo último, por el poder seductor de la mentira, y de ahí van surgiendo las grandes ideas que van ocultando la maldad que está en la base de su corrupción. Todas esas ideas no son más que el producto de la tendencia humana, después de la caída del Paraíso, a construir ficciones, engaños necesarios que nos permiten seguir existiendo. ¡Qué mayor ficción que las declaraciones de derechos humanos, dirigidas a un mundo habitado por seres humanos atomizados y particularizados! ¡Qué mayor mentira que la religión, que

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

nos hace creer en la vuelta al paraíso perdido! En lo que la religión falla es en ese repetir la posibilidad del paraíso: los hombres recuerdan su estado de felicidad, conocen el estado de suprema dicha, pero también comprenden su imposibilidad, y lo que es más cruel, no lo desean, no quieren recuperar lo perdido, pues el edificio de mentiras que han construido es tan hermoso que ya no pueden vivir sin él. *Preferimos la rosa con sus espinas a la pasividad y al desconocimiento.* Preferimos la violencia al aburrimiento. Preferimos la mentira a no conocer más que lo que nos entra por los sentidos. La humanidad ha elegido el camino más tortuoso hacia la felicidad: precisamente el camino que nunca conducirá a la felicidad total. Todo esto no quiere ser una posición nihilista. El sentido de traer aquí a colación el texto dostoyevsiano, obedece precisamente a lo contrario. La humanidad se sustenta en mentiras, pero en mentiras hermosas, en mentiras de las cuales no podemos prescindir. Constituyen nuestra esencia. Nuestras mentiras: la literatura, la música, la ciencia, la filosofía, la religión, hasta el lenguaje y el deseo, es decir, todas las formas de objetivación donde se van consolidando los productos de nuestra de *nuestra* falsedad y autoengaño, son el mundo que recibimos, que heredamos, que reproducimos y que rellenamos de nuevas mentiras, y sobre todo, de nuevas interpretaciones de mentiras antiguas. Este es el mundo que amamos y en el que nos sentimos a gusto. Toda vuelta al paraíso además de imposible es indeseable. En definitiva, preferimos amar, aunque ello comporte siempre sufrimiento, a no saber que amamos.

Si esto es así, si nos sentimos a gusto en el abismo de mentiras y ficciones en las que se sustenta la humanidad ¿hay que adaptarse a la falta de dirección denunciada por Miller en 1934? ¿Hay que llamar loco a todo aquel que lucha contra la imposibilidad de avanzar hacia el ser humano, tal y como postulaba Martín Santos en 1961? ¿Hay, por último, que odiar la humanidad por haber redactado las declaraciones de derechos, en el sentido que Dostoyevski dio a sus palabras en 1877?...

3. EL ACUERDO POSIBLE

El problema que subyace a todo lo anterior, es el tema básico de toda filosofía humanista, o sea, la resolución de la alienación, el ofrecer alternativas a la separación contemporánea, sin signos de cambio de marcha, establecida entre el individuo y la especie. Acudamos a otra gran obra de arte, de la cual somos deudores muchos de los que creemos que la única forma de entender nuestra cultura es contraponerla a los latidos de otros corazones y de otros modos de enfocar la vida. Nos referimos a *Gran Sertón: Veredas* del brasileño Guimarães Rosa. En esta “divina tragedia”. la lucha entre el ser humano y la presencia siniestra del mal, el desgarramiento del ser, el abismo entre el individuo y la especie humana y la violencia transfigurada por una naturaleza enfurecida que hunde voluntades en las quebradas y llanuras “infernales” del sertão –espacio universal de pérdida de sentidos–, alcanzan su máxima expresión. Estamos ante un relato de violencia, venganzas, crímenes y luchas situado en medio del horror y de la presencia “absoluta” del mal, personalizado en un diablo antropomorfizado y ubicuo. En ese real corazón de tinieblas late una historia de amor de las más emocionantes y reveladoras de la historia de la literatura universal. Y, al lado de la pasión, surge como fuente clara la exigencia humana por excelencia: la necesidad y la posibilidad de *caminar* hacia uno mismo y hacia los otros. “Cierro. Ya ve usted. Lo he contado todo...mi idea ha confirmado que el Diablo no existe... ¡El Diablo no hay!... Lo que existe es el hombre humano. Travesía”. Palabras finales de Riobaldo al que hemos acompañado en ese viaje iniciático de lo humano a lo humano en busca de un criterio que nos salve del silencio y de la desesperación

Guimarães Rosa nos pone delante la posibilidad de un criterio que nos haga pasar por encima de las “imposibilidades” y del “silencio”, y posibilitemos la formulación de la utopía y de la conformación de la praxis a ella dirigida. Una utopía no es un sueño; este último no tiene un aquí y un ahora que trascender, más bien, lo que hace es huir de todo aquí y de todo ahora, sin pasar más allá de lo que niega. La utopía nos abre el camino de lo posible, de la comunicación, de la acción, aunque por las mismas cir-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

cunstancias reales no tenga otra forma de expresión que la metáfora y, como ya sabemos, de la ficción.

Ya vimos cómo la apelación a los derechos de la humanidad es ambivalente. Por un lado, ha estado vinculada al vaivén de los intereses de los que tienen la hegemonía social y cultural. Pero, por otro, esa apelación a los derechos humanos surge también de la voz de los dominados, aunque en muchas ocasiones haya sido expresada con el recelo propio de culturas “apisonadas” por el afán –la “idea” diría Joseph Conrad– de colonialismo e imperialismo occidentales.

Nuestra búsqueda consiste en hallar un criterio que formule la exigencia humana expresada a contrario en las obras de arte aquí mencionadas. Un criterio que exprese la necesidad humana de caminar hacia lo propiamente humano: es decir, la vida, la acción y la lucha por la dignidad. Pensar los derechos únicamente desde una de sus caras, es dejarlos en manos del más fuerte. Sacar a relucir la otra cara, el otro rostro de los derechos, supone dar voz a los excluidos, a los oprimidos, a los dominados.

Como decía Feuerbach e inmortalizó Marx, “arte, religión, filosofía o ciencia, son sólo manifestaciones o plasmaciones de la auténtica esencia humana. Hombre, o más completamente hombre auténtico sólo lo es quien tiene sentido estético o artístico, religioso o ético y filosófico o científico, *hombre como tal sólo lo es quien no excluye de sí nada esencialmente humano*”¹³⁵. Partiendo de esa concepción íntegra del ser humano, el criterio que nos va a servir para una apelación no colonialista ni imperialista de lo humano universal es el de *riqueza humana*. Este criterio se despliega del siguiente modo: a) el *desarrollo* de las capacidades, y b) la *construcción* de condiciones que permitan la *real apropiación* y *despliegue* de dichas capacidades por parte de individuos, grupos, culturas y cualquier forma de vida que conviva en nuestro mundo.

Volvamos al cuadro en el que Goya representa la violencia que supusieron Los fusilamientos del 2 de mayo en el Madrid de 1808: ¿cuál de los dos particularismos elevados a universales potenciarán el desarrollo de las capacidades humanas y la construcción de condiciones para su

apropiación y despliegue? ¿Estaba justificado el heroísmo por una apelación a los derechos humanos, o procedía de un nacionalismo irredento? ¿Qué idea universal aplica Conrad en su *El corazón de las tinieblas*? ¿no era el universalismo de un modo de dominación salvaje y destructor de todo lo que se le oponía en su marcha furiosa hacia la obtención de la máxima cantidad de beneficio? La mirada feminista del mundo que Virginia Wolf expone en *Una habitación propia*, o que Ibsen coloca en los labios de Nora (personaje principal de *Casa de muñecas*) ¿no nos interpelean desde otra opción, desde voces diferentes en aras de la consecución de ese criterio de riqueza humana? *Los condenados de la tierra* de F. Fanon, es un texto que habla más de derechos humanos que la miríada de reflexiones académicas sobre el papel de tal o cual decisión judicial a un nivel nacional o internacional.

Este criterio, además de servirnos de fiel de la balanza a la hora de sopesar en términos de derechos humanos las diferentes posiciones culturales, políticas y sociales, también nos sirve para rehuir cualquier tendencia al relativismo cultural radical: todos los puntos de vista son igualmente válidos. Partiendo de la base de que no se pueden valorar *globalmente* las culturas –al estilo de la cantinela liberal sobre la existencia de “valores verdaderos”– sino aspectos parciales de todas ellas, el criterio de *riqueza humana* nos va a permitir comparar y “enjuiciar” cuestiones de choque o conflicto: el tema de la mujer en la cultura occidental y en la ideología de los talibanes; el consumismo visto desde la cultura islámica o europea; la protección y el respeto a la naturaleza en occidente o en los pueblos indígenas de la amazonía... Utilizar el criterio de *riqueza humana* nos permite establecer las bases de discusión y diálogo entre culturas. La realidad de los derechos humanos en nuestro mundo plural y diversificado cultural e ideológicamente debe ser enjuiciada en función de ese criterio de valor. Asimismo, con este criterio podremos jerarquizar, no los derechos mismos ya que todos tienen la misma importancia, sino la prioridad de su satisfacción, y enfocar de un modo más justo el conjunto de políticas sociales, económicas o culturales relacionadas con ellos.

En vez de universalizar *una* concepción de los de-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

rechos, o mantener que *todas* las visiones y prácticas son igualmente válidas, utilizar el criterio de *riqueza humana* nos advierte que los derechos no son algo previo a la construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que propicien el desarrollo de las capacidades humanas y su apropiación y despliegue en los contextos donde se sitúen. La relación entre los derechos humanos y ese conjunto de condiciones es estrecha. Por ello, desde la *riqueza humana* se rechaza cualquier universalismo a priori que imponga criterios como si fueran el patrón oro de la idea de humanidad. El único universalismo que podemos defender desde esta posición es un universalismo a posteriori, un universalismo de llegada en el que todas las culturas puedan ofrecer sus opciones y discutir las en un plano, no de mera simetría, sino de igualdad. Desde esta opción la única definición que puede defenderse es la que ve a los derechos como *el sistema de objetos (valores, normas, instituciones) y de acciones (prácticas sociales, institucionales o no) que abran y consoliden espacios de lucha por la dignidad humana*. Desde esta definición podremos ver los derechos humanos como la formulación más general de esa necesidad por encontrarnos a nosotros mismos en esa lucha por adquirir conciencia de lo que somos y de dónde estamos. Los derechos deben ser vistos, y puestos en práctica, como el producto de luchas culturales, sociales, económicas y políticas por “ajustar” la realidad en función de los intereses más generales y difusos de una formación social, es decir, los esfuerzos por buscar lo que hace que la vida sea digna de ser vivida. Sin imposiciones. Sin dogmas. Los derechos humanos constituyen una realidad de tres caras: son la consecuencia y la posibilidad de actuar individual y colectivamente por ver reconocidas y puestas en práctica las diferentes y plurales visiones que tengamos de nuestras capacidades y necesidades (esfera *política* de los derechos), con el objetivo de “ajustar” (esfera *axiológica* de los derechos) el mundo a lo que en cada momento y en cada lugar se entienda por dignidad humana (esfera *teleológica* de los derechos). La mayor violación hacia los derechos humanos consistirá en prohibir o impedir, del modo que sea, que individuos, grupos o culturas puedan expresar y luchar por su dignidad. Con la aplicación y puesta en

práctica intercultural de este criterio el *Gran Inquisidor* no encontraría motivos para degradar la humanidad a masa informe y consumista, y tanto Ulrich como Wozzeck hallarían un sentido por el que dirigir sus vidas.

Estamos, pues, ante un criterio formal que hay que rellenar de contenido en el proceso de construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que nos permitan luchar contra los procesos que nos impiden acceder igualitariamente a los bienes materiales e inmateriales. Debemos armarnos, pues, con conceptos y formas de praxis que tiendan a conquistar la mayor cantidad posible de “espacios sociales” de democracia; espacios donde los grupos y los individuos encuentren posibilidades de formación y de toma de conciencia necesarias para combatir la totalidad de un sistema caracterizado por la reificación, el formalismo y la fragmentación. Espacios donde comencemos a distinguir y a clarificar las relaciones que se dan entre la libertad y la igualdad, entre las desigualdades y las múltiples y refinadas formas de explotación social que impiden el despliegue de las dos facetas que componen el criterio de “riqueza humana”.

Por supuesto, no basta con la democracia formalizada en los Parlamentos. Como decía hace casi un siglo Rosa Luxemburgo, no hay democracia cuando el esclavo asalariado se sienta al lado del capitalista, el proletario agrícola al lado del Junker para debatir sus problemas vitales de forma parlamentaria, pues ambos ejercerían sus aparentes derechos en un estado de igualdad engañosa. Quedarnos en las formas sin rellenarlas del contenido concreto que pondría en funcionamiento el criterio de riqueza humana, supone, pues incitar a los excluidos sistemáticamente de los procesos decisorios –a todos esos que según Jacques Rancière nunca han formado parte de las instituciones, a esos que son la “parte que nunca ha tenido la oportunidad de formar parte” de los ámbitos donde se regulan las relaciones sociales– a no contentarse con el (reconocimiento público de su condición y la cuota de participación electoral que le toque), sino a ir ocupando espacios institucionales y políticos con el objetivo de poder otorgarle a esas instituciones un contenido y una forma totalmente nuevas.

Rosa Luxemburgo nos indujo a no aceptar acrítica-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

mente la concepción formalista, cabe decir, burguesa¹³⁶, de la democracia como un valor universal basado en el consenso de la mayoría. La democracia se ha usado ideológicamente por parte de las clases dominantes para postular una exclusión sistemática de determinados intereses de la esfera pública, intereses que siendo esenciales para la vida: intereses productivos, distributivos, socializadores, han sido relegados al ámbito de las relaciones privadas, donde imperan las fuerzas del mercado, es decir, la coactividad impuesta por el que más tiene en detrimento del desfavorecido.

La democracia, como conjunción de participación en lo público y como proceso vital desde el que podemos otorgar contenidos a nuestro criterio formal de “riqueza humana”, no puede coincidir ni con las tesis de un sólo partido, ni con los reglamentos restrictivos de una determinada forma institucional. La democracia debe consistir en un proceso de construcción de un “espacio público de empoderamiento”, donde puedan darse una variedad de tipos de experiencias y donde prime la mutabilidad y las posibilidades de cambio y transformación. Parafraseando a Spinoza y a Nietzsche, la democracia debe concebirse como un espacio de potencia y de multiplicidad¹³⁷. Estas experiencias y experimentos podrán encarnarse en partidos, sindicatos o consejos; pero lo que debemos evitar siempre es que prime una forma rígida y unívocamente determinada en la cual la conciencia, es decir, la educación y la formación en las prácticas sociales, estén representadas de una vez por todas por quienes son irresponsables a la hora de aplicar los programas electorales a partir de los cuales son elegidos. La lucha por la dignidad es siempre movimiento, modificación, cambio, dinamismo, transformación constante de las formas organizativas e institucionales.

De todo esto podemos deducir tres tareas básicas para construir una práctica de derechos humanos basada en el criterio de valor de riqueza humana.

1ª tarea.- Construir el espacio público desde una concepción participativa de la democracia. Es decir, poder llevar las contradicciones entre las formas productivas y las relaciones de producción al ámbito de la ciudadanía,

espacio donde lo público y lo privado se confunden. Lo político nunca es un bien en sí mismo, sino un mecanismo fundamental en el que la ciudadanía puede poner en práctica sus virtudes cívicas y su conocimiento de la realidad. El liberalismo, con su afán por anteponer el derecho al bien en el marco de un ordenamiento globalmente neutro, nos ha robado la esfera de la política reduciéndola a su mínima expresión: la democracia representativa. Para este tipo de ideología, lo más valioso es la vida privada, dejando la participación en lo público en una mera gestión de la economía de mercado. La ciudadanía que surge de todo este entramado, es una ciudadanía inhibida, distorsionada y centrada únicamente en el espacio de lo estatal. Esto supone reflexionar seriamente sobre el pasado, el presente y el futuro de la democracia como proceso de construcción de ciudadanía. No caben ya *escatologías inversas* que anhelan la vuelta de paraísos perdidos, ni *escatologías perversas* que nos presentan respuestas a preguntas aún ni siquiera formuladas. Como escribió nuestro poeta José Hierro, *Cuando la vida se detiene, se escribe lo pasado o lo imposible*. Cabe, eso sí, una reflexión sobre cómo a lo largo de la historia han sido canceladas las potencialidades de la democracia y, cómo no, sobre los posibles caminos que nos pueden ayudar a construir un tipo de ciudadanía que conciba lo político como una actividad compartida cuyo fundamento no son los derechos (que son medios para algo, y no fines en sí mismos), sino una *actitud comprometida contra todas las formas de desigualdad e injusticia*. Pensamos que ese camino puede construirse manteniendo una triple estrategia antisistémica: 1) ocupar espacios de lo *a-legal*, tradicionalmente olvidados por el liberalismo político; 2) gestar transformaciones culturales críticas; y 3) potenciar el protagonismo popular de la ciudadanía¹³⁸.

2ª tarea.- Recuperar o apropiarnos del “centro de gravedad” de la acción política. Es preciso recordar en todo momento que el “alma” de *El Capital* residía, no tanto en el estudio científico de los procesos económicos, como en la denuncia de la pérdida del poder que los obreros sufrían en lo que se refiere a sus vidas concretas y a sus capacidades y facultades¹³⁹. Nos referimos a la potencia ciudadana, a la idea, que tanto pavor provocaba, y sigue haciéndolo,

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

en los autores liberales, de la democracia como “poder del pueblo”. En esta recuperación del centro de la acción social tendríamos que plantearnos pensar y discutir sobre tres potencialidades latentes de la humanidad:

A).- la potencia ontológica. Es decir, la historia como lugar, como espacio ontológico del ser en sociedad. O lo que es lo mismo, la lucha contra todas las posibles formas de olvido que han invisibilizado las experiencias de rebeldía y construcción de alternativas que se han dado a lo largo de la historia, los *asaltos al cielo*. Sin esta memoria, difícilmente podremos ilusionarnos a la hora de superar el “impasse” al que nos están conduciendo las tesis de los fines de la historia o los devaneos post-modernistas con el escepticismo y la inacción. No basta con decir que en el socialismo se tendrá acceso a ese conjunto de capacidades y facultades robadas. Marx fue un ejemplo de lucha por el “empoderamiento” de las masas. Esta “toma real del poder” es previa a la configuración de un orden social. El comunismo no es una meta lejana sometida a las dificultades dialécticas, sean éstas materialistas o puramente idealistas; el comunismo es el día a día tal y como E.P. Thompson nos recordó a lo largo de toda su obra¹⁴⁰.

B.- la potencia sociológica: nos referimos a la pluralidad, a la multiplicidad real de opciones vitales y formas de vida. Esta siempre ha sido una bandera falsa del liberalismo político. No hay mayor uniformidad ni homogeneización de las relaciones sociales que cuando se insertan en la ficción de la libertad de compra y venta. El mercado se traga todas las diferencias, disgrega las culturas materiales que se oponen o se resisten a él y quebranta todo tipo de acción organizativa que no pueda ser consumida. La subsunción del trabajo y de la vida cotidiana al capital es el objetivo del liberalismo tanto económico como político. Crear las bases de una real pluralidad de opciones es una tarea de la lucha anti-sistémica basada en el criterio/valor de riqueza humana. No basta con el “respeto” o “tolerancia” liberales en relación con el hecho de las diferencias o con las políticas de acción afirmativa, sino que tales luchas se sitúen en el centro de lo político con el objetivo de potenciar una crítica de la dominación y del etnocen-

trismo que subyacen bajo las premisas del liberalismo. La riqueza humana siempre ha sido el producto de una acción rebelde frente al enorme potencial de manipulación educativa y mediática del sistema de relaciones sociales capitalista¹⁴¹

Y C- la potencia ética: la potencia de experimentar, de inventar hipótesis y formas nuevas de relación social. No está de más recordar la reacción de Rosa Luxemburg frente a los sucesos de 1914 en los que el proletariado se entregó al nacionalismo bélico. Frente a una posición de resignación derrotista y a cualquier intento de fortalecer lo que ella denominaba “imposiciones exteriores” a la acción social, Rosa Luxemburgo se convenció, y puede que ésta fuera la causa de su tragedia personal, que había que forzar la actitud ética para volver a hacer brotar los gérmenes de humanización que subyacen en la conciencia, esté adormilada o no, de las masas. En ese sentido, escribe: “...es preciso autodomínio interior, madurez intelectual, seriedad moral, sentido de dignidad y de responsabilidad, todo un renacimiento interior del proletario. Con seres humanos prejuiciosos, livianos, egoístas, irreflexivos e indiferentes no se puede realizar el socialismo»¹⁴². Ese proceso ético y educativo, si no quiere caer en imposiciones ideológicas “desde arriba”, requiere una concepción amplia y no fragmentada de la acción. De este modo superamos todo tipo de falacia naturalista, pues sólo desde la concepción que conecta el conocimiento de lo real (lo que es) con las propuestas alternativas de otra forma de relación social (lo que debe ser) evitaremos que sólo sean las elites las que decidan sobre nuestro presente y nuestro futuro. Desde dichas posturas elitistas es muy fácil sustentar que los seres humanos no tienen formación para participar y decidir en política. Según esta tesis, cada tipo de acción será definida por sus propias características, y nadie podrá pasar de lo que es su realidad (el “es”) a una crítica de la misma (el “deber ser”). Llegamos con ello al “gorila amaestrado” en consumir y en vivir su vida privada al margen de lo político.

Frente a esto, hay que comenzar por imaginar, por

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

crear condiciones mentales que nos permitan superar los obstáculos “naturales” que el liberalismo impone a la acción social. Imaginar y plantear valientemente un tipo de humanismo que surja de la experiencia de la pluralidad de voces que hoy conforman nuestras historias, y abandonar todo tipo de humanismo abstracto, se base o no en la pretendida universalidad de los derechos humanos, que se imponga desde alguna esfera trascendental a la experiencia¹⁴³

La 3ª tarea, reside en la recuperación de la conciencia del límite, de la frontera, del horizonte. Sabernos limitados, es decir, determinados por una historia, por unas posibilidades, por unos obstáculos es el primer paso para poder pensar la posibilidad y la necesidad del cambio. Es lo que Nietzsche propone al situarse más allá del bien y del mal, rompiendo con las falsas polaridades lógicas y morales de la razón liberal. Recuperar el horizonte de una vida que no aspira como dice el autor de “Así hablaba Zaratustra” a la *general felicidad de los verdes pastizales sobre la tierra*, sino a una felicidad en la que la vida es *lo que tiene que superarse siempre a sí misma*. Una vida en la que la felicidad coincida con la espontaneidad, la invasión de los espacios negados y la creatividad de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas. En definitiva, hablamos de la necesidad de recuperar nuestra “voluntad de poder”. Como dijo Zaratustra, debemos amar la paz como medios para nuevas prácticas. Esta actitud es la única que impulsa a las mujeres y hombres a tener que rehacer una y otra vez su propio camino en la historia.

La riqueza humana, pues, sólo encuentra sus contenidos materiales en la profundización participativa y decisoria de la democracia, pues, ésta solamente se consolida con más democracia¹⁴⁴. Percibirnos como agentes pasivos es el principal obstáculo para la formulación de una alternativa democrática basada en el criterio de riqueza humana, ya que desde éste lo que pretendemos es aumentar la cantidad de individuos y grupos con poder real, es decir, ontológicamente empoderados como para poder ejercer por sí mismos la búsqueda de su dignidad¹⁴⁵.

Tal y como defendía *el hombre ridículo*, hasta las ideas

más hermosas son ficciones, aunque ficciones necesarias. Apostemos por esas ficciones que potencien la *riqueza humana* entendida como desarrollo de capacidades y apropiación de las condiciones que permitan su plena satisfacción. No todo derecho o teoría sobre los derechos nos pone ante la exigencia y la necesidad de que los seres humanos desarrollen y se apropien de lo que les corresponde en su camino hacia la dignidad de sus vidas. Luchemos por derechos y teorías que apelen a lo humano concreto que se despliega bajo el criterio de *riqueza humana*. Quizá enarbolando este criterio podamos generalizar aquel rótulo con el que los revolucionarios franceses señalaban sus fronteras: “aquí comienza el reino de la libertad”¹⁴⁶.

Por estas razones seguimos soñando.

Por estos motivos seguimos deseando rosas.

epílogo

*POR UN
MANIFIESTO INFLEXIVO:
CONSIDERACIONES
INTEMPESTIVAS POR UNA
CULTURA RADICAL*

“...porque lo nuestro es pensar de otro modo a lo impuesto, venimos a afirmar nuestras diferencias, a defender nuestras propuestas y a expresar nuestras indignaciones. Frente a las teorías “concebidas como lujos culturales por los neutrales” queremos tomar partido por una forma inflexiva, transgresora e intempestiva de irrumpir en lo real. Para ello, proponemos la “okupación” de los espacios políticos, sociales, económicos, personales y culturales negados por la globalización hegemónica. Para tal tarea, pretendemos poner en marcha lo que nos caracteriza como seres humanos: la capacidad de rebeldía, la posibilidad de la resistencia y la potencialidad de lo alternativo. Todo ello a través de los siguientes diez puntos.

- 1º) *Irrumpir intempestivamente en lo real*
- 2º) *Tratar las causas como “causas”*
- 3º) *Adoptar el punto de vista del hacer humano*
- 4º) *Hacer la historia creando un imaginario social instituyente*
- 5º) *Recuperar la fuerza de lo normativo: hacia una estética política*
- 6º) *Contra la cosificación del mundo: al mundo “se llega”*
- 7º) *No “estamos” en el entorno. “Somos” el entorno: claves inflexivo/ambientales*
- 8º) *Proponer “intempestivamente” seis pautas para una*

contra-modernización inflexiva: tres “denuncias” y tres leyes culturales inflexivas

9º) *Hacer coincidir la teoría con la vida asumiendo los riesgos que conlleva el compromiso con nuestra propia verdad: la lucha contra el patriarcalismo*

10º) *Liberar la vida, liberando el deseo*

1º) *Irrumpir intempestivamente en lo real*

Imaginar una cultura radical de *okupación* de espacios negados pasa por el descubrimiento de las fisuras, de las quiebras y ambigüedades del proyecto conservador hegemónico. Ello nos permite, primero, denunciar su naturaleza contradictoria y, segundo, irrumpir en lo real refundando una política de transformación y emancipación. En la actualidad asistimos a un proceso de subordinación de todo lo humano a la forma abstracta del capital que condiciona el “trabajo vivo” al “trabajo asalariado”. Vivimos y producimos, pues, bajo un proceso de subsunción “global” del hacer humano en el modelo de relaciones impuesto por la globalización neoliberal. Todo puede ser explotado. Las fronteras de la acumulación se extienden de tal modo que invaden el lenguaje, los afectos, los cerebros, la capacidad de cooperación, la actividad de cuidado, el uso y conocimiento de nuevas (y viejas) tecnologías e, incluso, el propio saber tradicional de pueblos históricamente marginados y explotados. La explotación de lo humano por el capital se confunde hoy con la actividad social. Pero, aunque la forma salarial siga dominando como forma arbitraria de dominación, la actividad social en su plenitud *excede* con mucho lo que se paga por su puesta en práctica.

Existe, pues, una quiebra entre la riqueza y la distribución de la renta. El capital sólo paga una parte de la actividad productiva social a través del salario, y deja fuera de toda distribución el resto de las capacidades genéricas puestas en circulación gracias a la explotación y generalización del trabajo vivo. No se pagan, por tanto, el conjunto de relaciones sociales y de capacidades que exige el trabajo inmaterial para poder ser llevado a cabo: conocimiento de nuevas tecnologías, sabiduría para el cuidado y el afecto, sagacidad a la hora de sacar el máximo provecho a los recursos sin destrozarse el entorno ambiental, etc. El orden

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

hegemónico no se apropia sólo de la plusvalía, sino de la totalidad de las interacciones sociales, es decir, de la totalidad de la cooperación social.

Una lógica preside este orden: apropiarse de los diferentes estratos del trabajo vivo, jerarquizarlos y privatizarlos evitando, en la medida de lo posible, una organización autónoma y rebelde que se enfrente al mismo. Estamos, pues, ante una realidad cerrada en la que debemos irrumpir intempestivamente, pues, por un lado, se exige y propicia el exceso de subjetividad del trabajo vivo; pero, por otro, se lo ahoga, con renovadas formas de control militar y policial.

Nosotros debemos, pues, irrumpir en tales tendencias, pues sólo quien produce, crea y plantea alternativas merece ser poseedor de la riqueza.

Creemos, por tanto, las condiciones para generalizar dinámicas de inflexión –es decir, de desviación, de fuga y éxodo– que erosionen los dispositivos de mando. Dinámicas que “okupen” los espacios negados, no dejándonos atrapar por alguna forma de control autoritaria y discriminadora de nuestra capacidad productiva viva, inmaterial, cognitiva y, por supuesto, material. Profundizar en esas “asimetrías” es un acto de radicalismo político de necesaria generalización para poder irrumpir intempestivamente en la realidad concreta y precisa en que vivimos.

2º) *Tratar las causas como “causas”* _

Los acontecimientos históricos no ocurren por motivos trascendentes, pre-determinados o inevitables. Es urgente, pues, detectar las causas básicas de los procesos e intervenir directamente sobre ellas. No hacerlo, supone que dichas “causas” seguirán produciendo inexorablemente sus efectos dejándonos impotentes frente a los procesos que desencadenan. Detectar e intervenir sobre la causa real de los fenómenos supone, pues, ir eliminando los imperativos “naturalizados” de un orden causal estructuralmente determinado y, por supuesto, silenciado.

Contra esto, debemos reconocer con urgencia dos cosas: primera, que todo fenómeno cultural, político, económico, social o jurídico sólo puede entenderse desde las *condiciones materiales* de su producción, de su forma de

existencia y de su propia difusión y circulación; y, segunda, que todo fenómeno es profundamente social, en la medida en que nos permite reafirmarnos materialmente en que somos nosotros, desde nuestras prácticas sociales e inflexivas, los que podemos transformar el mundo, siempre y cuando seamos conscientes de que existen causas concretas de la explotación y la exclusión. El capitalismo tiende a ocultar que la verdadera causa de los problemas reside en una dinámica circular que parte de los siguientes procesos: 1) la apropiación privada de todos los recursos naturales y humanos; 2) la “construcción” de escasez de recursos que impone la apropiación privada de los mismos; 3) la imposición de un mercado autorregulado como forma privilegiada de distribuir recursos “convertidos” en escasos; y 4) la acumulación de capital como objetivo último que permita volver a iniciar este circuito infernal con la nueva fase de apropiación. Si no somos conscientes de estas “causas” de la explotación de toda actividad humana y de todo recurso natural no afectaremos con nuestras prácticas más que a los efectos de las mismas, dejando intactos los elementos básicos de ese circuito cerrado y genocida.

La tarea que nos proponemos, pues, es la de construir el presente conociendo las reales causas de los problemas. Sólo de ese modo podremos experimentarlo como una “experiencia constante”, como una “escena” que hay que articular con todos los recursos del lenguaje y de la mirada. En otros términos, asumir el presente, no como un artículo de lujo de una imaginación que se presenta a sí misma sin causas históricas reales, sino como una “literal necesidad de existencia concreta y material”.

3º) *Adoptar el punto de vista del hacer humano*

Debemos pensar lo real y actuar en él desde el punto de vista del hacer humano. Las acciones materiales concretas no tienen nada que ver con el desarrollo ideal de alguna auto-conciencia, espíritu del mundo o cualquier otro espectro metafísico. Lo que hace la historia y produce la sociedad son los actos materiales empíricamente verificables que se dan en contextos de relaciones productivas y de explotación determinados. Para ello, es preciso poten-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

ciar la creación y reproducción de un hacer humano basado en mediaciones reales, no en mistificaciones, al estilo de la “astucia de la razón” o de la “mano invisible”.

Pensar lo real desde el punto de vista del hacer, implica enfrentarse contra las tendencias globales de “mercantilización” y de “privatización” de la existencia humana en su globalidad, del propio conocimiento y de la bio(socio)diversidad. Esto supone, asimismo, enfrentarnos directamente contra los principios que subyacen a esas tendencias globales: a) el principio complementario de “competencia” que sustituye el usuario de los servicios públicos por la figura del cliente, al cual, lo único que le interesa es beneficiarse de todo al menor coste posible (cueste ello lo que cueste al resto de la humanidad); y b) el principio complementario de conversión de los actores sociales de ciudadanos en consumidores: los cuales, al solicitar la competencia como única vía de rebajar los precios elevan a lo natural el criterio de eficacia, sin contar con la existencia de relaciones sociales de producción injustas, opresoras y explotadoras. Frente al principio de competencia, generalizar el principio de “articulación antagonista de alternativas” al orden hegemónico que proponga formas nuevas de articulación social revolucionarias. Y frente al principio consumista oponer el principio de “subversión y transformación” del orden hegemónico que proponga formas nuevas de acción y práctica social solidarias.

4º) *Hacer la historia creando un imaginario social insituyente*

La historia la hacen quienes luchan por su dignidad. Debemos proponer, pues, una nueva forma de imaginar y de irrumpir en el mundo que propicie intempestivamente tres tendencias: 1ª- la creación constante de nuevos caminos de acción y de reflexión; 2ª- potenciar la capacidad humana de transformación y creación de sentidos que propongan “desviaciones” de lo dominante y nuevas “direcciones” alternativas; y 3ª- actuar afirmativamente “entretejiendo” y articulando las múltiples y diferentes formas de lucha por la dignidad humana.

Para construir “históricamente” este imaginario son necesarios los siguientes pasos previos: a) abrir el campo

de lo posible, o, lo que es lo mismo, crear las condiciones materiales e inmateriales para poder decir sí a algo diferente, sin permanecer continuamente bajo las premisas de la negación de lo real; b) reapropiarnos de la actividad social a partir de la cual se crea cooperativamente el valor social; c) asumir compromisos y aceptar responsabilidades sociales como impulso a políticas públicas tendentes a la igualación en el proceso de acceso a los bienes materiales e inmateriales; d) crear nuevas formas de justificación de la acción política radical (reapropiación de la capacidad de indignación, de rechazo de las privatizaciones de lo cotidiano, de des-jerarquización del trabajo vivo); e) exponer públicamente que la globalización neoliberal, como modelo de relaciones hegemónico, no puede encontrar en sí mismo ningún recurso que le permita proporcionar razones para el compromiso con sus intereses; y f) pasar de una concepción ingenua de ideología (lo que se oculta o invisibiliza) a una concepción fuerte de la misma (el conjunto de creencias compartidas inscritas en instituciones, comprometidas en acciones y, de esta forma, ancladas en lo real).

En este campo ideológico fuerte, es donde nos jugamos el futuro de nuestra capacidad instituyente. Si no somos capaces de librarnos de esas ataduras, seremos responsables de la reproducción del orden hegemónico. Irrumpamos en esa deficiencia y *okupemos* los espacios ideológicos de justificación y legitimación.

5º) *Recuperar la fuerza de lo normativo: hacia una estética política*

La falacia naturalista denunciada por Hume no consiste en el rechazo lógico del paso de un “es” a un “debe”; sino, al contrario, la presentación de un “debe” como si fuera un “es”. Es decir, lo que se rechaza es el argumento ideológico que se presenta como algo “natural” y, por ello, inmodificable (un “debe” presentado como un “es”). Para ello, debemos recuperar el papel trasgresor de la propuesta y, partiendo de la realidad (del “es”) proponer continua e intempestivamente alternativas realistas que pidan lo imposible, “lo todavía no”, la puesta en práctica de un “debe” subversivo y rebelde del terrible “es” que vivimos cotidiana-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

namente bajo la égida de la globalización neoliberal. Hay, por tanto, que “fugarse” del círculo cerrado de teorías que imponen significaciones y sentidos como algo “natural” disimulando u ocultando las relaciones de fuerza que fundamentan su fuerza.

Para dar lugar a la cultura radical que proponemos con este manifiesto, debemos resistirnos a las exigencias idealistas y formalistas de la justicia pues, con ello, acabaremos ignorando las relaciones de fuerza y de explotación existentes. Por tanto, debemos reforzarnos normativamente para saber deducir desde lo que “es” lo que “debemos” hacer.

A través de nuestras propuestas normativas pretendemos apropiarnos “intempestivamente” del método de las prácticas estéticas de construcción colectiva del acontecimiento y de apertura humana a la procesualidad del acto creativo. Todo ello, proponiendo nuevas relaciones de implicación y de participación del público.

Asumiendo este “política de lo estético”, debemos ir avanzando en la de-construcción de conceptos tales como los de “governabilidad” (desde el que toda disfunción social se percibe como un problema de orden público) y la recuperación del concepto de legitimidad (a partir del cual, las “disfunciones” sociales se ven como consecuencias de la falta de voluntad política del pequeño leviatán en que se ha convertido el Estado y de la fuerza que han ido adquiriendo los grandes leviatanes transnacionales).

La democracia, entendida desde una estética productora de singularidades activas y conscientes, no debe reducirse al postulado liberal de la “igualdad de poder político” (sufragio universal, como mecanismo de enfriamiento de las luchas contra las desigualdades sociales). La democracia tiene más que ver con el principio de “distribución del poder político”, según el cual hay que intervenir sobre las desigualdades que imponen los procesos de división jerárquico y desigual del hacer humano para que todas y todos gocen realmente de las condiciones necesarias para debatir, participar y decidir conjuntamente. Desde el concepto de legitimidad, proponemos irrumpir intempestiva y estéticamente sobre los procesos de reducción de lo político a orden público y sustituir la idea de “demanda”

social por el concepto procesual de luchas contra el acceso desigual e injusto a los bienes sociales.

Una estética política que potencie e intensifique el deseo de potencia ciudadana. Una estética política que nos haga pensar con nuestros cuerpos y los encuentros que ellos propician, Una estética política que propicie la construcción de procesos con sujetos que asuman el riesgo de “desear la potencia” y la conversión de meras multitudes solitarias en multiplicidad de singularidades dispuestas a irrumpir intempestivamente en lo real.

6º) *Contra la cosificación del mundo: al mundo “se llega”* _

Como defiende la filosofía *Zen*, el mundo no es algo con lo que nos encontramos como si fuera algo dado de una vez para siempre. El mundo no está ahí dado de una vez por todas. El mundo no es una cosa en la que estamos. Al mundo *se llega*. Pero “se llega”, después de toda una labor de comprensión de lo que somos y todo un esfuerzo de voluntad de búsqueda y de construcción de “espacios de encuentro” sociales, psíquicos y naturales. Para “llegar” y “descosificar” al mundo, debemos desplegar, por lo menos, tres tipos de prácticas personales:

1ª- el ejercicio de la voluntad de salida hacia el exterior de las cavernas adonde nos quieren encerrar los procesos ideológicos. Ir hacia la realidad, podría ser el lema de todo nuestro esfuerzo de “okupación” de los espacios negados.

2ª- el fortalecimiento de la conciencia de que la realidad no es simplemente un estado de hecho, sino una determinada forma de relacionarnos mutuamente con los otros seres humanos, con nosotros mismos y con los entornos naturales de los que, y en los que, vivimos.

Y 3ª- la comprensión de que la vida no es algo objetivo que está absolutamente fuera de nosotros. La vida no es un estrato independiente que coloca obstáculos a nuestras voluntades subjetivas de apropiación del mundo. La vida no nos va a ofrecer nada que nosotros no busquemos en ella.

Partiendo de tales “prácticas personales”, podemos

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

decir, sin peligro de caer en escepticismos, que nada ni nadie está legitimado para decir de una vez por todas lo que el mundo es.

Nadie puede enseñar a nadie el camino a seguir, pues todos somos animales culturales que actuamos desde nuestras respectivas creencias y deseos (aspectos *formales* de la racionalidad humana). Pero lo que sí podemos hacer es encender las luces que iluminan los caminos y procurar los materiales necesarios para que las mujeres y hombres que componen, plural y diferenciadamente, la idea de humanidad construyan sus propios caminos por donde transitar y en los que habitar (aspectos *materiales* de la racionalidad humana).

7º) No “estamos” en el entorno. “Somos” el entorno: claves inflexivo/ambientales

1ª- Cuantas más vidas existen en un sistema, mayor es la cantidad de posibilidades de preservarla.

2ª- La vida aumenta la capacidad de un ambiente para sustentar la vida.

3ª- A una mayor cantidad y calidad de vida, habrá una mayor diversidad ambiental y, al contrario, a una gran cantidad de diversidad ambiental, mayores son las posibilidades de crear y reproducir la vida.

4ª- Dado el grado de desarrollo de las formas de vida humanas y naturales que se dieron en el planeta, ya no hay vida ni diversidad “naturales”: la vida “natural” y la diversidad ambiental no se dan solas, sino que se requiere la interacción entre ser humano y naturaleza.

5ª- Por tanto, un deber básico con respecto a la naturaleza consiste en reconstruir la acción humana, no como una forma de destrucción, sino de construcción y reproducción ambiental”.

6ª- La más alta función de un proceso cultural ambiental es la comprensión y *prevención* de las consecuencias que surjan en el marco de la interacción naturaleza-cultura.

7ª- Las peculiaridades físicas de un mundo acaban por quedarse inscritas en su historia económica y política.

8º) Proponer “intempestivamente” seis pautas para una

contra-modernización inflexiva: tres “denuncias” y tres leyes culturales inflexivas_

No vivimos en “sociedades del riesgo”. Más bien, vivimos en sociedades *puestas en riesgo* por el contexto socio-económico de la globalización neoliberal. Por tanto, más que mirarnos de nuevo a “nosotros mismos”, deberíamos seguir lo que podríamos denominar las “tres leyes de una modernidad inflexiva”; “leyes” que surgen, no de una “reflexión” pasiva de lo mismo, sino de la atención mostrada a los contextos en los que vivimos y desde las cuales planear una “desviación” de las propuestas hegemónicas:

Las tres denuncias_

1ª- La ineficacia de las leyes del mercado se basan en la imperfección de la información y en la desigualdad de su distribución. La utopía económica del mercado autorregulado y la utopía política de una democracia de baja intensidad –utopías propias del liberalismo– constituyen el marco *causal* de los riesgos que una modernidad reflexiva preocupada únicamente por los efectos quiere –quizá ingenuamente– subsanar.

2ª- Las restricciones monetarias, unidas a las altas tasas de interés (y a su control centralizado en instituciones “a-democráticas”), es decir, el uso político de la moneda como forma de dominio económico y, por supuesto, político, convierten a los bancos y a las grandes entidades financieras en “jugadores de casino”, absolutamente despreocupados de los orígenes de las inmensas cantidades de dinero que manejan, de sus aplicaciones posteriores y de sus consecuencias sociales.

Y 3ª- La liberalización comercial, impuesta desde las instituciones del orden global que se sustenta en la OMC, FMI y BM a los países en vías de desarrollo, contribuye a una degradación sin límites de las economías de los países sometidos a la misma, dado que los expone a la incertidumbre –en otros términos, *a los riesgos*– de los mercados internacionales.

Contra esto, proponemos:

Las tres leyes culturales inflexivas.-

1ª Ley (*ley de la entropía formal*). Al formalizar las acciones y reacciones frente a los diferentes entornos de re-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

laciones se tiende a perder progresivamente la capacidad creativa. En otros términos, a mayor grado de institucionalización y formalización (institucional y jurídica) de los resultados de las luchas sociales por la dignidad, se tiende a una disminución del despliegue de la capacidad humana de construir alternativas al mundo.

De ahí, la necesidad de actuar en el doble plano: institucional y extra-institucional, afirmando la posibilidad de una exterioridad creativa e inflexiva.

2ª Ley (*ley de la dinámica cultural*). Las luchas sociales no se extinguen, se transforman. La dignidad se alimenta de las plurales y diferenciadas luchas humanas por la generalización, en régimen de igualdad social, económica, política e institucional, de la capacidad de hacer y des-hacer mundos.

La revolución no se mide por sus posibilidades, o dificultades, de realización futura, sino por el enriquecimiento y expansión de las relaciones que construimos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza.

3ª Ley (*ley de la política cultural*). Una política cultural emancipadora tiende a construir espacios sociales de empoderamiento ciudadano. Las políticas culturales deben, pues, construir espacios (públicos y privados) de construcción colectiva de la subjetividad y de la ciudadanía: es decir, espacios de construcción de universos simbólicos plurales e interactivos, de prácticas sociales antagonistas a los órdenes hegemónicos monoculturales, y de agendas políticas alternativas.

9º) *Hacer coincidir la teoría con la vida asumiendo los riesgos que conlleva el compromiso con nuestra propia verdad: la lucha contra el patriarcalismo* _

Pensar y actuar inflexivamente supone, pues, desviarnos de los caminos transitados y crear nuestra propia visión del mundo. Para ello, debemos proponer la continua búsqueda de la armonía entre la *mathêsis* (el conocimiento teórico y abstracto) y la *askesis* (el entrenamiento práctico para la vida) No se trata de la armonía entre el “lógos” y la exigencia cristiana de renuncia (ascesis); sino entre lo que conocemos, cómo conocermos, y las exigencias del “arte de vivir”. Debemos tener el coraje y la valentía de, como

primer paso, decirnos la verdad acerca de esa relación entre “lógos” y “bíos”, entre lo que pensamos y decimos y lo que, en realidad, somos.

Luchar por la verdad no consiste en “decirlo todo acerca de todo y de todos”, sino en “ponerlo todo en lo que decimos”. Es decir, en relacionar lo que decimos con nuestro hacer, con nuestra praxis en el mundo. Ya no estamos únicamente en la búsqueda de la armonía entre “lógos” y “bíos”, entre conocimiento y arte de vivir, sino en la conexión entre lo que decimos y lo que hacemos. O, en otros términos, en la necesaria sustentación de las “inflexiones” teóricas en las prácticas sociales.

Encontrar un nuevo estilo de relación con uno mismo, supone formarse en el hacer, en las vivencias cotidianas a partir de las cuales poder alcanzar un status distinto al que teníamos previamente. Así, frente a un estilo basado en la jerarquía y en la dependencia entre opresores y oprimidos, proponemos la adopción de un “estilo enriquecedor de lo vital”. Un estilo de vida alejado de las dependencias y las heteronomías que siempre nos empequeñecen. En definitiva, un estilo de vida que nos “empodere”, que refuerce nuestra capacidad de lucha por una concepción política de la libertad, una concepción solidaria de la fraternidad y una concepción social de la igualdad.

Es necesario irrumpir intempestivamente en lo real liberando la acción de las paranoias universalistas y totalizantes. Para ello, hay que luchar por lo que es positivo, múltiple y diferente a la uniformidad; apostar por una percepción de los flujos frente a los pensamientos únicos y cerrados; y por las articulaciones móviles y nómadas frente a los sistemas cerrados y “aparentemente” auto-suficientes. Sirvámonos de la política para multiplicar los espacios de intervención pública.

Como han defendido las teóricas y militantes feministas más conscientes de la situación patriarcal bajo la que viven las mujeres, la ética del oprimido exige supeditar los argumentos formales y racionales, con pretensión de universalidad, al necesario cuidado de los otros. No basta con argumentar, hay que cuidar la generosidad, la solidaridad, el contacto, los afectos... en definitiva, **cuidar la vida como paso necesario para cuidarnos a nosotros**

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

mismos. Pero para dar ese paso es preciso fluidificar las relaciones de poder que nos separan a unos de otros e, incluso, a nosotros de nosotros mismos. Cuidarnos supondría, pues, elaborar estrategias de identidad no absolutas, no cerradas a los problemas de los demás, sino estrategias que inician nuevos signos de identidad, sitios o espacios de colaboración y cuestionamiento, emergencia de intersticios desde donde negociar nuestras experiencias intersubjetivas de pertenencia y de posición social.

El “cuidado de sí” conectado al “cuidado de los otros”, supone situarse en el límite, entendiendo por tal no el lugar donde el movimiento se detiene, sino como el espacio donde algo comienza a presentarse: la construcción de una nueva forma intersticial, híbrida, articulada y comprometida de relacionarnos entre todos.

De este modo, toda asunción individual de responsabilidad es siempre co-responsabilidad con la situación de los otros, ya que el máximo grado de compromiso con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza, es decir, el máximo grado de responsabilidad al que podemos aspirar –el compromiso con los derechos humanos– es el de crear las condiciones y posibilidades sociales, económicas, culturales, políticas y jurídicas de tener, exigir y garantizar las responsabilidades que asumimos en ese proceso de humanización de lo humano.

10º) *“Liberar” la vida, liberando el deseo_*

Somos seres productivos. Pero vivimos clausurados por un sistema de relaciones que a la vez que nos exige el despliegue de nuestras capacidades y potencialidades las ahoga para evitar la organización autónoma y trasgresora que subyace a la naturaleza cultural e inflexiva de lo humano. Nuestra vida, pues, está aprisionada y, como en la metáfora de la jaula de hierro, vislumbramos impotentes las (im)posibilidades de su liberación.

Nuestro Manifiesto propone, pues, la rotura de los barrotes de esa jaula de hierro para salir fuera, irrumpir en el exterior, aspirar y respirar la sensación de libertad que nos llena cuando asumimos y concretamos la necesidad de “okupar” el mundo en que vivimos.

En las últimas décadas hemos ido pasando de la

economía productiva (en la que el trabajador deseaba el toque de la sirena que anunciaba el fin del horario laboral y el inicio de los momentos de ocio y creatividad) a una *economía de la atención* (en la que las propias facultades cognitivas del trabajador y de la trabajadora pasan a formar parte del discurso económico). Ya no hay rupturas entre el tiempo de trabajo y el tiempo de ocio. Hoy en día el recurso más escaso y, por consiguiente, más perseguido por los procesos de la globalización hegemónica lo constituyen las facultades cognitivas del ser humano en todas sus facetas vitales. La democracia moderna sancionó la separación entre razón social y ley natural, y creyó en la capacidad de la voluntad política organizada de someter la acción ciega de la naturaleza. Pero esta capacidad de auto-gobierno parece disolverse cuando la complejidad de los factores sociales en juego supera la posibilidad de un conocimiento adecuado y la velocidad de los procesos se hace superior a los tiempos necesarios para una acción consciente y con finalidad.

De ahí, la necesidad de reapropiarnos del tiempo y del ahora *liberando la vida* del dominio de lo competitivo y *liberando el deseo* del producto a consumir. Debemos colocar al deseo en el lugar que le corresponde: el deseo de un mundo mejor, de un mundo posible y contra-hegemónico que nos permita salir de la prisión en la que esos nuevos procesos de control social y humano nos tienen encadenados.

La vida no es, pues, ni un objeto ni una caverna. La vida es un predicado, *es una relación*, no es algo que está en los sujetos, sino es algo que pasa a través de los sujetos y ocurre “entre” ellos. La vida es lo que está “entre” los seres humanos, los animales, las plantas, las instituciones, las teorías. La vida existió sin sujetos (sin el lenguaje de los sujetos que la aprisionan por los procesos de identificación) y seguirá existiendo cuando ese lenguaje quede completamente subsumido en procesos absolutamente subsumidos en lo que se auto-proclama lo racional y lo universal. La vida es lo que *pasa*, lo que *atraviesa*, lo que *cambia*, lo que *deviene*, lo que transita por entre nosotros y los procesos naturales.

La vida no puede ser juzgada de un modo trascen-

La reinvencción de los DERECHOS HUMANOS

dental y exterior a sí misma. Sólo puede ser enjuiciada, pues, desde un juicio realizado desde dentro de la vida misma y desde valores terrenales. No nos definimos, pues, por la especie o por alguna esencia universal. Nos definimos por nuestros afectos y nuestros “efectos”, por lo que somos capaces de hacer con arreglo a nuestra capacidad y posibilidad de potencia. La vida no puede ser objeto de apropiación privada. No se delimita por contornos fijos, sino que está en continuo movimiento porque está determinada por la fuerza vital de cada cual.

La vida liberada, *okupada*, es devenir; se deja invadir por nuestra “voluntad de potencia” que abandona cualquier pretensión de bien o mal absolutos y se entrega a la búsqueda de encuentros que nos convengan a la hora de construir las bases que permitan reproducir histórica y políticamente dicha liberación.

Liberar la vida nos obliga en primer lugar a desdibujar nuestro yo a partir de los encuentros con los otros. En segundo lugar, a experimentar el mundo real incorporando a nuestro devenir el movimiento de los otros Y, por último, a producir un conjunto o un mundo deseable, “disponiendo” y concatenando elementos que forman encuentros que nos convienen; y, tercero,

En definitiva, liberar la vida es *hacer una revolución del ahora y del encuentro*; un movimiento que conecta puntos distintos, que crece desbordando los marcos de lo normalizado, que transforma a aquellos que se dejan atravesar por ella viviendo y deseando nuevas relaciones. No deseamos las cosas porque sean “buenas”. Son “buenas” porque las “deseamos”.

Abramos pues las puertas a nuestra capacidad genérica de hacer. *Fundemos* espacios de encuentro entre las diferencias. *Conspiremos* por la implantación real de la igualdad entre todas y todos. *Organicémonos* para reforzar la fraternidad. *Inventemos* caminos políticos hacia la libertad.

Como escribió el poeta “todo está por hacer, cuando luchamos creamos, somos pura actividad. Todo está por inventar, por levantar, por nombrar, con su nombre más sencillo, más imprevisto, más justo, *más fieramente real*”.

ANOTACIONES

CAPÍTULO I

¹ Cfr. Herrera Flores, J., *Los Derechos Humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Libros de la Catarata, Madrid, 2005

² www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm (consultada el 20 de mayo de 2007)

³ (www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ceschr_sp.htm) (consultada el 20 de mayo de 2007)

⁴ (www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/a_ccpr_sp.htm) (consultada el 20 de mayo de 2007)

⁵ www.historiasiglo20.org/GF/index.htm (consultada el 20 de mayo de 2007)

⁶ En este enlace pueden consultarse textos que contextualizar histórica y socialmente los procesos de descolonización de los que hablamos: www.historiasiglo20.org/enlaces/descolonizacion.htm (consultada el 20 de mayo de 2007)

⁷ Ver el análisis literario que realiza de esta proclama de “fin de la historia” el escritor latinoamericano Eduardo Galeano en: <http://patriagrande.net/uruguay/eduardo.galeano/ser.como.ellos/la.teoria.del.fin.de.la.historia.htm> (consultada el 20 de mayo de 2007)

⁸ Léanse las reflexiones sobre esta cuestión realizadas por Noam Chomsky en: http://personales.alumno.upv.es/~pausalvi/Noam_Chomsky/Pasion.html; (consultada el 26 de mayo de 2007)

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

⁹ www.undp.org/spanish/; (consultada el 20 de mayo de 2007)

¹⁰ Dejemos de lado, por el momento, la última frase de este texto, pues una Declaración que se presenta como Universal acepta desde el primer momento la realidad del colonialismo: *tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción*. Y ello en un momento en que ya comenzaba a hablarse de procesos descolonización. El colonialismo ha sido y sigue siendo una de las mayores violaciones a la idea de derechos humanos, pues coloca a unos, los colonizadores, en el papel de superiores y civilizados y a los otros, los colonizados, en el papel de inferiores y bárbaros

¹¹ Acudamos a tres links de internet con el objetivo de complementar este primer texto con dos ejemplos de lucha por los derechos humanos: el de los pueblos indígenas y el de las mujeres. La cuestión a responder sería la siguiente: ¿tenemos los derechos o hay que luchar por conseguirlos? Veamos en primer lugar, dos links que tratan sobre derechos de los pueblos indígenas: a) www.sipaz.org/documentos/ghandi/burguete_esp.htm; (consultada el 19 de marzo de 2007); b) como resultado de esas luchas de los pueblos indígenas ver el texto de la Declaración universal aprobada en septiembre de 2007: <http://survival.es/files/ONUDeclaracionPPII.pdf> (consultada el 2 de octubre de 2007). Asimismo, consultar sobre los derechos de las mujeres: www.cimacnoticias.com/noticias/03mar/s03030408.html (consultada el 19 de marzo de 2007)

CAPÍTULO II

¹² Mattelart, A., *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Paidós, Barcelona 2000.

¹³ Consúltese sobre esta materia y su incidencia en las cosmovisiones y las luchas de los pueblos indígenas de América Latina el texto de Francisco López Bárcenas, "Autonomías indígenas en América: de la demanda de reconocimiento a su reconstrucción" en Berraondo, M., (ed.) *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, pp. 423 y ss. Del mismo autor, véanse algunas reflexiones periódicas en www.jornada.unam.

mx/2007/05/18/index.php?section=opinion&article=023a1
pol; (consultada el 26 de mayo de 2007)

¹⁴ Consúltese www.consumer.es/web/es/solidaridad/2006/11/09/157143.php; (consultada el 26 de mayo de 2007)

¹⁵ Steiner, G., *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1990, p. 543

¹⁶ Herrera Flores, J., *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005; y, del mismo autor, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del Humanismo Abstracto*, Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

¹⁷ Al-Sayid, A.L., *Egypt and Cromer*, Praeger, N.Y., p. 68

¹⁸ Polanyi, K., *El sustento del hombre* (edición a cargo de Hary W. Pearson), Mondadori, Barcelona, 1994, pp.101-102

¹⁹ Antes de comentar las cuatro condiciones de nuestra teoría crítica, consultemos algunos textos relevantes de derechos humanos recopilados sistemáticamente en la siguiente página web (consultada el 21 de mayo de 2007) <http://ciudadanosporsegovia.iespana.es/documentos.htm>

²⁰ La problemática de la vida como objeto de la ciencia política puede consultarse en: www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm; (21 de mayo de 2007)

²¹ (www.cetim.ch/oldsite/2000/00FS04R4.htm) (consultada el 30 de mayo de 2007)

²² *Le nouvel esprit du capitalisme*, París: Gallimard, 1999, p. 415. Hay traducción al castellano con el título de *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2002.

²³ Esta crítica social tendría dos vertientes: 1ª) El capitalismo como fuente de miseria de los trabajadores y de *desigualdades* de alcance desconocido en el pasado; y 2ª) el capitalismo como fuente de *oportunismo* y de *egoísmo* que, favoreciendo solamente intereses particulares, actúa como destructor de los lazos sociales y de las solidaridades comunitarias, en particular de una solidaridad mínima entre ricos y pobres

²⁴ Esta crítica artista tendría, asimismo, dos vertientes: 1ª) El capitalismo como fuente de *desencanto* y de *inautenticidad* de los objetos, de las personas, de los sentimientos y, en general, del tipo de vida que se encuentra a

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

él asociado; y 2ª) El capitalismo como fuente de opresión, en la medida en que se opone a la libertad, a la autonomía y a la creatividad de los seres humanos sometidos bajo su imperio, por un lado, a la dominación del mercado como fuerza impersonal que fija los precios, designa los hombres y los productos-servicios deseables y rechaza al resto y, por otro, a las formas de subordinación de la condición salarial (disciplina de empresa, estrecha vigilancia por parte de los jefes y encuadramiento mediante reglamentos y procedimientos)

²⁵ Boltanski y Chiapello, op. cit. pp. 84 y ss (de la edición en castellano)

²⁶ Weber, M., *Sociología del Derecho*, Comares, Granada, 2001. Ver, como complemento crítico, Supiot, A., “Du bon usage des lois en matière d’emploi”, *Droit Social*, 3, 1997, pp. 229-242; Thévenot, L., “Les investissements de forme” en *Conventions économiques, Cahiers du Centre d’Études de l’Emploi*, Paris, PUF, 1985; García, M.F., “La construction sociale d’un marché parfait: le marché au cadran de Fontaines-en Sologne”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 65, 1986. Cfr. Boltanski y Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, op. cit. pp. 524 y ss.

²⁷ www.eurosur.org/futuro/fut54.htm; (21 de mayo de 2007).

²⁸ Benjamín, W., “El carácter destructivo”, *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 160-161.

²⁹ Veamos dos links adonde se trata de la problemática de los derechos sociales, económicos y culturales como medios e instrumentos para implementar una teoría crítica de los derechos humanos en general. La cuestión sería la siguiente ¿estamos en realidad en el “fin de la historia” o cabe alguna plataforma para construir un “Sí a algo diferente”, tal y como decía Bloch?

www.attacmadrid.org/d/3/021221220627.php

<http://64.233.161.104/search?q=cache:chPGKHnuxvsj:www.eurosur.org/acc/html/revista/r58/58ceds.pdf+%2Dderechos+sociales%22&hl=es> (consultadas el 30 de mayo de 2007)

CAPÍTULO III

³ <http://216.239.59.104/search?q=cache:>

OQMML4rM1PoJ:www.revistafuturos.info/raw_text/raw_futuro11/imaginacion_dl%2520.doc+an%C3%A1lisis+cr%C3%ADtico+de+la+caida+del+socialismo+real&hl=es&ct=clnk&cd=2&gl=es (consultada el 26 de mayo de 2007)

³¹ www.iigov.org/dhial/?p=12_02; (31 de mayo de 2007)

³² www.revistapueblos.org/spip.php?article172; (31 de mayo de 2007)

³³ (www.eurosur.org/deudaexterna/) (21 de mayo de 2007)

³⁴ Véanse los objetivos perseguidos por ATTAC en sus esfuerzos por imponer una tasa del 1% a las transferencias financieras globales: www.nodo50.org/attacalba/boletin/boletin1/pagbol_1_03.htm; (26 de mayo de 2007)

³⁵ Sobre los objetivos de la inicial Organización Internacional del Comercio y su nueva trayectoria como Organización Mundial del Comercio, véanse los siguientes comentarios de la activista por los derechos humanos Susan George en www.lemondediplomatique.cl/Otra-organizacion-del-comercio.html; (31 de mayo de 2007)

³⁶ (www.boell.org/spanish/431.html) (21 de mayo de 2007)

³⁷ (www.tni.org/detail_page.phtml?act_id=16611&lang=sp) (21 de mayo de 2007)

³⁸ <http://66.102.9.104/search?q=cache:1FL0pzzgE0UJ:www.ub.es/prometheus21/articulos/nautas/17.pdf+globalizaci%C3%B3n+desde+abajo&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=es>; (21 de mayo de 2007)

³⁹ www.observatoriosocial.org.br/boletim/boletimesp53.htm (21 de mayo de 2007)

⁴⁰ (<http://uuhome.de/global/espanol/responsabilidad.html>) (21 de mayo de 2007)

⁴¹ ([www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.Sp](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.Sp)) (21 de mayo de 2007)

⁴² www.wsws.org/es/articles/2005/nov2005/senado-23n_prn.shtml; (31 de mayo de 2007)

⁴³ www.monografias.com/trabajos28/nuevas-expresiones-desigualdad-social/nuevas-expresiones-desigualdad-social.shtml; (31 de mayo de 2007)

⁴⁴ Véase el caso del Sida en África en <http://elmundo-salud.elmundo.es/elmundosalud/especiales/pulitzer/sida>.

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

html; (26 de mayo de 2007)

⁴⁵ <http://216.239.59.104/search?q=cache:Tz3azmqudnkj:www.rebellion.org/noticia.php%3Fid%3D35115+desarrollo+end%C3%B3geno&hl=es&ct=clnk&cd=7&gl=es> (21 de mayo de 2007)

⁴⁶ (www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a04.htm); (21 de mayo de 2007)

⁴⁷ Véanse las opiniones del activista por un movimiento social global emancipador François Houtart en (<http://latinoamericana.org/2002/textos/castellano/Houtart.htm>) (21 de mayo de 2007)

⁴⁸ Mouffe, Ch., *El retorno de lo político (Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical)*, Paidós, 1999.

⁴⁹ www.monografias.com/trabajos7/disde/disde.shtml; (31 de mayo de 2007)

⁵⁰ Rancière, Jacques, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

⁵¹ Herrera Flores, J., *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua, Sevilla, 2005.

⁵² Véanse las matizaciones y propuestas críticas de estas tesis de John Rawls vertidas por el filósofo del derecho argentino Carlos M. Cárcova en: www.bioetica.org/bioetica/doct9.htm; (26 de mayo de 2007)

⁵³ (http://64.233.161.104/search?q=cache:vhbHcPpiR-GQJ:www.crin.org/docs/resources/publications/sesion_especial.pdf+%22Convenci%C3%B3n+de+los+derechos+del+ni%C3%B1o+1989%22&hl=es) (26 de mayo de 2007)

⁵⁴ (www.unicef.org/spanish/crc/crc.htm) 26 de mayo de 2007

⁵⁵ (www.unhcr.ch/spanish/html/menu2/dopchild_sp.htm) (26 de mayo de 2007)

⁵⁶ <http://66.102.9.104/search?q=cache:DFbgJ8OyPGsJ:roble.pntic.mec.es/~jrodri14/willis.pdf+willis&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=es>; (26 de mayo de 2007)

⁵⁷ (Informe sobre el Desarrollo Humano 2000, Fuente ONU. <http://pnud.sc17.info/files/InfoMundiales/IDH%202000.pdf>); (26 de mayo de 2007)

⁵⁸ Leamos el extenso informe sobre las virtualidades y deficiencias de los programas de naciones unidas para el desarrollo y la necesidad de su complementación con medidas democráticas en :KxAnkXM6yoYJ: www.rebellion.org.

org/noticia.php%3Fid%3D13566+%22pnud+2004%22+cr%C3%ADticas&hl=es; (26 de mayo de 2007)

CAPÍTULO IV

⁵⁹ En esta página puede obtenerse una visión global de las ventajas que suponen los informes de desarrollo humano en un país concreto (en este caso Chile) www.pnud.cl/prensa/noticias-2006/18-10-2006-impacto-idh-1996-2005-resumen.pdf (consultada el 26 de julio de 2007)

⁶⁰ Véase un análisis genérico de algunas deficiencias estructurales de los informes en: www.revistapueblos.org/spip.php?article555 (consultada 26 de julio de 2007)

⁶¹ Un ejemplo de esta tendencia puede encontrarse en: www.bsos.umd.edu/gvpt/lpbr/subpages/reviews/humana.htm; (31 de mayo de 2007)

⁶² Véanse resultados de este esfuerzo en los casos de África y Asia en: www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2817; (1 de junio de 2007).

⁶³ Véase un análisis de hace diez años que muestra las líneas básicas de la tendencia que mencionamos hoy en día en: www.redtercermundo.org.uy/tm_economico/texto_completo.php?id=1850; (31 de mayo de 2007)

⁶⁴ Informes, en los que cada vez más se añaden indicadores de análisis y, cómo no, de compromiso con una idea abierta y compleja de los derechos. Los informes del PNUD no pueden ocultar el crecimiento de la injusticia y la desigualdad en el mundo. Pero aún adolecen de una excesiva dependencia de una labor estadística nutrida por informaciones muchas veces procedentes de los propios Estados o de asociaciones estrechamente vinculadas a los mismos. En esta recogida de información pueden deformarse algunos datos a causa del temor de dichos Estados a quedarse fuera de las políticas desarrollistas que “condicionan” formalmente la concesión de créditos al “previo” respeto de la concepción occidental de los derechos humanos defendidas a ultranza por los países y entidades del Norte desarrollado. Consúltese: www.acs-aec.org/columna/index45.htm; (31 de mayo de 2007).

⁶⁵ Véase un buen resumen de ambos planteamientos en: www.uoc.edu/in3/hermeneia/sala_de_lectura/estetica_interactividad.htm; (1 de junio de 2007)

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

⁶⁶ Consúltese como ejemplo el magnífico texto de Tom Campbell *The Left and Rights. A conceptual Análisis of the Idea of Socialist Rights*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983

⁶⁷ A principios del siglo XXI este enfoque volvió con fuerza a la par que se constituía el Foro Social Mundial. En el punto 4 de su Carta de Principios podemos leer lo siguiente: “Las alternativas propuestas en el Foro Social Mundial se contraponen a un proceso de globalización, comandado por las grandes corporaciones multinacionales y por los gobiernos e instituciones que sirven a sus intereses, con la complicidad de los gobiernos nacionales. Estas alternativas surgidas en el seno del Foro tienen como meta consolidar una globalización solidaria que, como una nueva etapa en la historia del mundo, respete a los derechos humanos universales, a todos los ciudadanos y ciudadanas de todas las naciones y al medio ambiente, apoyándose en sistemas e instituciones internacionales democráticos que estén al servicio de la justicia social, de la igualdad y de la soberanía de los pueblos” (www.fsmmali.org/article21.html?lang=es) (consultada el 26 de julio de 2007)

⁶⁸ www.cartadelatierra.org; (1 de junio de 2007)

⁶⁹ Aziz Ab'Saber, “The Essence of the Earth Charter”, en Berna Klein Goldewijk, Adalid Contreras Baspineiro y Pablo César Carbonari (eds.) *Dignity and Human Rights. The implementation of economic and cultural rights*, Intersentia, Oxford-New York, 2002, p. 181

⁷⁰ Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razao indolente. Contra o desperdício da experiencia*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2000., p. 29. Existe traducción al castellano *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (coordinador/editor del equipo de traducción: Joaquín Herrera Flores), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

⁷¹ Benhabib, S., «El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista» en Benhabib, S., y Cornell, D (eds.) *Teoría feminista y teoría crítica.*, València, Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

⁷² Trías, E., *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, 2000.

⁷³ Sartre, J.P., *¿Qué es literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1950, pp. 77-86; Guattari, F., y Negri, A., “Reapropiacio-

nes del espacio público” publicado originalmente en *Futur Antérieur*, 33-34, Paris, 1996/1, pp. 233-244, y reproducido en *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Akal, Madrid, 1999, pp. 193-205. Negri, T., *Arte y multitud. Ocho Cartas*, Mínima Trotta, Madrid, 2000; Virno, P., *Mondanità*, Manifesto Libri, Roma, 1991. Said, E., *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1984. Negt, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Minima Trotta, Madrid, 2004 Ver, *asimismo*, Foucault, M., *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985; del mismo autor, *Dits et écrits 1954-1988*, 4 Volúmens, Gallimard, Paris, 1994; Rabinow, P., *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984 (y reeditado en Penguin, London, 1991)

⁷⁴ Ver Doménech, A., *El eclipse de la fraternidad. Una visión republicana de la tradición socialista*. Crítica, Barcelona, 2004 pp. 84 y ss.

⁷⁵ Joaquín Herrera Flores “Hacia una visión compleja de los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. Ver también, Herrera Flores, J., *De ‘ Habitaciones propias ’ y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005. Y, del mismo autor, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

⁷⁶ Ver detalladamente la entrevista realizada a la presidenta del Comité Internacional de Bioética en <http://portal.unesco.org/es/ev.php> y [URL_ID=25143&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php?URL_ID=25143&URL_DO=DO_PRINTPAGE&URL_SECTION=201.html) (1 de junio de 2007) y las dificultades que la misma tiene para concretar el concepto de dignidad. Compárense tales dificultades con una concepción material de la dignidad en: www.revistapolis.cl/3/larrain3.pdf; (1 de junio de 2007)

⁷⁷ www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm; (1 de junio de 2007)

⁷⁸ www.grupomontevideo.edu.uy/Documentos_y_publicaciones/Documentos/Declaracion_de%20responsabilidades.htm; (1 de junio de 2007).

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

CAPÍTULO V

⁷⁹ La figura del *diamante ético* tiene su precedente en el texto de Wendy Griswold, *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, 1994, en el que se desarrolla la figura del “diamante cultural” como base para un entendimiento global e interactivo de la cultura. Vid. esp. pp. 1-17

⁸⁰ Willis, P., op. cit., p. 15

⁸¹ Willis, P., op. cit., p. 13

⁸² En nuestra concepción de los derechos humanos no podemos considerar las capacidades humanas como “capitales”, tal y como aparecen en la “terminología” usada por Pierre Bourdieu. Partimos de la base de que el contenido semántico de las palabras tiene su importancia para una comprensión clara y precisa de los fenómenos a estudiar. El uso de los términos no es inocente ni neutral. De ahí que no hablemos de “capitales sociales”, sino de “capacidades sociales y cultural/simbólicas”. Si utilizamos el término “capital” podemos llegar a pensar que estamos hablando de capacidades que pueden entrar en el mercado como bienes susceptibles de cuantificar lo que valemos en el contexto de la acumulación capitalista. Si, por el contrario, usamos “capacidades”, nos situamos en el terreno de los valores de uso que subyacen a toda actividad humana dirigida realmente a la creación de condiciones sociales, económicas, culturales y políticas que permitan a todos luchar por su dignidad.

⁸³ Todo lo cual se complica cuando, como ocurre hoy con el “capitalismo cognitivo” y la expansión de lo virtual en el campo de lo económico y las finanzas, la propiedad privada comienza a perder densidad como sustento de la jerarquía social. ¿Qué ocurrirá con las libertades que, por lo menos, disfrutamos en los países donde predomina el estado de derecho cuando haya que defender la jerarquía social *políticamente*, y las propias libertades se presenten como un problema para la misma? ¿No es este el fundamento de todo aquel pensamiento neoconservador con el que comenzábamos este libro? ¿No son acaso las reacciones de mera represión las que han presidido la actuación de las autoridades francesas a la hora de enfrentarse a la rabia desplegada en los *banlieu* de las ciudades

galas?

⁸⁴ Hobsbawm, E., y Ranger, T., (edit.), *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

⁸⁵ Gramsci, A., *La cuestión meridional*, Penthalon, Madrid, 1978

⁸⁶ Augé, M., *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1993. En este texto se afirma que en el “lugar” se da la posibilidad de la identidad y de la relación; mientras que en los “no lugares”: ni identidad, ni relación. Son los espacios de la individualidad globalizada.

⁸⁷ En el espacio virtual se está, pero no se es parte, por lo que se van perdiendo los referentes estables de la identidad personal en aras del vacío sociológico. Cfr. Alexander, Ch., *Un lenguaje de patrones*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980, p. 97; y Pol, E., “La apropiación del espacio” en *Familia y Sociedad*, 1, 1994, pp. 233-249.

⁸⁸ Bourdieu P., *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 233 y ss. Cfr. asimismo el número dedicado al sociólogo y crítico de la cultura francés en la revista *Critique*, 579/580, 1995.

⁸⁹ Herrera Flores, J., *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, Tecnos, Madrid, 1989

⁹⁰ Para un análisis detallado y crítico de los diferentes modelos de desarrollo, ver Hunt, D., *Economic Theories of Development. An Analysis of Competing Paradigms*, Harvester Wheatsheaf, New York, London, 1989.

⁹¹ Cfr. Arrighi, G.; Hopkins, T.K.; Wallerstein, I, *Movimientos antisistémicos*, Akal, Madrid, 1999.

⁹² García Delgado, D., “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los años 80” en *Le Monde Diplomatique* (ed. Latinoamericana), 27. 1989. Scannone, J.C., “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina”, en *Stromata*, 47, 1991, pp. 145-192; del mismo autor, “El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo” en *Concilium*, 244, 1992, pp. 115-125; cfr. también Scannone, J.C., y Perine, M., (edit.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires, 1993

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

CAPÍTULO VI

⁹³ Citemos el ejemplo de las manifestaciones expresadas por una joven chicana propuesto por Renato Rosaldo en su texto *Cultura y verdad*: “Una persona se las arregla desarrollando una tolerancia hacia las contradicciones, una tolerancia hacia la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista anglosajón. Aprende a hacer juegos malabares con las culturas. Tiene una personalidad plural, funciona de modo plural –nada es desechado, ni lo bueno, ni lo malo ni lo horrible, nada es rechazado, nada abandonado. No sólo vive con las contradicciones, transforma la ambivalencia en algo diferente” (cit. en Feyerabend, P., “Contra la infabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras” *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 20, 1995. Este texto nos demuestra que hoy en día los pretendidos núcleos centrales de las culturas nos enseñan muy poco acerca de las mismas; son los problemas de límites, de periferias que se tocan las unas a las otras, los que nos enseñan mucho más acerca de lo que somos y en donde estamos situados.

⁹⁴ Ejemplo de lo que venimos criticando se encuentra en la monografía de Salais, Baverez y Reynaud, *La invención del paro en Francia. Historia y transformaciones desde 1890 hasta 1980*, publicado por el Ministerio de Trabajo, Madrid, 1990. El “endurecimiento” de la realidad que suponen el formalismo y la cuantificación no son casuales ni están separados de los intereses de poder: ver Serverin, E., *De la jurisprudence en droit privé: théorie d'une pratique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1985, en el que se analiza la labor de taxonomía y clasificación abstractas de la realidad por parte del poder judicial; y, también, Daston L., “The domestication of risk: mathematical probability and insurance, 1650-1830” en Krueger, L., (edit.), *The Probabilistic Revolution: Volumen I, Ideas in History*, MIT Press, Cambridge MA, en relación a la funcionalidad de los análisis estadísticos con el surgimiento y consolidación de las empresas de seguros de vida. Cfr., el interesante ensayo de Alain Desrosières “How to Make Things Which Hold Together: Social Science, Statistics and the State”, en Wagner, Witrock y Whitley (edit.), *Discourses on Society. The Shaping of*

the Social Science Disciplines, *Sociology of the Sciences Yearbook*, vol. XV, Kluwer, Dordrecht, 1990, pp. 195-218 (existe trad. cast. en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 20, 1995, pp.19-31).

⁹⁵ Cfr. entre otros muchos textos del autor norteamericano discípulo de Paulo Freire, McLaren, P., *Pedagogía crítica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era postmoderna*, Paidós, Barcelona, 1997. Ver también, Douglas Kellner, *Media Culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, Routledge, 1995, esp. cap. 3.

⁹⁶ La forma de ir saliendo de esos atolladeros es “buscar rasgos que conecten el ‘interior’ de un lenguaje o una teoría o una cultura con su ‘exterior’, y de este modo reducir la ceguera inducida conceptualmente a las causas reales de la incompreensión, que son la inercia, el dogmatismo, la distracción y la estupidez, habituales, normales, corrientes y molientes. No se niegan las diferencias entre lenguajes, formas de arte, costumbres. Pero (habría que atribuir las) a accidentes de ubicación y/o historia, no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: *potencialmente cada cultura es todas las culturas*” Feyerabend, P., op. cit, p. 50. Al texto de Feyerabend sólo le falta hacer una referencia a los intereses económicos y de poder como causas de los pretendidos “cierres culturales” para servirnos por completo en nuestro análisis.

⁹⁷ Nuestra propuesta es coincidente con la de una *universalidad analógica, histórica y situada* que ha planteado J.C. Scannone en su texto *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. Asimismo, consúltese Milton Santos, *Técnica, Espaço, Tempo. Globalização e meio técnico-científico informacional*, Editora Hucitec, Sao Paulo, 1996, esp. cap. V, pp. 163-188.

⁹⁸ Said, E. W., *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 514. Ver, asimismo, Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2000. Y José Manuel Oliveira Mendes, “O desafio das identidades” en Boaventura de Sousa Santos (org.), *A Globalização e as Ciências Sociais*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2002, pp. 503-540.

⁹⁹ Por estas razones, hay que leer con cautela las

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

Diez tesis sobre la inmigración propuestas por Agnes Heller. Según la profesora de la New School for Social Research, hay que establecer “semáforos” de comportamiento para evitar el choque entre partes distintas; estos semáforos se basarían en un principio general: “la emigración es un derecho humano, mientras que la inmigración no lo es”. En otras palabras, si alguien quiere “salir” no se le debe poner ningún problema ya que tiene el “derecho” a hacerlo; pero si lo que quiere es “entrar”, ya no hablamos de derechos, sino de “privilegios”, los cuales deben ser regulados por los de dentro. La cautela de la lectura, y no el rechazo inmediato de lo que propone Heller, reside en la convicción de la necesidad de acciones que prevean posibles conflictos interculturales e interclasistas. Pero la cuestión no reside en levantar obstáculos o semáforos, sino en construir espacios de mediación en los que podamos transitar estableciendo nuevas relaciones sociales, económicas y culturales. ¿Qué tipo de relación se establece cuando todos estamos detenidos ante el semáforo? ¿No estaríamos volviendo a justificar el atomismo social que confía únicamente en normas heterónomas que parecen imponerse a todos por igual? ¿No constituyen los controles aduaneros y fronterizos un semáforo únicamente para unos y no para otros?. De ahí surge el principio general propuesto por Heller: la emigración es un derecho y la inmigración no. ¿No estamos ante las dos caras de un mismo fenómeno? Si quieres vete, nadie te lo impide ya que es tu derecho “individual”. Pero si quieres entrar, pídemelo permiso y yo decidiré si te dejo o no te dejo entrar, ya que el derecho de veto es mi derecho “individual” y tu pretensión no es más que un privilegio “colectivo” que puede chocar con mis intereses “individuales”. ¿Pudieron los indígenas norteamericanos, africanos, andinos... controlar el “privilegio” de los colonizadores que se establecieron en sus tierras? ¿Pueden los campesinos controlar los “privilegios” de las grandes empresas transnacionales empeñadas en apoderarse, sin tener que detenerse en semáforos de ningún tipo, de todos sus conocimientos ancestrales y patentarlos en su propio beneficio?. ¿Tienen los capitales financieros que detenerse ante algún semáforo? ¿No están siempre en rojo los semáforos que impiden la movilidad de cientos de millones de perso-

nas que buscan salidas al empobrecimiento al que los han condenado los “privilegios” y los “derechos” de los poderosos?. *Emigrar es inmigrar*. Ambos son derechos humanos en la medida en que ambos suponen la construcción de relaciones de reconocimiento, de empoderamiento y de mediación política. Más que poner semáforos, luchemos por construir situaciones de justicia, de solidaridad, de desarrollo, de empoderamiento. Cuando las relaciones sociales dejen de imponer hegemonías unilaterales y partan de una situación de equilibrio y de igualdad, ahí comenzarán a sentarse las bases que eviten el choque entre las partes. La práctica intercultural se define menos por imponer barreras y más por construir espacios públicos de mediación, intercambio y mestizaje. Ver Sami Nair, *Las heridas abiertas. Las dos orillas del Mediterráneo. ¿Un destino conflictivo?*, Santillana, (Punto de Lectura) Madrid, 2002, Prólogo a cargo de Joaquín Estefanía, pp. 9 y ss.

¹⁰⁰ En este sentido, véanse los trabajos de Samir Amin, “Las condiciones globales para un desarrollo sostenible”, Jorge Alonso, “La Democracia, base de la lucha contra la pobreza”, Wim Dierckxsens, “Hacia una alternativa sobre la ciudadanía” y Vandana Shiva, “El movimiento Democracia Viva. Alternativas a la bancarrota de la globalización”, publicados en la reciente edición en español de *Alternativas Sur*, nº 1, Vol. 1 (2002) dedicado al tema *A la búsqueda de alternativas. ¿Otro mundo es posible?*.

¹⁰¹ Joaquín Herrera Flores, “Hacia una visión completa de los derechos humanos”; David Sánchez Rubio, “Universalismo de confluencia, derechos humanos y proceso de inversión”; Franz Hinkelammert, “El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto”, los tres trabajos publicados en Joaquín Herrera Flores (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 19-78, 215-244, y 117-128 respectivamente. Franz Hinkelammert, “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común” en *Pasos*, 90, 2000. Raúl Fonet Betancourt, *La transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao, 2000. Juan Antonio Senent de Frutos, *Ellacuría y los derechos humanos* Desclée, Bilbao, 1998, esp. cap. 2, y “Los derechos humanos y la tensión entre universalidad y multicultu-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

ralismo” en *Actas del Congreso Internacional en el cincuentenario de la Declaración Universal de los derechos humanos*, Asociación Pro Derechos Humanos, Granada, 1999. Helio Gallardo, *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Tierra Nueva, Quito, 2000. Xabier Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995. Alejandro M. Medici, “El campo de los movimientos críticos de la globalización y las alternativas frente al neoliberalismo”, en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 20, 2002. Norman José Solórzano Alfaro, “Los marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno: avances para la discusión sobre la inversión de los derechos humanos” en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 18, 2001, pp. 283-316. Asier Martínez de Bringas, *Globalización y derechos humanos*, Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, 15, Universidad de Deusto, Bilbao, 2001. Luis de Sebastián, “Globalización, exclusión y pobreza” en *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, 194, 2002, número dedicado a “La pobreza. Hacia una nueva visión desde la experiencia histórica y personal”, pp. 55-64. María José Fariñas, “Globalización, ciudadanía y derechos humanos” en *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, 16, 2000.

CAPÍTULO VII

¹⁰² Véase los enormes esfuerzos para integrar en el corpus normativo de los derechos a los “derechos económicos, sociales y culturales”, los cuales serían la verdadera plataforma para evitar cualquier tipo de fundamentación trascendental que vaya más allá de nuestros cuerpos y necesidades: www.aaj.org.br/STNprot2005-esp.htm; (28 de mayo de 2007)

¹⁰³ Obsérvese la magnitud del trabajo esclavo (o en términos de la OIT, trabajo forzoso) en el mundo actual en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/newsid_4537000/4537169.stm; (28 de mayo de 2007)

¹⁰⁴ Consúltese el fascinante trabajo de búsqueda de convergencias sociales y planteamiento de alternativas propuestos por el Foro Mundial de las Alternativas: www.forumdesalternatives.org/; (28 de mayo de 2007)

¹⁰⁵ www.xtec.es/~fchorda/goya/dosincc.htm; (28 de

mayo de 2007)

¹⁰⁶ Véase una interpretación de la novela de Carpentier desde la problemática de su país natal: www.habana-radio.cu/modules/mysections/singlefile.php?lid=1801; (28 de mayo de 2007)

¹⁰⁷ www.monografias.com/trabajos7/versa/versa.shtml; (28 de mayo de 2007)

¹⁰⁸ Véase un resumen del libro de Maalouf en: www.hislibris.com/?p=131 (consultada el 2 de octubre de 2007) y algunos comentarios en: www.ciao.es/Las_cruzadas_vistas_por_los_arabes_Amin_Maalouf__142386; (28 de mayo de 2007)

¹⁰⁹ www.patriagrande.net/brasil/sebastiao.salgado/; (28 de mayo de 2007)

¹¹⁰ www.criticarte.com/Page/file/art2005/RedefinirPoliticoArte.html; (28 de mayo de 2007)

¹¹¹ Véanse algunos momentos de los “ensayos” de Montaigne en: www.enfocarte.com/1.12/filosofia.html (consultada el 2 de octubre de 2007)

¹¹² <http://aixa.ugr.es/escher/table.html>; (28 de mayo de 2007)

¹¹³ Puede descargarse libremente el texto de Freud en: www.planetalibro.com.ar/ebooks/eam/ebook_view.php?ebooks_books_id=17 (consultada el 2 de octubre de 2007)

¹¹⁴ Sobre el autor, puede consultarse: <http://josephnraz.googlepages.com/recentpublications2> (consultada el 2 de octubre de 2007). Sobre su análisis de los valores puede leerse su obra *The Practice of Value*, Oxford University Press, 2003.

¹¹⁵ www.chez.com/bacfrançais/nouvelleheloise.html (consultada el 3 de octubre de 2007)

¹¹⁶ http://es.geocities.com/biblio_e_dosto/leer/inquisidor.html (consultada el 3 de octubre de 2007)

¹¹⁷ Comentarios interesantes en: www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/02122952/articulos/DICE0404110109A.PDF (consultada el 3 de octubre de 2007)

¹¹⁸ www.epdlp.com/compclasico.php?id=956 (consultada el 2 de octubre de 2007)

¹¹⁹ Las referencias textuales son las siguientes: R. Musil, *El hombre sin atributos* (trad. del alemán por J. M. Sáenz),

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

Seix Barral, 4 tomos, 4ª ed., Barcelona, 1983. Para el texto citado vid. Tomo II, p. 105. Para el *Gran Inquisidor*, se han utilizado las *Obras Completas* de F. M. Dostoyevski: *Los hermanos Karamazov*, trad. y edición a cargo de Rafael Canisinos Assens, Tomo III, pp. 204-218. Por lo que respecta a *La Nouvelle Heloise*, la edición manejada ha sido la de las *Obras Completas* de J. J. Rousseau, Bibliothèque de la Pléiade, Tomo II, pp. 5-748

¹²⁰ Un comentario genérico sobre algunos textos de Rousseau (en especial sobre “Las ensoñaciones...” puede encontrarse en: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/nexo/n2/Quindos.pdf> (consultada el 3 de octubre de 2007)

¹²¹ J. J. Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Heloise*, op. cit., “Première Partie”, L. XII, y el “Preface Dialoguée”

¹²² Ibid. op. cit. “Cinquième Partie”, L. II, p. 536 del texto citado (el subrayado es nuestro).

¹²³ F. M. Dostoyevski, *El Gran Inquisidor*, op. cit., p. 208.

¹²⁴ Ibid. op. cit., pp. 213-214.

¹²⁵ Texto citado por György Lukács, *Estética 1. La peculiaridad de lo estético* (trad. de Manuel Sacristán), Grijalbo, Barcelona, 1982, volumen 2 “Problemas de la mimesis”, p. 476

¹²⁶ R. Musil, *El hombre sin atributos*, op. Cit., 1, 2.

¹²⁷ Ibid. Vid. Los “bocetos desarrollados sobre proyectos de lo años veinte y nuevos bocetos de 1930-1931/1933-1934” en *El hombre sin atributos*, ed. Cit. Tomo IV, pp. 500-501.

¹²⁸ Ibid. Op. Cit., II, 110.

¹²⁹ Ibid. Op. Cit., I, 46

¹³⁰ Ibid. Op. Cit., IV, 501.

¹³¹ Carta de Alban Berg a Anton Webern de 19 de agosto de 1918, citada por O. Neighbour, P. Griffiths y G. Perle, *La segunda escuela vienesa*, Colección *New Grove*, publicada en castellano por Muchnik edit., trad de P. Sorozábal Serrano, Barcelona, 1986, p. 152

¹³² Henry Miller, *Trópico de Cáncer*, (trad. De Carlos Manzano), Plaza y Janés, Barcelona, 1986, p. 110.

¹³³ Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego de Bernardo Soares* (trad. Del portugués, organización, introducción y notas de Ángel Crespo), Seix Barral, Barcelona, 1987, pa-

rágrafo 125, p. 117; concretamente el texto de Pessoa dice lo siguiente: “He soñado mucho. Estoy cansado de haber soñado, pero no cansado de soñar. De soñar nadie se cansa, porque soñar es olvidar, y olvidar no pesa y es un sueño sin sueños en el que estamos despiertos. En sueños lo he conseguido todo”.

¹³⁴ F. M. Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo en Diario de un escritor (1861-1881)*, Obras Completas, edic. cit. Tomo III, p. 1234.

¹³⁵ L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*, en *Kleinere Schriften*, 2. Ed., p. 337; texto citado por A. Heller, “Ludwig Feuerbach Redivivo” en *Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón*, (trad. De G. Muñoz y J. I. López Soria), Península, Barcelona, 1984, p. 109, n. 18.

¹³⁶ Sobre el concepto de democracia en Rosa Luxemburg, puede consultarse: www.fundanin.org/vera9.htm; (28 de mayo de 2007); sobre las famosas 11 Tesis sobre la política de J. Rancière: En este site pueden encontrarse las famosas 11 Tesis sobre la política de J. Rancière: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html> (consultada el 3 de octubre de 2007)

¹³⁷ A. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993. Cfr. también el impresionante trabajo de la filósofa brasileña Marilena Chauí, *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, 2 vol., Companhia das Letras, Sao Paulo, 1999

¹³⁸ Ser ciudadano significa afrontar en todo momento decisiones políticas, y son políticas todas las decisiones que se refieren al mundo. Comprometerse con la suerte del mundo significa ser político; serlo consciente y conscientemente significa ser un ciudadano pleno”, P. B. Clarke, *Ser ciudadano*, Sequitur, Madrid, 1999, p. 170.

¹³⁹ M. Harnecker, *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, op. Cit. Pp. 386-387.

¹⁴⁰ K. Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, Vol. 1, “La llamada acumulación originaria”, pp. 607 y ss

¹⁴¹ Cabe citar como ejemplo el libro de E. P. Thompson *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vol., Crítica, Barcelona, 1989. En Thompson está bebiendo la nueva generación de intelectuales comprometidos con una re-

La reinención de los DERECHOS HUMANOS

novación del marxismo. Cfr. Ellen Meiksins Wood y John Bellamy Foster, *In Defense of History (Marxism and the Post-modernist agenda)*, Monthly Review Press, N.Y., 1997.

¹⁴² Para la propuesta de un multiculturalismo crítico y fundado en las propuestas pedagógicas alternativas de Paulo Freire, vid. P. McLaren, "Multiculturalism and the postmodern critique: towards a pedagogy of resistance and transformation" en H. Giroux y P. McLaren (eds), *Between Borders*, Routledge, London, N.Y., 1994.

¹⁴³ Frölich, P., *Rosa Luxemburgo. Vida y Obras*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1976, pp. 228 y ss. Fetsher, I., *Der Marxismus*, Piper, München, 1967, p. 648. Geras, N., *A actualidade de Rosa Luxemburg*, Edições Antídoto, Lisboa, 1978, pp. 127 y ss. VV.AA., *Rosa Luxemburg aujourd'hui*, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 1986

¹⁴⁴ "Superar la separación significa empezar a recuperar lo político, en un ejercicio que exige reconstruir la política distanciándola de la concepción que la tiene por una actividad puntual referida al Estado. Significa, entre otras cosas, vincular la recuperación de lo político, con un proyecto más importante: recuperar el mundo. Este ejercicio va más allá de las concepciones limitadas de la acción, se refiere a sus contextos más amplios, unos contextos que sólo pueden entenderse remitiendo la recuperación de lo político a sus raíces pre-platónicas, a la poiesis... La filosofía y la poesía son extrañas compañeras de cama, a veces incómodas y en ocasiones pendencieras, pero han de compartir el lecho si ha de surgir la política" en P. B. Clarke, *Ser ciudadano*, op. Cit. 9. 104. Pero para poder recuperar lo político hay que adoptar también una actitud de valentía que parta de los siguientes requisitos: 1- no tener ningún miedo a estar contra la corriente política dominante de nuestro tiempo; 2- no transigir en nuestras ideas, no aceptar ninguna dilución de nuestros principios; y 3- no aceptar como inmutable ninguna institución establecida; vid. Perry Anderson, "Más allá del neoliberalismo, lecciones para la izquierda" en P. Anderson, R. Blackburn, A. Borón, M. Löwy, P. Salama y G. Therborn, *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, (compiladores, E. Sader y P. Gentili), Oficina de publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 147-148. Es impor-

tante destacar la fuerza que en este sentido está teniendo la llamada “jurisprudencia feminista” a la hora de superar el humanismo abstracto, sobre todo en relación con el concepto de igualdad. Para un análisis detallado, lúcido y crítico, ver Ana Rubio Castro, *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997, esp. Pp. 43 y ss. Asimismo, puede consultarse Iris Marion Young, *Intersecting voices. Dilemmas of gender, political philosophy and policy*, Princeton University Press, New Jersey, 1997, esp. Pp. 60 y ss

¹⁴⁵Y no al revés. Ésta ha sido la cantinela de los políticos europeos empeñados todos en situarse en el “espacio de centro” como estrategia para mantenerse durante años en el poder. Entre otros males, están dejando los márgenes, tan necesarios para la actividad política, a la extrema derecha racista y fascista que día a día conquista más parcelas de poder político y cultural. Vid. Ch. Mouffe *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999

¹⁴⁶J. M. Albarrán, “Algunas notas sobre la teoría de la democratización del ser social en Georg Lukács” en J.M. Aragués (coord.), *Presencia de Lukács*, op. Cit. P. 131. Vid. También, Tarso Genro, *O futuro por armar. Democracia e socialismo na era globalitária*, Voces, Petrópolis, 1999, esp., pp. 142 y ss. Una reflexión sobre la democracia entendida como un proceso necesitado de una nueva subjetividad constituyente ver, además de las obras ya citadas en estas notas, A. Negri, *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992, y A. Negri y Félix Guattari, *Las verdades nómadas*, Iralka, San Sebastián, 1996. De Rosa Luxemburg, puede leerse en este sentido sus *Cartas a Karl* y *Louise Kautsky*, Galba Edicions, Barcelona, 1970, y *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Pasado y Presente, Córdoba, 1970.

