



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Miseria planificada

Derechos humanos y neoliberalismo

Juan Manuel Cincunegui

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Miseria planificada
Derechos humanos y neoliberalismo

Juan Manuel Cincunegui

TESI DOCTORAL

Miseria planificada
Derechos humanos y neoliberalismo

Autor: Dr. Juan Manuel Cincunegui

Directora: Dra. Begoña Román Maestre



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Programa de Doctorat en
Ciutadania i Drets Humans

Departament de Filosofia
Universitat de Barcelona

2018

Miseria planificada. Derechos humanos y neoliberalismo

RESUMEN

En esta investigación, he tratado de ofrecer una respuesta preliminar a una serie de preguntas que surgieron debido a una impresión generalizada: que a pesar de la validez de los "derechos humanos" como emblema de nuestro horizonte moral contemporáneo, los "Derechos Humanos" como forma social institucionalizada están al borde de una "crisis de legitimación". La descripción de una crisis de este tipo muestra que los derechos humanos están en un proceso de regresión, después de varias décadas de presencia hegemónica en el centro de nuestros imaginarios sociales y la asunción de un papel vicario como fundamento de nuestros sistemas legales y políticos.

La respuesta que he dado a esas preguntas se articula en un conjunto de hipótesis. Cada una de ellas aborda un aspecto o dimensión de lo que llamamos "Derechos Humanos". De tal manera que juntas podrían terminar convirtiéndose en una explicación integral de las limitaciones intrínsecas de la noción y su aplicación, o su irrelevancia para nuestras vidas políticas actuales.

En general, cuando me refiero a los Derechos Humanos, lo que tengo en mente son sus articulaciones normativas y sus dimensiones legales, institucionales y ejecutivas. Los genuinos anhelos de "los de abajo", que actualmente utilizan también el lenguaje de los derechos humanos para expresar sus demandas y luchas, nunca son objeto de críticas por mi parte. La acusación está dirigida a los usos del lenguaje de los derechos humanos por parte de las élites burocráticas, estatales y transnacionales, y las élites corporativas, que se han apropiado de una noción que sedujo en el pasado a la imaginación de los individuos y los pueblos. Hoy, sin embargo, el "nombre" de la justicia prometida se ha puesto al servicio de los intereses de las minorías.

Una forma de explicar esta distinción entre "Derechos Humanos" y lo que llamo los derechos humanos de "los de abajo" es reconocer que, en circunstancias críticas como las que vivimos hoy, los actores sociales expresan sus luchas evocando ideas, valores y principios que están a la mano, dentro del orden institucional que habitan. Sin embargo, si bien es cierto que estos recursos están integrados en el tejido de las sociedades capitalistas (disponibles para los actores sociales), en tiempos de crisis, los derechos humanos se utilizan de manera diferente a lo que es "normal" para el orden social. Los derechos humanos son un nombre en disputa.

Palabras clave: *derechos humanos; neoliberalismo; capitalismo; humanitarismo; razón neoliberal; razón humanitaria*

Planned Misery. Human Rights and Neoliberalism

ABSTRACT

In this research I have tried to offer a preliminary answer to a series of questions that had arisen due to a generalized impression: that despite the validity of "human rights" as an emblem of our contemporary moral horizon, "Human Rights" as an institutionalized social form, are on the verge of a "legitimation crisis". The description of a crisis of this

type shows that human rights are in a process of regression after several decades of hegemonic presence in the center of our social imaginaries and the assumption of a vicarious role as a foundation of our legal and political systems.

The answer I have given to those questions is articulated in a set of hypotheses. Each of them deals with an aspect or dimension of what we call "Human Rights". In such a way that together they could end up becoming an integral explanation of the intrinsic limitations of the notion and its application, or its irrelevance for our current political lives.

In general, when I refer to Human Rights what I have in mind are its normative articulations, and its legal, institutional and executive dimensions. The genuine yearnings of "those below", who at present also use the language of human rights to express their demands and struggles, is never an object of criticism on my part. The charge is directed to those uses of human rights by the bureaucratic, state and transnational elites, and corporate elites, who have appropriated a notion which seduced in the past the imagination of individuals and peoples. Today, however, the name of the promised justice has been put at the service of the interests of the minorities.

One way of explaining this distinction between "Human Rights" and what I call the human rights of "those below" is to recognize that, in critical circumstances such as those we are living today, social actors express their struggles evoking ideas, values, and principles that are at hand, within the institutional order they inhabit. However, although it is true that these resources are embedded in the fabric of capitalist societies (available to social actors), in times of crisis, human rights are used in a different manner to what is "normal" for the social order. Human rights are a name in dispute.

Keywords: *human rights; neoliberalism; capitalism; humanitarianism; neoliberal reason; humanitarian reason*

*A Agustina,
y a Iñaki, Julen y Santi*

La reforma de la conciencia consiste solamente en hacer que el mundo tome conciencia de su propia conciencia, en despertarla del sueño que tiene sobre sí misma, en explicarle el significado de sus propias acciones. Todo nuestro objetivo solo puede ser - como ocurre también en la crítica de Feuerbach a la religión- ofrecer preguntas religiosas y filosóficas con la forma correspondiente del hombre que se ha hecho consciente de sí mismo (K. MARX, 1978, p. 12).

Como otras formas de discurso, la teoría política es relevante únicamente cuando es inteligible. La inteligibilidad de las ideas de un teórico depende del respeto que prodigue a las convenciones tácitas de su tiempo, incluso cuando haya emprendido una exploración de sus límites exteriores (WOLIN, 2016, p. 176).

Al concepto de ser no se le hace de todos modos justicia hasta que también se comprende la genuina experiencia que produce su instauración: el impulso filosófico a expresar lo inexpresable (ADORNO, 2008, p. 109).

La pregunta fundamental es si los hombres pueden adquirir aquel conocimiento del bien sin el cual no podrían guiar sus vidas individual o colectivamente mediante los esfuerzos autónomos de sus poderes naturales; o si para adquirir ese conocimiento dependen de la Revelación Divina. Ninguna alternativa es más fundamental que esta: guía humana o guía divina (STRAUSS, 2014, p. 126).

En este sistema político de despolitizaciones, al adversario no se le llama ya “enemigo”, pero, en cambio, como “perturbador de la paz”, se le declara fuera de la ley y fuera de la humanidad (SCHMITT, 2006, p. 106).

La economía es un juego y la institución jurídica que la enmarca debe pensarse como un juego (FOUCAULT, 2016, p. 180).

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| Introducción | 13 |
| PRIMERA PARTE: UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA | 19 |
| Capítulo 1. Epistemología de los derechos humanos | 21 |
| 1.1. Lo superficial y lo profundo | 21 |
| 1.2. Lo visible y lo invisible | 25 |
| Capítulo 2. El sufrimiento y la violencia del animal lingüístico | 30 |
| 2.1. Filantropía y dignidad humana | 30 |
| 2.2. El martillo de Heidegger | 36 |
| 2.3. Gautama y Žižek sobre el sufrimiento y la violencia | 40 |
| 2.4. El lenguaje y el arte de la crueldad | 49 |
| Capítulo 3. Ruptura y crisis de la modernidad | 52 |
| 3.1. Reificación metafísica o fetichismo de la mercancía | 52 |
| 3.2. El cristal en el barro de la historia | 61 |
| 3.3. Zurcir la grieta | 67 |
| 3.4. El mercado capitalista como ser supremo | 71 |
| 3.5. Soberanía, anarco-gnosticismo y políticas de la identidad | 75 |
| Capítulo 4. Regresar al futuro | 81 |
| 4.1. ¿Qué tipo de animales son los derechos humanos? | 81 |
| 4.2. Más allá de la cultura | 89 |
| 4.3. De la revolución a la ética de la liberación | 97 |
| 4.4. De la praxis pastoral a la praxis social | 100 |
| 4.5. Hacia un nuevo punto de partida | 105 |
| 4.6. El sistema de los 500 años | 109 |
| 4.7. El Da-sein en Amazonia | 111 |
| 4.8. Detrás del muro epistemológico “estamos nosotros” | 113 |
| SEGUNDA PARTE: DERECHOS HUMANOS Y NEOLIBERALISMO | 119 |
| Capítulo 5. Lo real y lo paradójico de los derechos humanos | 121 |
| 5.1. El lenguaje de los derechos humanos sobre el espejo de lo Real | 121 |
| 5.2. ¿Qué es un programa de investigación? | 128 |
| 5.3. Lo real de suyo y el espectro | 134 |
| 5.4. Física y metafísica de los derechos humanos | 139 |
| 5.5. Como todos los nombres... los derechos humanos nos suceden | 141 |
| Capítulo 6. Historia e historiografía de los derechos humanos | 153 |
| 6.1. Historiografías | 153 |
| 6.2. La historia oficial y sus contestaciones | 155 |
| 6.3. Dos epígrafes straussianos | 158 |
| 6.4. Un tal Herskovits y el anti-anti-relativismo de Clifford Geertz | 160 |
| 6.5. Perennialismos, diálogos interculturales y consensos traslapados | 166 |
| 6.6. ¿Descubrir o inventar? Esa es la cuestión | 171 |

| | |
|--|------------|
| 6.7. El ídolo de los orígenes | 180 |
| 6.8. El metarrelato como dispositivo político | 183 |
| 6.9. Los derechos humanos en la poshistoria | 186 |
| 6.10. El huevo o la gallina | 189 |
| Capítulo 7. El sujeto jurídico y el orden simbólico del derecho | 193 |
| 7.1. ¿La propiedad o la raza? | 193 |
| 7.2. Sobre el “Homo sacer”: la pregunta por la condición humana | 201 |
| 7.3. Lo generalizado y lo concreto. Otra vez el problema del puente. | 204 |
| 7.4. ¿Hacia una soberanía planetaria? | 208 |
| 7.5. Un programa cosmopolita | 213 |
| 7.6. Los derechos no pueden garantizarse | 215 |
| 7.7. ¿Quién cuenta como humano? | 218 |
| 7.8. El cuerpo sustituto | 224 |
| 7.9. Un duelo no superado | 226 |
| Capítulo 8. Los derechos humanos y el neoliberalismo | 230 |
| 8.1. Homologías | 230 |
| 8.2. El liberalismo del miedo | 238 |
| 8.3. ¿A qué podemos aspirar? | 241 |
| 8.4. A plena luz del día | 246 |
| 8.5. Friedman y <i>Amnesty</i> viajan a Oslo | 253 |
| 8.6. La “Carta abierta” de Rodolfo Walsh | 258 |
| 8.7. Los derechos humanos se dicen en minúsculas | 261 |
| 8.8. Una comprensible indignación | 266 |
| Conclusiones | 271 |
| Epílogo | 277 |
| Agradecimientos | 285 |
| <i>Trabajos citados</i> | 287 |

Introducción

I

En este libro he intentado ofrecer una respuesta preliminar a una serie de preguntas que surgen a propósito de una impresión generalizada: que pese a la vigencia de los “derechos humanos” como emblema de cierto horizonte moral, los Derechos Humanos (entendidos como forma socialmente institucionalizada), se encuentran a las puertas de una crisis de legitimidad. La descripción de una crisis de estas características mostraría a los Derechos Humanos en proceso de retroceso y deterioro, después de varias décadas de presencia hegemónica en el centro de nuestros imaginarios societales, y habiendo asumido de manera vicaria el rol de fundamento retórico de nuestros ordenamientos jurídico-políticos.

Ahora bien, cuando se habla de “retroceso y deterioro” en este caso, se piensa vagamente en diferentes cosas. Por un lado, la impresión es que los derechos humanos han dejado de ser relevantes para los poderosos: ya no se les reconoce, aunque sea de boquilla, el lugar preeminente que tuvieron en el pasado reciente en la esfera internacional, y en muchos casos se perciben incluso como un obstáculo en toda regla para el cumplimiento del nuevo rol asignado al Estado en la dispensación neoliberal.

Incluso en los países centrales, cuyos gobiernos se autodefinían hasta hace muy poco como los grandes adalides de los Derechos Humanos contemporáneos, las encadenadas victorias electorales de candidatos que atacan los principios fundacionales de la *Declaración* y sus tratados anexos, y cuestionan las instituciones encargadas de defenderlos son una ilustración elocuente de este retroceso y deterioro a nivel objetivo. También parecen haber perdido su legitimidad las justificaciones ético-políticas, las construcciones jurídicas y las instituciones de administración y ejecución de los “derechos humanos” entre un amplio sector de la población mundial. Hay quienes creen que los regímenes de “Derechos Humanos” no están a la altura de los desafíos para los cuales fueron imaginados. Otros van más allá, y sostienen que los Derechos Humanos, como entramado jurídico-institucional, promueven una suerte de complicidad ideológica con quienes hoy cometen los “crímenes más atroces”, y promueven una “miseria planificada”.

La respuesta que he dado a esas preguntas se articula en un conjunto de hipótesis. Cada una de ellas aborda un aspecto o dimensión de eso que llamamos los “Derechos Humanos”, de tal forma que en conjunto podrían acabar convirtiéndose en una explicación integral de las limitaciones intrínsecas de la noción y su aplicación, o de su irrelevancia en la política actual.

En términos generales, como en los párrafos anteriores, cuando me refiero a los Derechos Humanos (con mayúsculas) lo que tengo en mente son sus articulaciones normativas, y sus dimensiones jurídico-institucionales y ejecutivas. Los genuinos anhelos articulados por “los de abajo”, quienes en la actualidad utilizan también el lenguaje de los derechos humanos (con minúsculas), no es jamás

un objeto de crítica por mi parte. El malestar en todos los casos está dirigido a las élites burocráticas, estatales y transnacionales, y las élites corporativas, que se han apropiado de una noción que sedujo en su momento la imaginación de los individuos y los pueblos, pero que hoy se ve traicionada al haber sido puesta al servicio de los intereses de las minorías, en desmedro de la justicia prometida.

Una manera de explicar esta distinción entre los “Derechos Humanos” y lo que aquí llamamos los “derechos humanos de los de abajo” consiste en reconocer que, en circunstancias críticas como las que vivimos, los actores sociales articulan sus luchas evocando los ideales, valores y principios que tienen a la mano, los que les ofrece el propio orden institucional que habitan. Por ejemplo, evocan en sus nombres los principios de la libertad y la igualdad en la esfera política; los valores del cuidado y la solidaridad en el ámbito de la reproducción social; los ideales de armonía y sostenibilidad en la esfera de la ecología; y las normas de racionalidad e intercambio justo en la economía. No obstante, aunque es cierto que esos recursos normativos se encuentran incrustados en el tejido de las sociedades capitalistas (y por ello se encuentran a disposición de los actores sociales), en tiempos de crisis se los utiliza de una manera diferente a la que ha sido instituida como “normal” por el orden social, convirtiendo de ese modo a esos “nombres” en portadores de un potencial explosivo (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 179). Algo de eso ocurre con los ideales, valores y principios que encarnan los derechos humanos.

II

El texto que sigue está dividido en dos partes. Cada una de ellas está desplegada, a su vez, en cuatro capítulos. En la primera parte, titulada “Un nuevo punto de partida”, he intentado bosquejar un marco histórico-filosófico que revele el lugar de enunciación de mis análisis y críticas, expuestos en la segunda parte titulada “Derechos Humanos y neoliberalismo”. El planteamiento en ambos casos es sencillo. En primer término, la gravedad de los desafíos que enfrentamos actualmente exige que abordemos el tema de los derechos humanos desde una perspectiva “profunda”, que abandonemos el fatalismo y el moralismo, y devolvamos a los derechos humanos a la esfera de la política, de donde jamás deberían haber salido. Ello supone adoptar un nuevo punto de partida que nos permita superar las limitaciones impuestas por el imaginario eurocéntrico que confunde el final de su propio rol como centro del sistema-mundo, con el fin de la historia misma.

En segundo término, la crisis que experimenta actualmente el movimiento de los Derechos Humanos exige que clarifiquemos el sentido de los derechos humanos. Desde su ascenso, junto con los imaginarios del fundamentalismo del mercado y la democracia liberal al podio del nuevo orden moral contemporáneo, el movimiento de los derechos humanos ha quedado cautivo de sus mitos. Sea cual sea lo que les depara el futuro (reinventarse o dar paso a una “utopía” alternativa), los derechos humanos exigen una “desmitificación”. Por otro lado, la creciente sospecha de que los Derechos Humanos transnacionales y el fundamentalismo del mercado o “neoliberalismo” han actuado en tándem, exige una clarificación histórica que determine de qué modo la coincidencia temporal de sus respectivas

emergencias en la década de 1970, puede considerarse una circunstancia fortuita, el signo de un vínculo causal, o la complicidad con crímenes que hoy comienzan a percibirse, como decíamos, como “la mayor atrocidad”, y el resultado de una “miseria planificada”.

En el primer capítulo abordo los derechos humanos como objeto de conocimiento. Mi hipótesis de partida es que resulta imprescindible articular una crítica epistemológica de los mismos que nos permita superar las hipóstasis del “sentido común”. No se trata simplemente de pensar los derechos humanos de otra manera, sino de percibirlos y encarnarlos de otro modo. Abogo por adoptar una perspectiva profunda de los derechos humanos que, finalmente, nos permita acceder a las “raíces causales” de las violaciones más flagrantes a su espíritu, violaciones con las cuales parecemos fascinados en desmedro de las violaciones sistemáticas que se despliegan a plena luz del día y a la vista de todos.

En el segundo capítulo trato cuestiones relativas a la violencia y al sufrimiento. Lo hago en el marco de una antropología filosófica concebida como “filosofía primera”, que asume las peculiaridades del animal lingüístico, pero con el fin de problematizarlas, eludiendo de ese modo la frecuente tentación de naturalizar los derechos humanos, reinventándoles un fundamento. Por otro lado, parece razonable que, si entendemos a los derechos humanos como instrumentos cuyo fin consiste en garantizar una serie de protecciones para los individuos frente a ciertos sufrimientos que padecen y ciertas violencias de las que son objeto, que hagamos un esfuerzo para comprender el sufrimiento en general, su extensión y profundidad, y la violencia, en su ubicuidad y en los contextos donde se nutre y disemina.

En el tercer capítulo me embarco en una dilucidación del tema de la ruptura y crisis de la modernidad a partir de una reflexión acerca de la noción de reificación. Los análisis de Heidegger, Lukács y los pioneros de la escuela de Frankfurt se convierten en una plataforma desde donde atisbo y esbozo las alternativas en este asunto, cuya relevancia para la comprensión de los derechos humanos resulta crucial: ¿son los derechos humanos, más allá de las continuidades o aires de familia que pueden establecerse en relación con otras formulaciones premodernas, una respuesta excepcional frente a los malestares propios de la modernidad? ¿Qué implicaciones supone asumir una perspectiva semejante? ¿Qué limitaciones y qué distorsiones produce una borradora de los hitos que establecen la modernidad o el capitalismo a la hora de establecer un diagnóstico de nuestros malestares actuales?

El capítulo cuarto es una invitación a adoptar un “nuevo punto de partida”. La expresión implica una suerte de “regreso al futuro de nuestro pasado” para descubrir o inventar una instancia más fundamental de la que nos propone la actual dispensación, desde donde sea posible asumir nuevas perspectivas y cultivar nuevas actitudes frente a los derechos humanos, sin que eso signifique retornar de manera nostálgica a formas fundamentalistas de justificación. Una invitación de este tipo no aboga por empezar desde cero. Reconoce que las discontinuidades que exige el momento actual solo pueden darse sobre el trasfondo de la continuidad histórica. Sin embargo, la “crisis general” que aparentemente experimenta el orden vigente nos obliga a pensar políticamente la adaptación de nuevos paradigmas en cada una

de las dimensiones en crisis que confluyen en esa crisis general que hoy amenaza con convertirse en una genuina “crisis de legitimidad” global.

En el capítulo quinto trato a los derechos humanos desde una perspectiva metafísica, y los analizo desde el punto de vista de una cierta filosofía del lenguaje. La hipótesis inicial es que los derechos humanos no son “reales” (en el sentido último del término), sin que ello suponga defender que se trata de unicornios o brujas. El carácter casi *spectral* de los derechos humanos alimenta una serie de paradojas insuperables que son constitutivas de toda institución humana.

En el capítulo sexto regreso a las cuestiones históricas e historiográficas introducidas en la primera parte, pero ahora enfocadas directamente al objeto principal que nos interesa dilucidar: los derechos humanos, y me pregunto: ¿Son los derechos humanos un fenómeno perenne, o tienen un carácter excepcional? ¿Podemos hablar de una prehistoria, una historia y una poshistoria de los derechos humanos? ¿Qué relación tienen los derechos humanos, tal como estos fueron formulados en el marco de las grandes revoluciones a finales del siglo XVIII, con la redacción de la *Declaración Universal* de 1948, y qué distingue a esta última de la nueva dispensación poswestfaliana que emergió en la década de 1970, alcanzando su apogeo como imaginario global en la década de 1990? ¿Estamos transitando hacia una época poshistórica? Si fuera así, ¿de qué manera afectan la multiplicación exponencial de los muros, y la reemergencia furibunda de los nacionalismos y los fundamentalismos religiosos al proyecto transnacional de los Derechos Humanos?

El capítulo séptimo comienza explorando la compleja relación entre el *anthropos* desnudo, el sujeto jurídico y el orden simbólico del derecho, para luego sopesar la significación de diversos modelos cosmopolitas y un conjunto de interpretaciones de la fórmula arendtiana “el derecho a tener derechos”. Todo ello con el fin de identificar las mutaciones en el orden del sentido que la fijación de los conceptos tiende a ocultar. Si es cierto que el sujeto jurídico está constituido y coemerge junto con el orden del derecho en el cual está engranado, el tránsito de un modelo westfaliano a un modelo poswestfaliano de imaginario jurídico necesariamente implica la constitución de una nueva subjetividad jurídica.

En el capítulo final analizo la coincidencia temporal de la emergencia del fundamentalismo del mercado y el movimiento transnacional de los Derechos Humanos, con el fin de determinar si dicha simultaneidad es el signo de un vínculo causal entre ambas configuraciones, la prueba de una complicidad política, o una circunstancia fortuita de la historia.

III

Finalmente, quisiera justificar el título de la obra. La expresión “miseria planificada” fue utilizada por el periodista y militante argentino Rodolfo Walsh en su famosa “Carta abierta a la junta militar” del 24 de mayo de 1977, hecha pública un día antes de su desaparición. En la misiva, Walsh denuncia desde la clandestinidad las sistemáticas violaciones a los derechos humanos (los asesinatos, detenciones ilegales, torturas y desapariciones de personas) perpetradas por la dictadura militar en su “guerra antisubversiva”. Pero también acusa a los líderes

militares y civiles de haber emprendido su cruzada antipopular con el fin de implementar un programa neoliberal al servicio de las élites económicas del país, las corporaciones multinacionales y las potencias occidentales, cuyo efecto para “los de abajo” no era otro que “la mayor atrocidad”, la motivación oculta de un proyecto que no aspira a otra cosa que a la “misericordia planificada” de las grandes mayorías.

De este modo, la expresión de Walsh explicita una estrecha vinculación entre los asesinatos, las torturas y las desapariciones, con la imposición de un programa neoliberal, ofreciéndonos de este modo una fórmula a partir de la cual puede indagarse en la oscura y compleja relación que existe entre la peculiar concepción de los Derechos Humanos en su versión transnacional (la que defienden quienes forman parte del complejo jurídico-institucional y burocrático de los Derechos Humanos contemporáneos) y el neoliberalismo (entendido este, no solo como un programa económico, sino más bien como la forma social institucionalizada que adopta el capitalismo a partir de la década de 1970). Se trata de una fórmula significativa porque en ella se destaca que la “planificación”, que en principio parece lo opuesto al neoliberalismo cuando se lo interpreta superficialmente en términos de “fundamentalismo de mercado”, es su esencia; y la “misericordia”, pese a la retórica de libertad, eficiencia y crecimiento del que se vanaglorian sus defensores, es la consecuencia empíricamente constatable que sufren los que lo padecen “desde abajo”.

IV

Para acabar, quiero advertir al lector que en las páginas que siguen se encontrará con un abigarrado y variopinto conjunto de posiciones que no se enfrentan claramente organizadas de manera escolar. Me he atrevido a apropiarme de recursos sin prestar atención necesariamente a las lealtades que habitualmente se exigen. No obstante, la razón de fondo que creo justifica una presentación de estas características no está relacionada exclusivamente a la idiosincrasia de su autor, sino a la naturaleza intercultural e interdisciplinaria de los intercambios que pide una materia como los derechos humanos. Soy consciente que en muchas ocasiones podría haber sentenciado un capítulo con una conclusión, pero he preferido adoptar una estrategia diferente. He optado por “mostrar” en vez de “demostrar”, lo cual agrega otra exigencia al lector, la de completar él mismo el proceso de reflexión, permitiendo que las tensiones irresueltas animen el uso de la “imaginación política”, evitando de ese modo los anquilosamientos que produce el apego a la razón y la práctica de la “política normal”.

PRIMERA PARTE: Un nuevo punto de partida

Capítulo 1. Epistemología de los derechos humanos

1.1. Lo superficial y lo profundo

La reflexión sobre los derechos humanos ha estado, desde el comienzo de su dispensación contemporánea, afectada por el pasado colonial e imperial europeo. Las dos guerras mundiales y los campos de exterminio nazi en el corazón de Europa – cuyos protagonistas fueron los herederos de un culto humanista que prometía llevar al planeta en su conjunto a la realización de una ciencia universal, acompañada por una ética civilizatoria como nunca había existido – son una marca indeleble en el origen de la tradición contemporánea de los derechos humanos. Pensar los derechos humanos nos obliga a reconocer este origen oscuro, la profundidad del horror acontecido. La consecuencia inmediata de este “pecado original” es que los derechos humanos universales nacieron de la *circunstancia* de ese horror.

Sabemos que entre los redactores de la *Declaración universal de los derechos humanos* promulgada el 10 de diciembre de 1948 hubo representantes de los Estados más poderosos del mundo, protagonistas y cómplices de crímenes recientes contra la humanidad, que muy pronto volverían a dejarse arrastrar por la barbarie en nombre de las exigencias aparentemente ineludibles del realismo político, gobernados por la misma voluntad de poder a la que (se conjetura) se pretendió poner límites con inspirados compromisos y documentos.

También sabemos que las Naciones Unidas, y la red de organismos y organizaciones internacionales vinculadas a su órbita están cautivas, debido a su dependencia material y su connivencia ideológica, a los poderes fácticos que deciden la suerte de nuestra especie, poderes que están más preocupados por el dominio geopolítico del mundo, la apropiación a cualquier costo de los recursos naturales, la ventaja financiera sobre sus contrincantes en la guerra económica, la superioridad militar y la seguridad, que en la vida y el bienestar de sus poblaciones y del resto de los seres humanos, miembros de la imaginaria aldea global cuya justicia nos fue prometida.

Lo sabemos porque nos lo demuestran nuestros fracasos reiterados, nuestras reticencias a aceptar plenamente las implicaciones de nuestras circunstancias a la hora de lograr un entendimiento cabal que nos conduzca a un compromiso genuino para enfrentar mancomunadamente los desafíos más urgentes de la humanidad: (i) la guerra, que sigue esquilmando nuestros pueblos y familias; (ii) la desigualdad, que arranca a los individuos y a las comunidades de sus recursos vitales; y (iii) el deterioro medioambiental, producido por nuestra *hybris*, nuestra “desmesura” contemporánea, que amenaza con destruir las condiciones mismas que han sostenido nuestra historia como especie desde tiempos inmemoriales.

Sin embargo, pese a este origen oscuro y sospechoso, pese a que nacieron débiles en lo que respecta a su legitimidad, y vulnerables frente a la arbitrariedad de los Estados y las poderosas corporaciones que imponen sus límites a la imaginación de los justos, corrompiendo con sus prerrogativas la red institucional

tendida para protegernos; también sabemos que somos nosotros, los seres humanos concretos, de carne y hueso, encarnados en nuestra frágil, vulnerable, insatisfactoria y finita condición, motivados por la justicia y el amor, el cuidado y la celebración de la vida, quienes en última instancia estamos llamados a legitimar o denunciar los instrumentos legales, las construcciones institucionales, las narrativas y prácticas sociales, para que cada uno de nosotros, seres humanos únicos e irrepetibles, podamos cumplir con la promesa implícita que acompañó nuestro nacimiento, una invitación que nos hizo la humanidad que nos precedió, a través de nuestros padres, para que formáramos parte de este mundo.

Ahora bien, porque nacieron débiles, abiertos ineludiblemente a la contestación, la historia de los derechos humanos está marcada por los continuos y genuinos intentos por validar, justificar, de una vez para siempre, su pretendida universalidad, porque es en la universalidad donde los derechos humanos se juegan su existencia. O bien los derechos humanos son universales, es decir, son derechos que cada uno de nosotros, miembros de la especie *homo sapiens* poseemos por el mero hecho de ser humanos, o no son derechos humanos en absoluto.

No obstante, justamente porque nacieron débiles, y están por ello abiertos ineludiblemente a la contestación, la historia de los derechos humanos se caracteriza también por las continuas y genuinas denuncias de quienes ven en sus formulaciones la expresión de particularismos prepotentes, disfrazados con sus vestimentas de moralismos universalistas; por las imposiciones soterradas, justificadas por un cosmopolitismo imperialista; por los chantajes violentos dirigidos a torcer la voluntad de los pueblos. La estrategia no es nueva: el cristianismo, la civilización ilustrada, el progreso científico y material, la democracia liberal, fueron otros tantos particularismos que se expusieron como destino universal e irrefutables.

Por estos motivos, explicar por qué razón los humanos tenemos esta clase de derechos, unos derechos que no nos exigen como titulares ninguna otra cosa que no sea nuestra mera humanidad, que no nos exigen contribución alguna, que no se miden en función de nuestra pertenencia o nuestro horizonte de sentido, que no se establecen en función de nuestras capacidades o nuestras habilidades comunicativas, sigue siendo una tarea ineludible y urgente en nuestra época. Justificar los derechos humanos y defenderlos frente a aquellos que pretenden establecer condiciones o criterios *de iure* o *de facto* para el reconocimiento y respeto de los seres humanos, estableciendo entre nosotros demarcaciones internas, privilegiando a unos frente otros en función de sus peculiaridades accidentales, es una tarea impostergable en un tiempo como el nuestro en el cual la opresión, la exclusión y la expulsión de enormes masas de individuos convierten sus vidas en “desperdicios”, detritus de un orden económico global, incapaz constitutivamente de integrarlos, y reticente a la hora de protegerlos (BAUMAN, 2005).

Desde el inicio de la llamada “Guerra contra el terror” declarada por George W. Bush y sus aliados europeos para vengar los atentados del 11-S y otros atentados posteriores perpetrados en las capitales europeas, asistimos a un paulatino deterioro del discurso de los derechos humanos como fuente de legitimación de la acción gubernamental. Como señala Bryant S. Turner, durante la Guerra Fría los Estados occidentales asumieron los derechos humanos con la comprensión explícita de su

compatibilidad con las nociones individualistas que informan los imaginarios occidentales (B. S. TURNER, 2006, p. 133). El fin de la Guerra Fría, la caída de la cortina de hierro, se festejó como un triunfo definitivo de los imaginarios del Occidente globalizado, el mercado capitalista, la democracia liberal y los derechos humanos. Sin embargo, la Guerra contra el terror ha trastocado la certeza de esa supuesta compatibilidad entre los derechos humanos, la democracia y el capitalismo. Los Estados occidentales se han vuelto refractarios a los derechos humanos, especialmente en lo que se refiere a migrantes, refugiados y apátridas, so pretexto de las responsabilidades que tienen hacia sus propios ciudadanos en lo que concierne a la seguridad y la estabilidad económica.

Por consiguiente, de manera análoga al modo en el cual Wendy Brown advierte que es imprescindible cultivar prudencia cuando dirigimos nuestras críticas al liberalismo político en el marco de la actual dispensación neoliberal, debemos ser precavidos a la hora de exponer nuestras objeciones al movimiento de los derechos humanos transnacionales en su actual versión postwestfaliana, en vista del retroceso que están sufriendo los mismos. Como señala Brown, el neoliberalismo ha puesto en entredicho la continuidad misma de la democracia liberal, la plataforma desde donde se esgrimen las críticas más radicales. De modo semejante, vale la pena ser cautos a la hora de ahondar en las justificadas críticas que en el pasado reciente se esgrimieron contra los derechos humanos, en la época de triunfalismo e hipocresía que nos precedió, en la cual los derechos humanos se consagraron como la esencia destilada de una ética cosmopolita concebida como compañera de ruta ideal del mercado globalizado, entre cuyos objetivos destacaba la voluntad de legitimar la brutal transformación de los Estados-nacionales en instrumentos jurídico-políticos al servicio de la gubernamentalidad neoliberal. Dice Brown:

Las prácticas e instituciones liberales y democráticas casi siempre se quedan cortas en sus promesas, y en ocasiones las invierten de manera cruel; no obstante, los principios liberales democráticos sostienen y extienden ideales de libertad e igualdad universalmente compartidos y de gobierno político por y para el pueblo. La mayoría de otras formulaciones de la democracia comparten estos ideales, interpretándolos de manera diferente, y en ocasiones intentando realizarlos de manera más substantiva que el formalismo, el privatismo, el individualismo y la relativa complacencia del liberalismo acerca del capitalismo que hace posible. Sin embargo (...) si la razón neoliberal está vaciando esos ideales y deseos de las democracias liberales verdaderamente existentes, ¿a partir de qué plataforma serán lanzados proyectos democráticos más ambiciosos? (BROWN, 2015, p. 18).

Por lo tanto, desearía dejar claro desde el principio que nuestras críticas a los derechos humanos en su formulación oficial, institucional, no pretenden, como dice el dicho inglés, “tirar al bebé junto con el agua de la bañera”. Por el contrario, lo que pretenden es distinguir diferentes nociones de los derechos humanos, apreciando incluso sus concepciones más “superficiales”, puesto que sirven como plataforma para articular nuestras críticas “radicales”. Una formulación superficial de los derechos humanos es una formulación “minimalista” e “instrumental” que, en muchos sentidos, acaba siendo – parafraseando a Brown – apenas una corrección *ad hoc* que deja intactas las causas últimas de la barbarie que el actual orden moral legitima o justifica. Una noción radical o profunda de los derechos humanos, en

cambio, exige una suerte de giro epistemológico copernicano en quienes la promueven.

Una distinción de este tipo es análoga a la que realizó el filósofo y activista noruego Arne Naess en 1973 cuando intentó explicar qué diferenciaba a la ecología superficial de la ecología profunda. De acuerdo con Naess, lo que caracteriza a la ecología superficial es que deja intacto el sistema de explotación de la naturaleza, enfocándose exclusivamente en realizar correcciones cosméticas en el seno de los mecanismos sociales que no afectan en modo alguno nuestros estilos de vida, ni ponen en entredicho nuestro orden moral, nuestros fines y medios dispuestos para alcanzarlos. En cambio, de acuerdo con Naess, la ecología profunda exige una transformación en nuestras maneras de estar-en-el-mundo y estar-en-la-naturaleza. Lo cual implica, en primer lugar, un giro epistemológico, una nueva manera de *ver* la naturaleza y una nueva manera de *vern*os a nosotros mismos integrados en ella (NAESS, 1973).

Las analogías con la ecofilosofía de Naess van más allá. Y esto es comprensible si pensamos en una de las preocupaciones centrales de Naess: la fragmentación histórica de los “tres grandes movimientos” globales contraculturales que, según explicaba, a finales del siglo XX parecían converger. Dice Naess:

A finales del siglo XX, vemos una convergencia de tres áreas autodestructivas: la autodestrucción de la guerra, la autodestrucción de la explotación y supresión entre los seres humanos, y la autodestrucción y supresión de seres no humanos, y la degradación de las condiciones de vida en general. El movimiento para erradicar la guerra tiene una larga historia como movimiento global. El movimiento contra la pobreza abyecta y la explotación cruel y la dominación es más joven. El tercer movimiento es bastante nuevo. Estos son los grandes movimientos que requieren una intensa participación de base en el nuevo siglo que se avecina (NAESS, 1992, p. 99).

Una perspectiva profunda sobre los derechos humanos exige, como en cualquier otra área en la cual se intenta cultivar una perspectiva sustantiva, una aproximación transdisciplinar, interdisciplinar y transacadémica. Esto implica: (i) desarrollar normas y principios que guíen los estudios en diversas disciplinas, (ii) involucrando a diferentes científicos sociales, y (iii) enfatizando la conexión con audiencias heterogéneas y el público general (MIROWSKI & PLEHWE, 2009, p. 7). Eso quiere decir abordar el fenómeno estudiado considerando información aparentemente tangencial, que al ser integrada en nuestra investigación redefinirá nuestros objetos de estudio al recontextualizarlos.

Existe un cierto paralelismo entre la crítica epistemológica de Naess y nuestra crítica a los trasfondos de sentido que tácita o explícitamente informan nuestros actuales regímenes de derechos humanos. La crítica epistemológica de Naess, enfocada en particular en las cuestiones ecológicas, se articula a partir de la apropiación y reinterpretación de la noción heideggeriana de “ser-en-el-mundo”, la cual trastoca el dualismo constitutivo de las concepciones ecológicas de la identidad en la modernidad. Esta noción heideggeriana devuelve al ser humano, al *Dasein*, eso que somos cada uno de nosotros en cada caso, a su encarnación, y con ello vuelve a aprehenderlo compenetrado con el mundo y con los otros. Naess extiende esta noción con el fin de regresarlo perceptiva y ontológicamente a la

naturaleza, afirmando su “identidad ecológica” que define a partir de una iteración de la noción heideggeriana, ahora articulada como “ser-en-la-naturaleza”.

Ahora bien, más allá de las distinciones y aplicaciones puntuales de este giro epistemológico propuesto por autores como Heidegger o Merleau-Ponty, reformulado recientemente por Charles Taylor o Arne Naess, lo que me interesa destacar es lo que supone, desde un punto de vista heurístico, comenzar nuestro estudio sobre los derechos humanos, su filosofía, su historia y las implicaciones de su “neoliberalización”, reconociendo que no es posible la formulación de una ética y una política de los derechos humanos que permanezca neutral en términos ontológicos.

En su discusión sobre la aparente inconmensurabilidad entre los adherentes del conservacionismo medioambiental y los promotores del desarrollo económico, Naess insiste que lo que separa a estas visiones no son primariamente los bienes a los que sus adherentes prometen su lealtad, sino el modo en el cual estiman lo que es *real*. La advertencia está bien vista, y exige por nuestra parte que permitamos, pese a los temores que nos causa la posibilidad de errar en nuestra época posmetafísica, que la reflexión ética esté explícitamente informada por una ontología, y viceversa: que nuestra ontología sea pasada por el tamiz de la ética, en un doble movimiento crítico que no permite la absolutización de los fundamentos, pero tampoco prescinde enteramente de ellos, sino que los hace parte de una reflexión integral. Dice Naess:

El conservacionista *ve* y experimenta el bosque como una unidad, un Gestalt, y cuando habla del corazón del bosque, no se refiere a un centro geométrico. Un ingeniero de caminos, en cambio, ve un área con cierto número de kilómetros cuadrados ocupado por árboles, y argumenta que el camino que atraviesa el bosque solo cubrirá una pequeña porción de esa superficie, y por ello se pregunta cuál es el motivo del escándalo. Si el conservacionista insiste, el ingeniero le responderá que el camino no tocará el *centro* del bosque. El *corazón* está a salvo, piensa. La diferencia entre estos antagonistas es una cuestión de ontología y no una cuestión ética. Los gestalts “el corazón del bosque”, “la vida del río”, y “la serenidad del lago” son parte de la realidad del conservacionista. Para el conservacionista, el ingeniero de caminos parece sufrir una patología profunda, un tipo de ceguera. Sin embargo, la ética sobre el medioambiente a la que se adhiere el ingeniero de caminos está basada en su mayor parte en el modo en el cual *ve* la realidad. No hay manera de comprometer al ingeniero a salvar el bosque mientras retenga su concepción del mismo como una mera agregación de árboles (NAESS, 2008, p. 77).

1.2. Lo visible y lo invisible

En una conferencia titulada “El cómo y el porqué del altruismo eficaz” divulgada por la plataforma TED, el filósofo estadounidense Peter Singer comienza su alocución pidiendo a los asistentes que miren con atención una escena captada por un video de vigilancia en un mercado en algún lugar de China. En la filmación se ve a una niña de dos años que camina tentativamente por una calle semidesierta. Una camioneta se aproxima y la atropella. En cuanto esto ocurre, el conductor se detiene. Las ruedas traseras del vehículo permanecen durante unos instantes sobre el pequeño cuerpo herido, hasta que el conductor continúa su marcha, aparentemente indiferente ante lo ocurrido. Durante un lapso relativamente corto después del accidente, varias personas se cruzan con la pequeña que yace herida,

inmóvil, sobre el pavimento. La primera persona la esquiva sin mirarla y sigue su camino sin modificar el ritmo de su marcha. La siguiente pasa en una motocicleta lentamente junto al cuerpo, lo mira y como el anterior, continúa su itinerario. Singer nos informa que una segunda camioneta atropelló a Wang Yue, la niña, y otras personas se cruzaron con ella sin que ninguno diera la voz de alarma, hasta que un barrendero del mercado informó a las autoridades de lo sucedido y la niña fue trasladada al hospital, donde murió. A continuación, Singer pregunta a su auditorio cuántos de los presentes habrían actuado diferente, asistiendo a la niña atropellada si se hubieran cruzado con ella, y les pide que alcen la mano. Los asistentes en el hemicírculo, prácticamente en su totalidad, levantan su mano. Frente a esto, Singer les advierte: “Antes de daros crédito, quiero que miren esta información”, y en la pantalla aparece, en la página institucional de UNICEF, el reporte de mortalidad infantil de 2012, el cual informa que 6,2 millones de niños menores de cinco años murieron de enfermedades prevenibles relacionadas con la pobreza, 19.000 niños que mueren diariamente en el mundo. “¿Realmente importa que no estemos pasando por su lado en las calles?” – pregunta Singer (SINGER, 2013).

En su introducción a los derechos humanos, Michael Freeman comienza su explicación sobre el tema abordando las limitaciones de nuestro aparato conceptual a la hora de dar cuenta de las realidades a las que hace referencia la noción de derechos humanos: la violencia y la injusticia, la humillación y el crimen, la arbitrariedad y la complicidad. A modo de ejemplo, Freeman cuenta la historia de Lal Jamilla Mandokhel, una joven paquistaní que en marzo de 1999 fue repetidamente violada, y luego asesinada por decisión del consejo de ancianos de su comunidad por haber deshonrado a su tribu. De acuerdo con el relato de Freeman, el tío de Lal Jamilla denunció el crimen contra su sobrina a la policía, que dio con el delincuente y lo detuvo (FREEMAN, 2002, p. 1). Sin embargo, habiendo detenido al agresor, los oficiales procedieron a cumplir con una costumbre local. Entregaron a la muchacha a las autoridades de la tribu para que decidieran su suerte. El consejo se reunió, y como en muchas otras ocasiones en Pakistán, decidió condenar a la joven por la deshonra que había sufrido la comunidad al ser violada, y procedió a ejecutarla. Según Amnistía Internacional, cada año cientos de mujeres y niños son víctimas de los “asesinatos de honor”, mientras los perpetradores de los crímenes en muy raras ocasiones son detenidos, o las sentencias que reciben son desproporcionadas comparadas con la enormidad del crimen cometido. Dice Amnistía Internacional:

Las mujeres son vistas como encarnación del honor de los hombres a quienes “pertenecen”, y como tales deben guardar su virginidad y castidad. Al entrar en una relación sexual “ilícita”, las mujeres contaminan el honor de sus guardianes y sus familias. De este modo se vuelven *kari*, y pierden su derecho a la vida (...) En la mayoría de las comunidades no hay otro castigo para una *kari* que no sea la muerte. La habilidad de un hombre de proteger su honor es juzgada por su familia y sus vecinos. Debe demostrar públicamente su poder para salvaguardar su honor matando a aquellos que lo dañan y, de este modo, restaurarlo. Por consiguiente, los asesinatos de honor son a menudo realizados abiertamente (AMNESTY INTERNATIONAL, 1999, p. 5).

En ambos casos, tanto en el ejemplo elegido por Singer como el de Freeman, cabe recordar la advertencia de Naess. Por supuesto, la discusión es ética, pero la ética está informada en ambos casos por epistemologías, que a su vez echan sus

raíces en ontologías morales particulares. Plantear el debate en términos exclusivamente morales (en el sentido estrecho o superficial del mismo) nos priva de la posibilidad de *entender* qué es lo que *ven* en cada caso los agentes en las ocasiones descritas. ¿Qué *ven* los transeúntes al cruzarse con el cuerpo agonizante de Wang Yue en esa horrorosa escena en las calles de un mercado de la China contemporánea? ¿Qué *ven* las autoridades de la tribu y el hombre que ejecuta la condena de Lal Jamilla, sometida a la doble injusticia de ser violada y condenada a muerte por haberlo sido, mientras los criminales y sus vengadores de honor continúan sus vidas con la convicción moral de haber hecho lo correcto?

La discusión de Naess sobre aquello que *ven* y aquello que *no ven* el ecologista y el ingeniero de caminos desde sus particulares perspectivas es relevante para nosotros, porque puede ayudarnos a entender lo que está en juego en última instancia en la discusión sobre los derechos humanos. Es muy fácil acabar adoptando una perspectiva “superficial” (en el sentido que Naess otorga al término) concentrándonos exclusivamente en los asuntos relativos al logro de consensos normativos en torno a los comportamientos de los Estados y las corporaciones. Sin embargo, una perspectiva superficial no solo tiene poco recorrido, sino que está siempre acosada por el fantasma del moralismo. Dice Brown:

Pese a su pretensión de saber lo que es Verdadero, Valioso, o Importante, el moralismo como forma hegemónica de expresión política, como sensibilidad política dominante, en realidad señala una impotencia analítica, así como una falta de objetivos políticos: el no reconocimiento de las lógicas políticas que organizan el mundo actual, la correspondiente incapacidad para vislumbrar hacia donde debe encaminarse la acción y la pérdida de un objeto claro de deseo político (BROWN, 2014, p. 53).

Como señala Brown, el moralismo político (basado en la falsa pretensión de saber) nos ciega ante la facticidad del mundo: es una señal de “impotencia analítica”. Pero también nos vuelve miopes acerca del tipo de acción que debemos emprender, porque entorpece la posibilidad de que descubramos e inventemos objetivos y fines conducentes. Por consiguiente, nuestro objetivo no consiste en desplegar una nueva estrategia discursiva dirigida a lograr un “consenso (superficial) no forzado” sobre los derechos humanos que legitime las normas promulgadas por los organismos internacionales y los Estados firmantes. Lo que intentaremos en las páginas que siguen es articular una crítica “profunda” que ponga bajo la lupa del análisis y la hermenéutica histórica, no solo a las instituciones y prácticas asociadas a los derechos humanos y las culturas actualmente en proceso de su iteración e integración, sino también a las epistemologías que permiten aprehender el mundo de modo que este facilite o dificulte la validación de las intuiciones morales que subyacen a los derechos humanos contemporáneos, y las ontologías en las que se fundan nuestras visiones del bien.

Por ese motivo, comienzo introduciendo un marco de referencia donde situar las discusiones posteriores. Este marco de referencia está compuesto por tres partes. En primer lugar, toda formulación de los derechos humanos, tanto en lo que respecta a la dimensión normativa, como a la dimensión de justificación, alude a una cierta concepción (aunque sea tácita) de lo que significa ser humano. Dicho de otra manera, una crítica profunda de los derechos humanos tiene como punto de

partida ineludible la antropología filosófica, mediante la cual se pretende establecer cuáles son los elementos constitutivos, las características definitorias, de la persona o sujeto humano universalmente aprehendido. En este contexto, como señala Ernst Tugendhat, la antropología filosófica se convierte en filosofía primera (TUGENDHAT, 2008). En las páginas que siguen haré mención a dos características definitorias especialmente relevantes para nuestra discusión sobre los derechos humanos. Charles Taylor llama a estas características ontológicas “condiciones invariables de toda variabilidad humana”. En este sentido, me interesa destacar: (i) la definición del ser humano como un animal lingüístico (TAYLOR, 2016) y, debido justamente a esta condición lingüística (que nos define, a su vez, como biológicamente incompletos e indefinidos culturalmente), (ii) nuestra peculiar vulnerabilidad, fruto de la complejidad de nuestras experiencias del sufrimiento, la violencia y la muerte. Sin embargo, cabe aquí una advertencia: al enumerar estas características ontológicas no pretendo articular una fundamentación “fuerte” de los derechos humanos, sino explicitar los elementos constitutivos del “punto de partida” elegido para esta reflexión sobre los derechos humanos.

No obstante, pensar los derechos humanos filosóficamente, enfatizando exclusivamente los elementos ontológicos, resulta limitado y distorsionante. Tiene que haber motivos, razones que podamos explicitar, que den cuenta, más allá de las características ontológicas universales del *anthropos*, por qué motivo la formulación contemporánea de los derechos humanos está concebida y redactada del modo que tiene actualmente, en contraposición a otras formulaciones que le precedieron, y otras concepciones alternativas aún vigentes en sociedades subalternas en el presente. Tendremos tiempo a lo largo de nuestro estudio para abordar las complejas narrativas que intentan establecer continuidades y discontinuidades entre los derechos humanos contemporáneos y otras formulaciones análogas del pasado, y las contestaciones justificadas en términos culturalistas del presente. Sin embargo, es imprescindible entender qué tipo de humanidad y sociabilidad imaginaron, primero las sociedades europeas, para luego universalizarse en el marco de complejas iteraciones, frente a la avalancha de transformaciones estructurales que trajo consigo eso que llamamos la “modernidad”.

Finalmente, concluiré esta sección haciendo referencia a una distinción fenomenológica, introducida inicialmente por el filósofo argentino Juan Carlos Scannone quien, a partir de una lectura crítica de la obra del antropólogo, también argentino, Rodolfo Kusch, articuló “un nuevo punto de partida” para su filosofía de la liberación latinoamericana (SCANNONE, 2011a). Este punto de partida pretende ser la superación de un “olvido”, del original reconocimiento de nuestro mero “estar-en-el-mundo” (tematizado inicialmente por Heidegger como “olvido del ser”). Dicho “olvido” lo promovió el pensamiento moderno a través de sus epistemologías dualistas; sus éticas y filosofías políticas excarnadas, individualistas y atomistas; y la asunción del hacer instrumental como coronación de la acción humana. En este último caso, recordemos la reflexión arendtiana sobre la labor y el trabajo, concebidos como fuentes últimas de realización, en abierta tensión con los requerimientos de la genuina acción política (ARENDDT, 1998), las perspectivas y

actitudes que exigen una acción ecológicamente sustentable (HORKHEIMER & ADORNO, 2006), y la cautividad de la cultura en las redes de las estructuras inmanentes, cerradas a cualquier otro horizonte que no sea la estricta definición de “progreso” secular (TAYLOR, 2007).

Capítulo 2. El sufrimiento y la violencia del animal lingüístico

2.1. Filantropía y dignidad humana

Jean-Luc Nancy advertía recientemente que el adjetivo “humano”, estrechamente asociado al valor ético que reconocemos al término “humanista”, el cual connota cualidades de “compasión”, “cuidado” y “caridad”, parece estar basado en un axioma más o menos oculto de condescendencia. En este sentido, los derechos humanos parecerían estar alumbrados por un aura de “humanidad” y de “amistad” que prodiga el “rico, cultivado y dominante, que siente benevolencia, compasión [e incluso] lástima frente a la mala fortuna social de los otros”. Esta variante articulada de filantropía permite eludir, de acuerdo con Nancy, “la tentación de cambiar sustancialmente el orden social” (NANCY, 2014, p. 15). Como señala Pierre Ronsavallon, “aquí el lazo de la humanidad está en las antípodas de lo que constituye [una relación de] amistad”. Estamos hablando más bien de *filantropía*: el mundo se reduce al simple reconocimiento de una misma pertenencia al género humano, cuya afirmación se limita a proclamar que se lucha contra el menoscabo de esta común humanidad entendida en su mínima expresión (ROSANVALLON, 2012, p. 363)

La crítica de Nancy a la filantropía implícita en las interpretaciones de los derechos humanos va más allá de una denuncia a la mala consciencia por parte de sus adherentes o promotores. Apunta a una tácita negación de la misma “dignidad humana” que los derechos humanos, en su *Declaración* inaugural y en sus textos subsiguientes, pretenden proteger. Esta negación implícita no la encontramos en las normas, las cuales pueden justificarse como una formulación consensuada de los mínimos imprescindibles para el pleno desarrollo de cualquier proyecto humano, sino en la ideología subyacente que asume la conjugación de libertad y de progreso como el horizonte último de su justificación.

A esta crítica suma Nancy otro elemento. Si bien es cierto que la *Declaración* hace hincapié en el derecho que tienen los individuos y los pueblos a rebelarse contra la tiranía y la opresión de aquellos que no respetan el estado de derecho, fundado sobre los principios éticos que articulan los derechos humanos, hay que recordar que la tiranía y la opresión que denuncia la *Declaración* forman parte de un movimiento generalizado en su época contra el “fascismo”, una denuncia que, al equiparar tiranía y opresión a las experiencias totalitarias de mediados del siglo XX, ha acabado impidiendo, implícitamente, que prestemos atención a otras formas de opresión y tiranía, deslegitimando las rebeliones frente a nuevas formas de poder (NANCY, 2014, p. 18).

Una antropología filosófica que enfatice, por un lado, el carácter autopoietico del animal lingüístico, pero que no permanezca cautiva frente a la ilusión de la autonomía y la razón, sino que reconozca nuestra condición intrínseca de vulnerabilidad frente al sufrimiento y la muerte en la constitución de nuestra identidad, debe ser capaz de dar cuenta de las respuestas culturalmente determinadas que suscitan esos universales ontológicos y existenciales. Eso significa, en principio, que una formulación ético-política como los derechos

humanos no puede asumirse sin interrogar los presupuestos antropológicos que le subyacen, ni las circunstancias históricas que convocan su advenimiento. En ese contexto, el cuestionamiento filosófico de los derechos humanos debe comenzar indagando qué y quién es la persona, el agente humano, al que reconocemos un tipo muy especial de derechos no contributivos, inherentes e inalienables. Es decir, derechos que se reconocen independientemente de lo que los individuos tengan para ofrecer como contrapartida a las sociedades a las que pertenecen. Son derechos que no exigen “responsabilidad” alguna por parte de sus titulares para que estos le sean respetados, sino que se les reconoce por el mero hecho de su estatuto humano. O, para decirlo de otro modo: ¿qué tipo de ontología y qué clase de condición existencial tienen los seres humanos para que les reconozcamos (para que nos reconozcamos) un tipo de prerrogativa diferencial a la del resto de los seres vivientes que habitan la Tierra?

Obviamente, existen buenas razones para pensar que otros seres vivientes merecen el reconocimiento explícito de ciertos derechos, que son merecedores de títulos de reconocimiento que conllevan la exigencia a los seres humanos (individual y colectivamente) a que restrinjan aquellos comportamientos que atentan contra el bienestar y la “dignidad” de esos seres (cualquiera sea el modo en que definamos la “dignidad” en este caso), o que promuevan aquellos comportamientos que resultan en su beneficio. Sin embargo, aunque es perfectamente legítimo y necesario, como señala Martha Nussbaum, la articulación y el reconocimiento de los derechos de los animales no humanos, y existen buenos argumentos que justifican la necesidad de ampliar nuestras “fronteras de la justicia” (M. NUSSBAUM, 2012), no parece recomendable equiparar los derechos humanos y los derechos de los animales no humanos hasta el punto de diluir completamente sus elementos diferenciales. Dice Nussbaum:

Cuando reflexionamos sobre el concepto de justicia global, pensamos típicamente en extender nuestras teorías de la justicia en el plano geográfico para incluir una mayor proporción de los seres humanos que hay sobre el planeta. También pensamos muchas veces en extenderlas en el plano temporal para atender a los intereses de personas futuras (...) Es menos frecuente que pensemos (...) en la necesidad de extender nuestras teorías de la justicia más allá del reino de lo humano, de abordar cuestiones relativas a los animales no humanos (M. NUSSBAUM, 2012, p. 41).

De acuerdo con la pensadora estadounidense, una de las dificultades para reconocer este tipo de derechos por parte de las teorías del contrato social ha sido que estas teorías justifican la posesión de los derechos en función de su *origen*: el contrato entre seres humanos racionales y adultos. Una dificultad que también anida en las diversas teorías basadas en la acción comunicativa. Estas teorías dificultan claramente el reconocimiento de los intereses de las criaturas no humanas. El problema, sostiene Nussbaum, es “confundir la cuestión ‘¿Quién diseña los principios de justicia?’ con la de ‘¿Para quién se diseñan esos principios?’”. Sin embargo, este argumento puede servir un doble propósito: (i) defender la excepcionalidad de los derechos humanos, (ii) sin renunciar al reconocimiento de los derechos de otros animales, cuyas formulaciones normativas y sus justificaciones, aunque sean análogas a las que conciernen a los derechos humanos, no pueden acabar equiparándose.

Respecto a lo primero, cabe señalar que el agente frente al cual se reclama el respeto a un derecho, sea el titular de ese derecho un ser humano o un animal no humano, solo puede ser alguien capaz de entender “en principio” lo que significa ser titular de un derecho, lo que exige al resto en términos de adecuación del comportamiento para cumplimiento de ese mandato. De este modo, admitimos que entre los animales humanos y los no humanos existe un hecho diferencial que debe tenerse en cuenta. El hecho diferencial es el lenguaje humano. El hecho que el ser humano sea un tipo peculiar de animal, capaz de decirse a sí mismo, autointerpretarse, descubrir lo que ha devenido como individuo, comunidad e incluso como especie, e inventar aquello en lo cual quiere transformarse (entre otras cosas, imponiéndose a sí mismo normas de conducta, y sujetándose a ellas, aún contra los propios impulsos biológicos que lo determinan parcialmente).

Es sobre este presupuesto que la ética de los derechos humanos confirma el estatuto *especial* de los seres humanos, articulado en el lenguaje de la “dignidad de la especie” y la igual dignidad de todos los individuos que la conforman. Obviamente “dignidad” es un término culturalmente controvertido, sin embargo, en un espíritu análogo, otras tradiciones religiosas y filosóficas no occidentales reconocen de facto, o por medio de otros medios argumentales, el trato especial que merecen los seres humanos, justamente en vista de su peculiaridad. Dice Kateb:

Una implicación del igual estatuto de cada individuo como un ser único es que ninguna persona singular puede representar a la especie, aun cuando este sea un individuo ordinario o excepcional en diversos aspectos. Nadie puede representar (en el sentido de encarnar) la especie humana en un imaginario congreso de especies intelectuales en el universo. El estatuto de igualdad implica que la cuestión de qué individuo en la especie humana es de “mejor raza”, menos aún “mejor apariencia”, está completamente fuera de lugar. Por supuesto, las personas varían en lo que concierne a sus talentos y habilidades innatas, y en la manera de su aculturación, pero este hecho incontestable es irrelevante para el estatuto humano. Y lo que es más importante, ninguna persona, cualquiera sea su excelencia, puede encarnar adecuadamente una especie tan indefinida e indeterminada como la humanidad; la potencialidad de la especie siempre será actualizada de manera incompleta mientras dure, y sin ningún cambio sustancial en su legado biológico (KATEB, 2011, p. 9).

Esto no impide que, como señala el propio Kateb, esa “excepcionalidad” no deba estar acompañada por un profundo sentido de responsabilidad (hacia otras especies) y una acuciante experiencia de fragilidad. Es decir, no es óbice a la hora de reconocer que los animales no humanos, como advierte Nussbaum, “no son solo parte del decorado del mundo [sino] seres activos que tratan de vivir sus vidas” y con quienes “a menudo nos interponemos en su camino”. Esto implica que, pese a las profundas divergencias y, por ello, los diferentes marcos normativos a los que estamos sujetos, en lo que respecta a los animales no humanos nos encontramos también frente a “un problema de justicia, y no solo frente a una ocasión para la caridad” (M. NUSSBAUM, 2012, p. 41).

En este contexto, resulta interesante recordar las críticas que expuso Hannah Arendt a las sociedades pioneras constituidas para proteger los derechos del hombre, promovidas y dirigidas por figuras marginales, juristas sin experiencia política, o filántropos profesionales, que acabaron produciendo una *Declaración* en la que destaca la asombrosa semejanza con el lenguaje y la composición utilizada

por las sociedades creadas para prevenir la crueldad contra los animales (ARENDR, 1968, p. 289).

La crítica de Nancy está bien vista: la *Declaración* contiene una secreta condescendencia, una superficialidad filantrópica en su formulación. Esta posibilidad de confundir los derechos humanos con los derechos de otros animales no humanos nos obliga a formular una antropología filosófica que nos permita (i) diferenciar lo que pretendemos cuando hablamos del reconocimiento a la dignidad de las personas humanas o la dignidad de otros animales no humanos; y (ii) establecer analogías entre los modos en los cuales los seres humanos experimentan el dolor, el sufrimiento, la insatisfacción, la impotencia y la finitud, y el modo en el cual experimentan el sufrimiento y la muerte otros animales no humanos. Para llegar a ello no necesitamos negarles el reconocimiento de sus derechos a los animales no humanos si nuestro objetivo final es lograr una “justicia global”, como propone Nussbaum, sino afilar nuestro análisis para argumentar a favor de las distinciones cualitativas entre unos derechos y otros.

Cualquier discusión en torno a los derechos exige dar cuenta del sufrimiento, la vulnerabilidad y la mortalidad. Excepto para quienes se aferran a epistemologías dualistas que exigen imposibles ecuaciones de validación de los sentimientos ajenos, no parece de sentido común negar el sufrimiento de los animales no humanos, como tampoco parece sensible negar la aversión y temor ante la muerte que experimentan, a menos que aduzcamos intrincadas y artificiosas argumentaciones para demostrar a priori la inconmensurabilidad absoluta entre la experiencia de los animales humanos y otras especies, como una larga “tradición humanista” en Occidente se ha empeñado a hacer, con el fin de recortar la aplicabilidad de universalidad a un privilegiado círculo de hombres blancos y propietarios. También resulta interesante notar de qué manera las argumentaciones que justificaron (y aun justifican, en algunos casos) las exclusiones “humanas” exigidas, como las de las mujeres o los esclavos, fueron articuladas a través de formulaciones muy semejantes a las que se utilizan para la exclusión de los animales no humanos.

Ahora bien, mientras desde el marco general contractualista, la teoría específica de las capacidades de Martha Nussbaum defiende la necesidad de formular una teoría de la justicia (i) que se extienda de manera consecuente hasta las personas que sufren discapacidades físicas y mentales (las personas humanas más vulnerables), (ii) que trascienda las fronteras nacionales (especialmente para incluir refugiados y migrantes) y (iii) que incluya también, no solo en vista a consideraciones éticas, el dolor y la indignidad de los animales no humanos como una cuestión de justicia, Alasdair MacIntyre ha defendido insistentemente, a partir del marco de la ética de la virtud, que una antropología filosófica que no toma en consideración las continuidades y las discontinuidades entre los animales humanos y no humanos, que se articula de espaldas a nuestra condición encarnada, y por ello se encuentra fascinada exclusivamente con las etapas de nuestra vida en las que nos sentimos plenamente autónomos, sanos y racionales, excluyendo, en consecuencia, esas otras instancias de nuestras vidas, y las vidas de los otros, que no se ajustan a los criterios de una humanidad privilegiada. Según MacIntyre, los seres humanos somos “animales, dependientes y racionales”. La exploración de estos tres términos

“animalidad”, “dependencia” y “racionalidad” es indispensable en la confección de una antropología filosófica y su plena realización, un imperativo en nuestra búsqueda de autocomprensión (MACINTYRE, 1999).

Por lo tanto, una antropología filosófica informada por la biología es imprescindible, no solo por las implicaciones que esto conlleva para nuestras concepciones de la justicia en lo que respecta a la extensión de su reconocimiento, sino también en relación con la comprensión de su alcance. Una antropología filosófica atenta a nuestra condición encarnada, consciente tanto de las continuidades y traslapamientos de nuestra experiencia humana con la de otros animales no humanos, como a las discontinuidades que trae consigo nuestra condición histórica y cultural, deja atrás el triunfalismo y la ingenuidad ilustrada respecto a nuestra naturaleza, al reconocer la profundidad del sufrimiento, la vulnerabilidad y la dependencia que caracteriza la vida humana en su conjunto, poniendo con ello en entredicho la ciega ontología política que subyace a la noción humanista ilustrada centrada exclusivamente en la razón y la autonomía como *esencia* de lo humano.

Siguiendo la advertencia de Nancy, podemos decir: los derechos humanos contemporáneos se debaten (i) entre la “superficialidad” de la filantropía y la “profundidad” que supone la asunción plena de la responsabilidad compartida por el daño perpetrado en el pasado, (ii) entre el humanismo emotivista que despliega en su lenguaje y en su intervencionismo la petulante superioridad del rico frente al desafortunado, y la vergüenza de formar parte de una maquinaria que manufactura el horror actual. Después de todo, ¿cómo es posible que las incontestables responsabilidades del humanismo europeo en el advenimiento del “antisemitismo (y no solamente el odio a los judíos), del imperialismo (y no solamente la conquista) y el totalitarismo (y no solamente la dictadura)” (ARENDDT, 1968, p. xi) sean indilgados exclusivamente al pasado, dejando impunes las complicidades de la cultura de la que somos herederos, como si los tesoros hurtados por nuestros antepasados no fueran nuestras riquezas del presente, como si nuestra historia y nuestro lenguaje hubieran sido discontinuados por medio de las pomposas declaraciones promulgadas y las proclamas de intenciones que nos han servido para seguir sometiendo al mundo (con otros modales), forzándolo a avenirse a cumplir con nuestras exigencias para hacer perdurar nuestros privilegios? ¿Qué vive en nosotros en el presente de ese pasado que nos empecinamos en mantener en cuarentena? Los derechos humanos contemporáneos parecen arrastrados por la inercia de esa concepción humanista, condescendiente, que se da de bruces con esa verdad que somos, también, nuestro pasado. Ese pasado, en cuanto la historia lo exige con su ley de las causalidades, vuelve a renovar las circunstancias que amenazan con llevarnos de regreso al horror.

A la superficialidad con la que el sentimiento filantrópico informa los discursos de los derechos humanos contemporáneos, se debería oponer un sentido de solidaridad global fundado en la asunción de una responsabilidad común por el mal cometido por todos a lo largo de la historia. Arendt lo planteaba de este modo:

Aquellos que hoy están preparados para seguir este camino en una versión moderna no se contentan con la confesión hipócrita, “Gracias a Dios, no soy como ellos” ... Por el contrario, en

temor y temblor, han comprendido finalmente de lo que es capaz el hombre – y esa [comprensión] es de hecho la condición de cualquier pensamiento político moderno (ARENDR, 1994, p. 132).

Eso significa que los derechos humanos no pueden ser fundados ya en la admiración y el asombro exaltado que animó a los pensadores y poetas del pasado al contemplar la diferencia cualitativa del ser humano, sus talentos y capacidades innatas para el bien, la belleza y la justicia (BIRMINGHAM, 2006, p. 7). La responsabilidad incontestable del humanismo europeo en la manufacturación de los horrores del siglo XX y sus secuelas, ahora bien entrados en el siglo XXI, arrastra a los derechos humanos contemporáneos a la inercia de esa condescendiente concepción humanista, la cual se da de bruces con el sentimiento de vergüenza y responsabilidad que esperamos de nuestra civilización. Hoy, después de Auschwitz (y todo lo que siguió a Auschwitz) que nos confrontó con el reflejo de nuestra maldad, nuestras innumerables reincidencias que, paradójicamente, Auschwitz nos ha ayudado a minimizar en vista de su controvertida excepcionalidad, los derechos humanos deben ser pensados, primero, a la luz del mal que somos capaces de hacer, el sufrimiento que somos capaces de padecer y perpetrar, y solo después de aceptar en toda su profundidad nuestra “condición caída”, buscar el camino que nos lleve al bien y la justicia que (dicen) nos convoca.

Todo esto exige que articulemos un nuevo humanismo, fundado, como en el pasado, en la capacidad innata de nuestra especie para trascender las determinaciones biológicas sobre las cuales (y solo a través de las cuales) somos capaces de construir nuestra realidad humana. Pero, ahora un humanismo humilde, consciente del mal que hemos sido capaces de encarnar al acceder al poder tecnológico y a las formas de organización social que nos alejan peligrosamente de la responsabilidad de gobernarnos genuinamente a nosotros mismos, inmersos como estamos en entramados societales organizados por lógicas que parecen inmunes a todos nuestros intentos de contención moral. Sin embargo, frente a los crímenes y reincidencias, ese “humanismo no filantrópico” está obligado a recoger el interrogante que Carl Schmitt formuló hace ya casi un siglo cuando decía:

Se podrían valorar todas las teorías del Estado y las ideas políticas con la piedra de toque de su antropología y, siguiendo este criterio, clasificarlas según descansan en el supuesto, consciente o inconsciente, del hombre “malo por naturaleza” o “bueno por naturaleza”. La distinción es sumaria y no se ha de tomar en un sentido moral o ético especial. Lo que importa es si – como supuesto de toda reflexión política exterior – el hombre debe ser considerado como un ser problemático o como un ser no problemático. ¿Es el hombre un ser “peligroso” o inocuo, entraña riesgo o es inocente e inofensivo? (SCHMITT, 2006, p. 78)

O, para decirlo de otro modo: ¿desde dónde y hasta dónde llega el mal que somos capaces de perpetrar? ¿Desde dónde y hasta dónde el sufrimiento que somos capaces de padecer? La decisión a favor o en contra de un plus de bondad que trasciende e informa finalmente lo humano está más allá de toda constatación empírica. La respuesta a un interrogante de este tipo corresponde, en última instancia, a la metafísica o a la teología. Nuestras explícitas teorías políticas están fundadas finalmente, aunque sea tácitamente, en antropologías y éticas confeccionadas a la medida de nuestros presupuestos ontológicos, y la orientación que demos a nuestra “naturaleza humana” define probablemente nuestras

tendencias existenciales y psicológicas. Por consiguiente, el presupuesto de la teología política es en buena parte acertado.

Sea como sea, aun cuando decidamos mantener en suspenso la respuesta final sobre esta cuestión, aduciendo – como hace Arendt – a la imposibilidad de regresar a tradiciones de pensamiento que han perdido su “fuerza vinculante” (ARENDR, 1968, p. 195), o nos inclinemos por mantener vacante el lugar del fundamento para permitir que se despliegue una pluralidad de teologías y filosofías congregadas para consensuar un orden normativo, sigue siendo cierto que la manera hegemónica en la que entendemos el sufrimiento y la violencia, los imaginarios que nos informan de ello, parecen sospechosamente funcionales a nuestras perspectivas ilustradas, a nuestros agonizantes, pero aún persistentes, horizontes de progreso, colaborando, cada vez con menos convicción por nuestra parte, en las distinciones etnocéntricas que nos permiten definirnos a nosotros mismos con un triunfalismo ciego, en contraste con las periferias brutales, violentas y sufrientes de las que nos protegen nuestras fronteras amuralladas (BROWN, 2015).

2.2. El martillo de Heidegger

Abordar los derechos humanos desde una perspectiva “profunda” exige un radical “giro epistemológico”, una nueva manera de *ver* el mundo. Como ocurría con el bosque cuando, alternativamente, lo miraba el ingeniero de caminos o el ecologista, la respuesta a la pregunta “¿qué son los derechos humanos?” depende en última instancia (i) del modo en el cual concibamos el sufrimiento y la violencia, y (ii) el modo en el cual nos concibamos a nosotros mismos (como especie y como individuos): la manera en la que entendamos nuestro encaje en el mundo, y la significación que demos a nuestra relación con los otros. Las respuestas a estas dos cuestiones no se resuelven necesariamente formulando una nueva metafísica, un veredicto sobre la “naturaleza humana”. Eso no impide que reconozcamos que resulta ineludible, como punto de partida, afrontar la cuestión de nuestra “condición humana”.

Charles Taylor enfatiza en su antropología filosófica una doble perspectiva. Por un lado, señala que la antropología filosófica se juega su estatuto como tal (i) en el ejercicio analítico mediante el cual intenta establecer los “invariantes” humanos, entendidos estos como “condiciones” constitutivas que posibilitan (ii) la diversidad fáctica, históricamente determinada, de los modos de ser humano en diferentes épocas y culturas. Esta doble perspectiva, ontológica e histórico-filosófica, nos permitirá dilucidar el tipo de ejercicio hermenéutico que exige el intento de un entendimiento intercultural en torno a los derechos humanos. Para ello, el punto de arranque consiste en establecer cuáles son las “bases ontofenomenológicas” sobre las cuales se articulan en nuestro marco cultural: (i) la noción de “dignidad” y (ii) los principios de “libertad” e “igualdad” que sirven como estructura conceptual de los derechos humanos contemporáneos.

Comencemos, por lo tanto, explicando el sentido de algunas de las expresiones utilizadas en el párrafo anterior. ¿Qué pretendemos cuando nos referimos a las “bases ontofenomenológicas”? Para explicarlo debo embarcarme en

una digresión “epistemológica”. Debo hacerlo porque la cuestión no se resuelve exclusivamente a través de un análisis conceptual. Incluso si somos capaces de formular alternativas nocionales, solo si cambiamos la posición del sujeto que expresa estas alternativas podemos visualizar algunos aspectos que nuestra posición actual mantiene empecinadamente ocultos. En esta digresión “epistemológica” me referiré a dos cuestiones. La primera concierne a los procesos de aprehensión corriente de los entes del mundo en la vida cotidiana. La segunda, en cambio, se refiere al tipo de disociación cognitiva que se produce en los procesos de comprensión intercultural. En ambos casos, lo que me interesa es “liberar” el aspecto nominal y nocional de las bases “apropiadas” (en el sentido de “apropiación”) sobre las que se instituyen los entes y los eventos.

Con respecto a lo primero, comencemos prestando atención a los entes que forman parte de nuestros “juegos de lenguaje” nativos. En nuestra “experiencia de término medio” (no reflexiva: es decir, la mayor parte de nuestra experiencia consciente) los entes de nuestro mundo aparecen “naturalmente” como los entes que son debido a un proceso de reificación que ha sido extensamente estudiado, como veremos con mayor detalle, por autores como Lukács y Heidegger (HONNETH, 2007). Aquí, la expresión “juego de lenguaje” se refiere, obviamente, a la noción tematizada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, quien critica frontalmente la idea de que el lenguaje existe de manera separada, aunque en correspondencia con sus referentes, es decir, la versión dualista, en términos de esquema-contenido que él mismo había defendido en el *Tractatus*. En contraposición, el “segundo” Wittgenstein concibe el lenguaje como intrínsecamente entrelazado con acciones y formas de vida.

La otra expresión utilizada en los párrafos anteriores es “término medio”, la cual se refiere, obviamente, a la noción heideggeriana en *Ser y tiempo* que da cuenta de la experiencia no reflexiva de aprehensión de los entes en nuestro trato pragmático, habitual y cotidiano.

Sea que nos refiramos a fenómenos empíricamente perceptibles, o entidades simbólicas, en nuestra experiencia de *término medio* los fenómenos aparecen con una existencia de suyo que no afirma ni niega su substantividad, en contraposición a la aprehensión *reflexiva* esencialista que reifica estas entidades. En este último caso estamos hablando exclusivamente del resultado de una especulación filosófica.

La alternativa al esencialismo implica una disociación perceptiva que entiende las entidades del mundo como *instituidas* por nuestros juegos lingüísticos, sin que ello implique *necesariamente* una epistemología dualista, eludiendo de este modo las amenazas escépticas y relativistas, al concebirse los juegos lingüísticos dentro de una teoría de la acción social a la que subyace una antropología filosófica que concibe al *anthropos* como un ser encarnado y, por ello, prioriza una epistemología de contacto directo entre el agente y el mundo de la vida, en contraposición a las epistemologías que enfatizan las aprehensiones mediadas que, de muchos modos, reeditan explícita o veladamente el dualismo (DREYFUS & TAYLOR, 2015).

Este tipo de experiencia ordinaria que es la aprehensión de término medio se interrumpe – nos dice Heidegger – cuando la funcionalidad de la entidad aprehendida es cancelada o dislocada. Algo semejante ocurre en los encuentros

interculturales, cuando se producen traslapamientos entre diversos “juegos de lenguaje”. En estos casos, los participantes del encuentro se enfrentan a una experiencia en la cual ambos juegos se vuelven transparentes, fragilizando o relativizando los conceptos instituidos en ambos marcos, produciendo una desvinculación o disociación parcial de los nombres o conceptos en relación con las hipotéticas X sobre las cuales se dicen o instituyen los fenómenos. Estas dislocaciones, como veremos, son el motor de iteraciones, hibridaciones y mestizajes lingüísticos a través de los que se intentan creativamente nuevos juegos de lenguaje, que redefinen las cartografías originales para acomodar el encuentro de los mundos y las disputas que suscitan. La política multiculturalista pretende que el lugar de la hipotética X quede vacante, disponible para la apropiación pluralista. Sin embargo, como indica Wittgenstein, los juegos de lenguaje no se reducen a sus reglas, sino que dependen de los trasfondos de sentido y las praxis de vida. Esta es una de las razones por las que la retórica multiculturalista tiene cierta apariencia de simulacro.

En el primer caso, Heidegger utiliza como ejemplo una herramienta de carpintería. Cuando el martillo se rompe, lo que queda es un “no-martillo”, una pieza de madera (el “mango”) y otra de hierro (la “cabeza”), cuyo (i) ensamblaje material, (ii) función y (iii) nombre, establecen la entidad “martillo” en el marco de una forma de vida específica. Cuando la agregación contingente de estos elementos se interrumpe, nos encontramos con un “martillo roto”, el cual, en última instancia, es un “no-martillo”. Advirtamos, sin embargo, que “martillo roto” y “no-martillo” son también funciones nominales en “juegos de lenguaje” específicos.

El segundo caso, como dijimos, es el de los procesos de rearticulación que sufren ciertos conceptos cuando se exponen a las negociaciones culturales. Para ilustrar el caso me referiré al concepto “religión”, concebido por los viajeros, conquistadores y agentes coloniales modernos sobre las bases paradigmáticas, alternativamente, del cristianismo y la Ilustración, que sirvieron como referentes y criterios de valoración de un conjunto heterogéneo de ejemplares (judaísmo, islam, hinduismo, budismo, confucionismo y otros) organizados jerárquicamente en función de su mayor o menor semejanza o congruencia con aquello que consideraban relevante y valioso.

De este modo, “religión” fue, primero, el nombre con el cual se designó el conjunto de creencias, instituciones y prácticas con cierta semejanza o “aire de familia” que los observadores organizaron “tipológicamente” en función del lugar hipotéticamente análogo que tenían esas creencias, instituciones y prácticas “exóticas” en el orden social occidental. Si echamos un vistazo a cualquier texto reciente de sociología de la religión notaremos que a estas “tradiciones mundiales” se han sumado “nuevas religiosidades o espiritualidades”, fruto de las hibridaciones, mestizajes e iteraciones que han traído consigo los flujos de la globalización, al convertir en porosas las fronteras imaginarias entre las diversas culturas. Pero también notaremos que a estas religiones tradicionales y a las nuevas religiosidades se asocian otras prácticas cuyo parentesco con las anteriores es fruto de nuevos marcos categoriales. Por ejemplo, la categoría en la que se incorporan las prácticas del “cuidado de sí”, asociadas a la terapeutización de la cultura contemporánea, se solapa con las nuevas espiritualidades, las cuales, a su vez, se

asocian con las religiosidades tradicionales, con todas las implicaciones que estas asociaciones suponen en términos de porosidad intercultural e inter-categorial (ILLOUZ, 2010).

Sin embargo, lo que me interesa destacar es la significación de esta fragilización o disolución de las fronteras culturales y categoriales para la experiencia religiosa contemporánea, especialmente en las sociedades del Atlántico norte, y específicamente en Europa occidental, en donde los procesos de secularización parecen haber causado los mayores estragos en la dimensión institucional y en la continuidad de la práctica religiosa tradicional. La “fragilización” a la que nos referimos es, fundamentalmente, una fragilización de los axiomas religiosos, lo cual se traduce experiencialmente en una “desvinculación” que, al relativizar la “verdad” de la experiencia, subjetivándola, en parte suspende (o incluso cancela) la aprehensión de la experiencia como “religiosa”, negándole de este modo su estatuto anterior y convirtiéndola en “no religiosa”. El modismo “espiritualidad” es testimonio de esta reconceptualización. Ahora la experiencia ha dejado de formar parte del campo “religioso” (considerado como constreñido por axiomas y reglas institucionales) para formar parte de un nuevo campo, el de la espiritualidad, con las evidentes connotaciones a la consciencia, la mente o el espíritu que permite una acomodación más “generosa” de las tendencias individualistas de nuestra época.

Como ocurre con la herramienta de carpintería, el concepto “religión” ocupa un lugar funcional en nuestra ordenación categorial del mundo, y se define pragmáticamente en vista de su capacidad operativa. Ahora bien, cuando la noción ya no coincide con su base funcional (no cumple con la expectativa) se produce una desvinculación de la “noción” respecto a la base. Lo que antes era visto de manera inmediata en la experiencia de término medio como “religión” es ahora “no religión” y, por ese motivo, una base re-apropiable para establecer otras iteraciones categoriales o existenciales.

Por supuesto, esto deja abierto el interrogante acerca de los límites de esos procesos de expropiación y reapropiación conceptual. Tentativamente, nosotros identificamos estos límites en las bases ontofenomenológicas y existenciales: nuestro carácter genérico animal, nuestra especificidad lingüística, y con ello, las formas coincidentes de sufrimiento y vulnerabilidad que compartimos con otros animales no humanos, y los modos peculiares en los que sufrimos y hacemos sufrir, ejercemos o padecemos violencia los seres humanos. Como señala Žižek, frente a la idea extendida de que el lenguaje es un medio de reconciliación o “mediación”, el fundamento de una coexistencia pacífica, alternativa a la confrontación inmediata y brutal, cabe objetar que la violencia es inherente al propio lenguaje:

¿Y si los humanos excedieran a los animales en su capacidad para la violencia precisamente porque hablamos? El propio Hegel era consciente que hay algo violento en la simbolización misma de una cosa, que equivale a su mortificación. Esta violencia opera en múltiples niveles. El lenguaje simplifica la cosa designada, la reduce a una única característica. Desmiembra la cosa destruyendo su unidad orgánica, tratando sus partes y propiedades como autónomas. Inserta la cosa dentro de un campo de significado que es en última instancia externo a la cosa misma. Cuando nombramos al oro “oro”, violentamente extraemos al metal de su textura natural, invirtiendo en nuestros sueños de riqueza, poder, pureza espiritual, etc., que no tiene nada que ver con la realidad inmediata del oro (ŽIŽEK, 2008, p. 61).

Eso significa básicamente que la comunicación humana, contrariamente a lo que pretenden las teorías políticas liberales, no se despliega en un espacio igualitario en el cual los encuentros intersubjetivos se establecen sobre la base de simetrías normativas. Muy por el contrario, el propio espacio de comunicación está constituido por un discurso de legitimación que impone “violentamente” un orden de sentido en última instancia injustificable racionalmente. Por consiguiente, en lo que concierne al específico juego de lenguaje que son los derechos humanos, la paradoja es ineludible, porque las nociones de “dignidad humana” y sus análogos interculturales, junto con los principios de igualdad y libertad que pretenden establecer como criterios últimos de legitimación, no pueden eludir la marca de su origen, la imposición asimétrica y violenta que los constituye y sustenta, como ocurre con cualquier otro orden del discurso fundado en la imposición de reglas de inclusión, exclusión y jerarquía.

2.3. Gautama y Žižek sobre el sufrimiento y la violencia

La digresión era necesaria para justificar el modo en el cual me embarcaré a continuación en el tema que anuncié al comienzo de este capítulo cuando me referí a la condición ineludible de vulnerabilidad, sufrimiento y muerte de los seres humanos. No es posible abordar el tema de los derechos humanos, ni entender cabalmente su importancia, sin antes explorar la significación y hondura de estas experiencias constitutivas de la vida humana. Carlos S. Nino lo expresa de manera rotunda en la introducción de su *Ética y derechos humanos* del siguiente modo:

Esta importancia de los derechos humanos está dada, como es evidente, por el hecho de que ellos constituyen una herramienta imprescindible para evitar un tipo de catástrofe que con frecuencia amenaza a la vida humana. Sabemos, aunque preferimos no recordarlo todo el tiempo, que nuestra vida está permanentemente acechada por infortunios que pueden aniquilar nuestros planes más firmes, nuestras aspiraciones de mayor aliento, el objeto de nuestros afectos más profundos. No por ser obvio deja de ser motivo de perplejidad el hecho de que este carácter trágico de la condición humana esté dado, además de por la fragilidad de nuestra constitución biológica y por la inestabilidad de nuestro entorno ecológico, por obra de nosotros mismos (C. S. NINO, 1989, p. 1).

Precisamente, porque “preferimos no recordarlo”, porque estamos cautivos en lo que el sociólogo Stanley Cohen llamó los “estados de negación” (COHEN, 2001), esas instancias de “ruptura cognitiva” que irrumpen dislocando la relación entre conocimiento y acción (SEU, 2014, p. 533), es que un estudio sobre los derechos humanos está obligado a “recordar” las significaciones e implicaciones de la “fragilidad de nuestra constitución biológica” y la “inestabilidad de nuestro entorno ecológico” antes de pensar ese “tipo de catástrofes que con frecuencia amenaza a la vida humana” que es el tema específico al que atienden los derechos humanos.

Para ello, en continuidad con la discusión anterior sobre las relaciones entre semántica, epistemología y ontología, abordaré el tema de la vulnerabilidad, el sufrimiento y la finitud. Comenzaré introduciendo la noción budista clásica de

dukkha, un término pali traducido a las lenguas occidentales alternativamente como “sufrimiento, insatisfacción, desasosiego, estrés, ansiedad o, incluso, dolor” (GARFIELD, 2015, p. 6).

Dukkha es una noción central en la cosmovisión budista. Una de las cuatro verdades fundamentales articuladas por Gautama en su discurso inaugural en el que “puso en movimiento la rueda de su doctrina”, el *Dhammacakkappavattana-sutta*. La tradición posterior ha elaborado sofisticadas taxonomías sobre los tipos de *Dukkha* que afectan la experiencia de los seres animados. Nosotros nos centraremos en una de esas taxonomías, la que distingue (i) las experiencias desagradables y los dolores físicos o mentales ostensibles; (ii) la frustración que acompaña a las experiencias agradables y placenteras; y (iii) la omnipresencia de *dukkha* que supone nuestra existencia condicionada, finita, determinada por factores y circunstancias que se encuentran fuera de nuestro control. Como en nuestras discusiones anteriores sobre la epistemología de los derechos humanos, el análisis de *dukkha* nos invita a un tipo de reorientación cognitiva con profundas derivaciones ontológicas para nuestras auto-comprensiones como seres humanos.

A continuación me referiré a una taxonomía análoga, esta vez sobre la violencia, formulada por Slavoj Žižek, en la que el pensador esloveno distingue las expresiones superficiales, identificadas como formas de “violencia subjetiva”, de las manifestaciones “simbólicas” y “sistémicas” que Žižek identifica como formas de “violencia objetiva”. En cualquier caso, la discusión de Žižek es especialmente relevante para nuestro propósito porque exige también para el análisis del fenómeno de la violencia una suerte de “conversión cognitiva” que nos permita aprehender su complejidad y profundidad. Dice Žižek:

La lección de la intrincada relación entre la violencia subjetiva y la violencia sistémica es que la violencia no es una propiedad directa de algunos actos, sino que está distribuida entre los actos y sus contextos, entre la actividad y la inactividad. El mismo acto puede contar como violencia o no violencia, dependiendo de su contexto; algunas veces una sonrisa amable puede ser más violenta que un arrebato brutal (ŽIŽEK, 2008, p. 213).

La aprehensión superficial de la violencia es aquella que la identifica como “propiedad *directa* de algunos actos”. Mientras que la perspectiva profunda, como señala Žižek, percibe que la violencia está “distribuida entre los actos y sus contextos, entre la actividad y la inactividad”; lo cual implica, mal que nos pese, que ciertos actos aparentemente violentos, pueden no serlo en la manera que los concebimos, y que otros, ciertas formas aparentemente contrarias a la violencia, como la tolerancia, acaben siendo sofisticadas tácticas de violencia desplegadas para imponer un orden en los estratos residuales de la sociedad que los hipotéticos universales de la dignidad y los principios de igualdad y libertad no consiguen incluir bajo su paraguas (BROWN, 2006). En cualquier caso, lo que nos interesa a lo largo de este estudio es eludir la cautividad de la reificación, del fenómeno hipostasiado, naturalizado, que oculta la profundidad de aquello que intentamos comprender. En este caso, como señala Žižek, es la definición de la violencia en la tipificación de los actos prohibidos lo que permite la ocultación de las violencias subyacentes que representan los contextos.

Finalmente, me referiré a la propuesta de Bryant S. Turner quien, frente a las justificaciones de la teoría liberal de los derechos humanos (que enfatizan la dimensión civil y política), defiende una ontología de la vulnerabilidad. De acuerdo con Turner, es posible articular una fundamentación de los derechos humanos que ponga el acento en nuestra vulnerabilidad común (el dolor y la humillación que caracterizan la experiencia humana), teniendo en cuenta que – pese a la enorme diversidad cultural – todos estamos cautivos por los riesgos y las perturbaciones que supone una existencia encarnada. Dice Turner:

Debido a que tenemos una condición ontológica común, como [seres] vulnerables e inteligentes, la felicidad humana resulta diversa, pero nuestra miseria es común y uniforme. Esta necesidad de una seguridad ontológica nos ofrece un argumento moral fuerte contra el relativismo cultural y nos ofrece también un aval para la reclamación de derechos a favor de la protección frente al sufrimiento y la indignidad. Mientras que la teoría liberal es en su mayor parte acerca de la dimensión política de los derechos humanos, la inseguridad ontológica indica un conjunto destacado de derechos sociales y económicos (la reproducción, la vida familiar, la salud, un entorno saludable y protección frente a la contaminación, la protección frente a la explotación médica y tecnológica) que están conectados fundamentalmente con nuestra encarnación humana (B. S. TURNER, 2006, p. 9).

De este modo, la explicación budista sobre *dukkha* se convierte en una “ilustración” del tipo de “análisis existencial y fenomenológico” que debe contener cualquier antropología filosófica capaz de proveernos con los elementos indispensables para articular una justificación de los derechos humanos. Este análisis nos ayuda a contextualizar el tipo de “catástrofes” de las que nos habla Nino, que los derechos humanos buscan evitar. De más está decir que la elección de una noción budista para ilustrar el tema no tiene por objetivo privilegiar sus explicaciones por sobre las explicaciones de otras tradiciones religiosas, filosóficas o culturales. Como ya he indicado, la elección es “ilustrativa”, un análisis semejante podría formularse a partir de nociones análogas, como las nociones de “caída” o “pecado original” que encontramos en el cristianismo.

Por otro lado, el análisis de la violencia que nos ofrece Žižek nos permite articular tipos de violencia que permanecen como trasfondo de las formas de violencia superficiales o subjetivas con las que estamos fascinados. Eso significa enfrentarse a las “catástrofes” de las que nos habla Nino en toda su magnitud, eludiendo las tentaciones moralistas que acaban legitimando por medio de las “excepcionalidades” de la violencia explícita, las estructuras que facilitan y promueven las violencias sistémicas que son el aire en el que respiramos. Pero, además, mientras el análisis de la noción de *dukkha*, como de otras nociones análogas, nos ayuda a contextualizar ontológicamente las catástrofes en el campo de los sufrimientos de una existencia encarnada, el análisis de Žižek nos ayuda a explicar las formas específicas de violencia y sufrimiento de la modernidad capitalista. Es decir, nos ayuda a pensar la ontología históricamente, identificando específicamente su forma de manifestación actual.

Finalmente, la propuesta de Turner de fundar los derechos humanos en la realidad y experiencia común de la vulnerabilidad nos ofrece instrumentos antropológicos y sociológicos que perturban la tipología y jerarquización liberal de los derechos basados en las nociones de libertad e igualdad que priorizan los

llamados derechos de “primera generación”, frente a los derechos incluidos tipológicamente dentro de las “generaciones subsiguientes”.

En breve: metafísica del sufrimiento (*dukkha*), ontología de la modernidad, y crítica óptica de los derechos humanos.

De todos modos, hay otras razones por las que resulta esclarecedor prestar atención específicamente a la noción budista de *dukkha* en nuestra discusión sobre los derechos humanos. Por un lado, como acabamos de indicar, los derechos humanos son una respuesta a un tipo específico de sufrimiento. Por consiguiente, parece razonable que una comprensión cabal de los derechos humanos exija una clarificación del género al que pertenecen, de manera análoga al modo en el cual lo *específicamente* humano solo resulta comprensible cabalmente en el marco de un estudio de las “animalidades” (AGAMBEN, 2005).

Ahora bien, desde un punto de vista histórico-filosófico, también resulta esclarecedor, especialmente si tomamos en consideración que el budismo es, probablemente, el exponente más radical de la llamada “era [o revolución] axial”, esa ruptura histórica, teorizada por Karl Jaspers en su *Origen y meta de la historia* (JASPERS, 1980) – recientemente revisitada por sociólogos como Shmuel Eisenstadt (EISENSTADT, 1986) o Robert Bellah (BELLAH, 2011) – en la que se establecieron los fundamentos espirituales de la humanidad, simultáneamente en China, India, Persia, Judea y Grecia. Esto es importante para contextualizar la discusión de los derechos humanos en varios sentidos: por un lado, es importante en el contexto de la discusión histórico-filosófica en torno a la relación entre las formulaciones contemporáneas de los derechos humanos y sus hipotéticos antecedentes: las formulaciones de la ley natural y el derecho natural. ¿Qué continuidades y qué rupturas podemos establecer entre estos modelos? ¿Son los derechos humanos contemporáneos una novedad absoluta, como pretenden los “excepcionalistas”, sea que rastreen sus huellas hasta la filosofía política moderna de Hobbes, Locke y Rousseau, o establezcan su origen en la ruptura civilizacional que supusieron las guerras mundiales y los campos de exterminio? ¿O acaso, como sostienen los “perennialistas”, los derechos humanos son el resultado de grandes mutaciones en nuestros imaginarios sociales y cosmológicos que se remontan, en primer lugar, a esa ruptura civilizacional que fue la revolución axial, en la que se inició el proceso de desincrustación del individuo en relación con la sociedad y el cosmos, que se tradujo en la emergencia de una élite iluminada que adoptó, de manera seminal, una nueva perspectiva crítica que, posteriormente, en el marco de una “larga marcha” de reformas que aún continúa desembocó, en un proceso plagado de accidentalidades, en los nuevos imaginarios sociales y cosmológicos de la modernidad, y eventualmente en su globalización contemporánea, en el seno de la cual se articularía la formulación actual de los derechos humanos? (TAYLOR, 2007) Por otro lado, esta cuestión histórico-filosófica tiene profundas conexiones con otros temas centrales de la filosofía y la política de los derechos humanos que giran alrededor del universalismo y el relativismo, el diálogo intercultural, la posibilidad de alcanzar consensos traslapados no forzados en torno a los derechos humanos y muchas otras cuestiones que echan sus raíces, en última instancia, en el modo en el cual entendamos su origen y estatuto.

Charles Taylor resume la significación de la “revolución axial” identificando ese momento histórico mundial como el del surgimiento de una tensión entre los órdenes mundanos y supramundanos. Es decir, el momento de la emergencia de una nueva concepción de la “trascendencia”, con hondas consecuencias para nuestra discusión. A diferencia de otros teóricos de la modernidad como Jürgen Habermas (HABERMAS, 2008), Michel Foucault (FOUCAULT, 2009) o Alasdair MacIntyre (MACINTYRE, 2004), Taylor interpreta el advenimiento de la modernidad, más allá de su incuestionable novedad, no como una ruptura absoluta con el pasado, sino como el resultado de un largo proceso de reformas que, primero, rastrea en la baja Edad Media, período destacado por la inusual promoción entre la población de perspectivas y prácticas que habían permanecido bajo el dominio de las élites religiosas e intelectuales, que pusieron en cuestión e incluso combatieron los imaginarios y prácticas populares aun inmersas en horizontes encantados de sentido, contribuyendo de este modo al proceso de “desencantamiento”, “excarnación” y “desincrustación”, cuyo origen Taylor identifica en la “revolución axial” (TAYLOR, 2007).

De acuerdo con Taylor, el término “trascendencia” puede designar (i) aquello que está “más allá” del mundo humano, pero, también, y esto es lo que a nosotros nos interesa destacar, (ii) el descubrimiento o invención de una cierta *perspectiva* desde donde es posible criticar o denunciar el orden cósmico o la sociedad de la cual formamos parte. Por consiguiente, puede referirse (iii) a un “pensamiento de segundo orden” que permite examinar críticamente la manera en la que describimos u operamos habitualmente nuestro mundo; pero, también, (iv) una suerte de “globalidad implicada” por la existencia de un ser trascendente, o principio crítico, que es relevante, no solo para nuestra sociedad, sino también para la humanidad en su conjunto (TAYLOR, 2011, p. 367).

Si lo que caracterizó a la “revolución axial”, como explica Taylor, es el surgimiento de esa tensión entre los órdenes mundanos y supramundanos (la emergencia de una nueva concepción de trascendencia) que puede ser interpretada, entre otras cosas, como el descubrimiento de una cierta perspectiva con potencial crítico, entonces es evidente que estamos hablando de algo que es especialmente relevante para nuestra comprensión de la modernidad, sus imaginarios y prácticas. A modo ilustrativo, comparemos dos de las interpretaciones alternativas.

Para Habermas, por ejemplo, la modernidad es entendida como (i) el conjunto de procesos de desencantamiento que condujeron al desmoronamiento de las imágenes religiosas (y metafísicas) del mundo, el cual se tradujo en (ii) la configuración de un nuevo orden ontológico y moral que, primero, identificó la individualidad presocial como materia prima de los imaginarios socio-cosmológicos subyacentes, informados por la nueva ciencia (para luego articular correcciones a las patologías monológicas en la línea de las éticas de la alteridad o la intersubjetividad), fundada en última instancia en (iii) una comprensión de sí misma (de la modernidad), inspirada por una nueva filosofía de la historia que elevó a Occidente a una instancia paradigmática y culminante de una historia (mundialmente concebida), en la cual el Occidente moderno en particular se convirtió en la civilización pionera en una marcha irreversible hacia la razón iluminada (HABERMAS, 2008).

Para Taylor, en cambio, esta historia puede entenderse como un proceso más ambiguo. Como ya hemos dicho, pese a la incuestionable novedad, Taylor cree que estos procesos de desencantamiento no fueron el resultado de la irrupción, hasta cierto punto inexplicable, en el Occidente moderno, de una novedad radical, sino el desarrollo de uno de los polos de esa tensión que durante muchos siglos se mantuvo en equilibrio entre los aspectos mundanos y supramundanos que inauguró la “revolución axial”, no solo en Occidente, sino en todos los rincones del sistema-mundo, en cuyo seno, eventualmente, debido a una serie de circunstancias y condiciones materiales accidentales, condujeron a Europa a adoptar un rol de liderazgo (DUSSEL, 2011, pp. 50-86).

Por lo tanto, este marco puede entenderse, (1) o bien como una ruptura radical con el pasado, una novedad absoluta; o bien (2) como una realización alternativa de ese proceso de desincrustación iniciado justamente en la “revolución axial”, el cual permitió: (i) distinguir los órdenes mundanos y supramundanos; (ii) asumir nuevas perspectivas críticas; (iii) poner las bases para la emergencia futura de una concepción de la naturaleza como un orden autónomo, desvinculado de los órdenes trascendentes de justificación que caracterizaron a las sociedades premodernas; que hoy permiten (iv) explicar en las esferas de la moralidad y la política contemporánea la *universalidad* normativa de los derechos humanos, justificada a través de una pluralidad de particularidades: “visiones del bien” culturalmente determinadas.

Una de las articulaciones más radicales de ese proceso de desincrustación que caracterizó la revolución axial la conformó el conjunto de los imaginarios socio-cosmológicos que emergieron en el subcontinente indio, para luego expandirse en toda Asia con la irrupción del budismo. No es este el lugar para elaborar un análisis exhaustivo del orden moral budista tradicional. Basta con indicar de manera somera los compromisos explícitos que informan el pensamiento budista clásico para hacernos una idea general de sus características.

Como señala Jay Garfield, más allá de las notorias diferencias interpretativas, todas las escuelas budistas se adscriben de manera dogmática a los elementos que componen las enseñanzas inaugurales conocidas como “las cuatro nobles verdades”, concebidas habitualmente como “la columna vertebral” del edificio, el conjunto de axiomas que definen un pensamiento como “budista”. El punto de partida de estas “verdades” es la adopción de un sentido de descontento ante el reconocimiento del sufrimiento e insatisfactoriedad de la vida, que en lenguaje vernáculo se conoce como *dukkha*. La “confusión primordial” o “ignorancia fundamental” respecto a la naturaleza última de la realidad se identifica como el “origen de *dukkha*”. En este contexto, *dukkha* y su origen se convierten en una invitación a una reorientación ontológica y a un despertar (*bodhi*) a la verdadera naturaleza de la existencia: (i) todos los fenómenos son radicalmente transitorios (*anitya*), constitutivamente interdependientes (*pratītya-samudpāda*) y vacíos de esencia o sustancialidad (*sūnya*). La confusión fundamental consiste en asentir a la apariencia de los fenómenos, y especialmente a la apariencia de nosotros mismos como entidades permanentes, autónomas y sustanciales. La eliminación de esta ignorancia primordial (*nirvāna*), de acuerdo con Gautama, es posible, y con ello el

fin o reducción de *dukkha*. Además de la reorientación epistemológica y ontológica, el fin o reducción de *dukkha* exige una reorientación ética que puede explicarse como un giro desde perspectivas y actitudes *egocéntricas* hacia otras *altercéntricas*.

Ahora bien, lo que me interesa enfatizar es que el punto de partida en este marco es el reconocimiento de la vida como *dukkha*. Ya hemos explicado que la traducción del término pali a las lenguas occidentales es “sufrimiento”, “insatisfacción”, “dolor”, y otras semejantes. También hemos dicho que estas traducciones no se corresponden con el espectro semántico que abarca *dukkha*. Esta falta de correspondencia se pone en evidencia cuando pensamos que, para Gautama, “todo es *dukkha*”, tanto el sujeto de la experiencia, como lo experimentado por el sujeto, tanto los seres animados, como las entidades inanimadas. Todo lo que existe es, o bien una instancia de *dukkha*, o su causa (GARFIELD, 2015, pp. 6-7).

En primer lugar, esto implica que el término *dukkha* no puede reducirse a una noción de la psicología moral. Y esto por la sencilla razón de que es una noción referida a la existencia condicionada en su conjunto. Se aplica a nuestras experiencias de dolor, pero también caracteriza en uno de sus sentidos a las experiencias de placer, e incluso a aquellas otras experiencias que en nuestros marcos axiológicos caracterizaríamos como neutrales. Por ese motivo, si optamos por la traducción “sufrimiento” para simplificar el hilo discursivo, tenemos que asegurarnos que nuestra traducción del término *dukkha* no acabe convirtiendo la afirmación de Gautama de que “todo es sufrimiento” en algo trivial o incluso falso (CARPENTER, 2014, p. 14).

Las enseñanzas de Gautama y los desarrollos posteriores contienen elaboradas taxonomías a través de las cuales se intenta demostrar la ubicuidad del sufrimiento en nuestras existencias. Algunas de estas clasificaciones remiten a la antigua cosmología india en la cual se reconoce la existencia de numerosos reinos en los que habitan *naraks* (seres infernales), *pretas* (“espíritus hambrientos”), animales no humanos, *suras* (dioses), *asuras* (semidioses), además de seres humanos. No importa dónde nazcamos, lo que caracteriza la existencia de todos estos seres es *dukkha*. Otras explicaciones destacan diversos momentos de la experiencia humana: el nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, la pérdida de nuestros seres queridos y la dispersión inevitable de todo lo que hemos logrado reunir a lo largo de nuestras vidas. No importa hacia dónde volvamos nuestra mirada, el denominador común de todas nuestras experiencias es, otra vez, *dukkha*. Finalmente, los comentaristas budistas confirman el diagnóstico de Gautama acerca de la ubicuidad del sufrimiento distinguiendo tres tipos o niveles de sufrimiento, cada uno de ellos más comprensivo que el anterior, hasta englobar la totalidad de la experiencia condicionada.

El primer tipo de sufrimiento es el que se refiere al dolor físico “bruto”, el evento biológico desnudo ante el cual reaccionamos con desagrado o aversión, no solo nosotros, los animales humanos, sino también el resto de los animales no humanos y otras hipotéticas entidades sentientes. Evidentemente, un sufrimiento definido de esta manera estrecha, aunque es una parte constitutiva de nuestra experiencia como seres encarnados, no es omnipresente en nuestras vidas. Más extensa es la experiencia fenomenológica que suscita este dolor: la amargura, el miedo, la angustia, la ansiedad. En este caso, el campo de referencia de *dukkha* se

extiende: ya no solo se trata de instancias puntuales, acotadas, fácilmente discernibles por parte de los sujetos que las padecen, sino que incorpora las expectativas subyacentes que se construyen frente al dolor, las anticipaciones ante los padecimientos, las experiencias de ansiedad que traen consigo los esfuerzos para prevenirlos, el temor ante la posibilidad de fracasar en nuestros intentos por controlarlos.

Sin embargo, como señala Carpenter, esta descripción genérica “introduce una noción más sutil y extensa del sufrimiento”, ahora el sufrimiento es también nuestra falta de control, nuestra impotencia, la experiencia de “estar a merced de la voluntad de otro” (CARPENTER, 2014, p. 15). El mundo no parece funcionar necesariamente en consonancia con nuestros deseos. Todo lo contrario. Pese a nuestros esfuerzos, nuestra creatividad y poder relativo, el hecho que el mundo no responda a nuestros deseos es en sí mismo un tipo de sufrimiento, estrechamente asociado con nuestra condición finita y la radical transitoriedad de nosotros mismos, quienes nos rodean y nuestro entorno. El carácter efímero, la temporalidad de nuestra existencia, asegura los sufrimientos anteriores, poniendo de manifiesto nuestra impotencia e inhabilidad para protegernos de manera absoluta frente a ellos.

Ahora bien, es justamente el carácter constitutivo y universal de la temporalidad y la finitud a lo que se refiere el tipo más profundo de sufrimiento identificado por Gautama. No se trata en este caso de la insatisfacción que suscita en nosotros una vida definida en función de un deseo que no puede aplacarse, ni el sentimiento de impotencia que esto produce en nosotros. En este caso, lo que se destaca es la pobreza intrínseca, ontológica, de nuestra existencia, que se manifiesta en el sentimiento de fracaso y frustración ante la falta de consonancia entre el modo de ser de las cosas y nuestras expectativas.

Aquí, el reverso de la finitud y la presumible determinación causal de todo lo que existe (“todas las entidades y eventos dependen de sus respectivas causas y condiciones”), se traduce en el reconocimiento de nuestra in-capacidad constitutiva de autodeterminación: nada está libre de determinación externa, nada se sustenta por sí mismo. En este sentido, *dukkha* deja de ser un término técnico de la psicología moral para convertirse en una noción de carácter metafísico. *Dukkha* es ahora una descripción metafísica del sufrimiento.

Ahora bien, antes de abordar la respuesta budista al tema del sufrimiento y las implicaciones que se derivan de una posición de estas características, me referiré a las reflexiones de Žižek sobre el tema de la violencia y su relación con el lenguaje. Lo que me interesa destacar son (i) las estrechas analogías entre la descripción de Gautama y su metafísica del sufrimiento, y la interpretación que hace Žižek de la violencia; y (ii) las estrechas coincidencias en su literalidad, y los desencuentros en lo que respecta a las implicaciones políticas de ambos.

Žižek comienza su libro sobre la violencia (ŽIŽEK, 2008, p. 1) con una advertencia: para nosotros los signos inequívocos de la violencia son actos criminales y terroristas, disturbios civiles y conflictos internacionales. Sin embargo, si queremos entender qué es verdaderamente la violencia tenemos que aprender a contener nuestro asentimiento automático a estas manifestaciones inmediatas de acciones violentas, claramente ejecutadas por agentes identificables. Antes de dar

nuestro veredicto tenemos que ser capaces de aprehender los “contornos del trasfondo” que generan estas irrupciones de violencia. En cuando damos un paso al costado y adoptamos otra perspectiva, se ponen de manifiesto otras clases de violencias: aquellas que, en parte, alimentan nuestros propios esfuerzos por contener la violencia y promover la tolerancia. Este es el punto de partida:

La violencia subjetiva es solo la porción más visible de un triunvirato que incluye dos clases de violencias objetivas. Primero encontramos la violencia “simbólica” encarnada en el lenguaje y sus formas, lo que Heidegger habría llamado “nuestra casa del ser”. Como veremos, esta violencia no solo funciona en los casos obvios de incitación – extensamente estudiados – y en las relaciones sociales de dominación reproducidas por nuestras formas discursivas habituales: hay una forma más fundamental de la violencia que pertenece al lenguaje mismo, a su imposición como cierto universo de significado. Pero, después, tenemos lo que llamo la violencia “sistémica”, o las consecuencias a menudo catastróficas del funcionamiento normal de nuestros sistemas económico y político (ŽIŽEK, 2008, pp. 1-2).

Comencemos notando el estrecho paralelismo entre las taxonomías de Gautama y de Žižek. Como advertía Naess, si queremos entender un problema tenemos dos alternativas. La primera es la que Naess señalaba como “superficial”, que consiste en enfocar nuestra atención en los aspectos visibles, clara y distintamente perceptibles, olvidando los contextos y los trasfondos que los hacen posibles. Incluso en el acento que pone Žižek en el primer tipo de violencia, al que denomina violencia “subjetiva”, coincide con el análisis de Gautama, quien también enfatiza que el tipo de sufrimiento “superficial” al que hace referencia *dukkha* se caracteriza por ser inmediatamente reconocible por quien lo padece.

En los casos de las violencias “simbólica” y “sistémica”, también son sugerentes los paralelismos. Como dice Žižek, “la violencia subjetiva es identificada contra el trasfondo de un nivel 0 de no violencia. Es aprehendida como una perturbación del estado de cosas ‘normales’, pacíficas. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente en este estado de cosas ‘normales’” (ŽIŽEK 2008, p. 2). Por consiguiente, en ambos casos se intenta demostrar que enfocarnos exclusivamente en el aspecto “subjetivo” (del sufrimiento o la violencia) distorsiona el modo en que aprehendemos el fenómeno. Cuando en el caso de Gautama, se nos advierte que las experiencias identificadas de manera “clara y distinta”, como los dolores y experiencias desagradables, deben entenderse como la “superficie” del problema que tenemos entre manos (y eso incluye no solo los dolores “brutos”, sino también nuestras reacciones psicológicas frente al fenómeno del dolor, las cuales también son identificadas inmediatamente por los sujetos como desagradables o dolorosas), el planteamiento es análogo al que nos propone Žižek cuando nos advierte que la violencia subjetiva nos hipnotiza y oculta los aspectos más profundos y significativos de la violencia. Y en ambos casos es el carácter subjetivo de la aprehensión lo que distorsiona nuestro juicio. Si queremos entender, nos dice Žižek, tenemos que ir más allá y abordar dimensiones de la violencia que no son obvias y a las que probablemente nos resistimos a aceptar. Y eso es exactamente lo que nos dice Gautama sobre *dukkha*: a menos que aceptemos que el sufrimiento (“subjetivo”) no es experimentado “contra el trasfondo de un nivel 0 de [no sufrimiento], como una perturbación al estado de cosas normales”, la verdad del sufrimiento no será realizada.

2.4. El lenguaje y el arte de la crueldad

Intentemos ahora interpretar este raro intercambio entre Gautama y Žižek en el espacio de una antropología filosófica intercultural. En este caso, el ejercicio resulta doblemente esclarecedor. Si la antropología filosófica, tal como nosotros la entendemos, tiene como primer objetivo dar cuenta de los aspectos constitutivos, los “invariables” humanos; y si esos invariables se ponen de manifiesto a través de un análisis ontofenomenológico que nos permite articular algo análogo a eso que se llamó en su momento “la naturaleza humana”, sin que ello implique necesariamente asumir una perspectiva esencialista, entonces el análisis de Gautama es indudablemente una clara ilustración de un proyecto de estas características.

En la formulación del primer tipo de sufrimiento Gautama enfatiza nuestra naturaleza genérica animal, y destaca los solapamientos y las coincidencias entre nuestra experiencia humana del sufrimiento y la de otros seres encarnados no humanos. En la segunda formulación, salta a la vista que Gautama está prestando atención al aspecto específico de nuestra naturaleza, la dimensión lingüística o simbólica de nuestra existencia, la cual nos abre a una temporalidad que no está constreñida por la aprehensión inmediata del presente, sino que se extiende al pasado y al futuro por medio de la memoria, la expectativa y los propósitos que trascienden, incluso, nuestra existencia individual finita. En este contexto, el deseo no es solo la pulsión biológica que exige ser satisfecha, como ocurre con el hambre o la pulsión sexual. Aquí el agente anhela realizar ciertas cosas, su propia vida *como totalidad*; se avergüenza de otras, incluso de su vida *íntegramente*; padece lo inmediato, pero también aquello que ha sido y lo que aún no ha devenido. El deseo del animal lingüístico está abocado de este modo a una experiencia ininterrumpida de frustraciones y fracasos, fruto, justamente, del carácter insaciable de una voluntad cuya estructura ontofenomenológica es imagen del tiempo y su pasión parece cautiva por el anhelo de eternidad o plenitud del tiempo. Finalmente, en la tercera formulación del sufrimiento, Gautama da cuenta de un condicionamiento insuperable, de una impotencia constitutiva y universal que afecta a un ser insustancial, carente de toda capacidad de autosubsistencia y autonomía ontológica, enfrentado a la verdad de su falta sistemática de control sobre las condiciones y circunstancias externas e internas de su propia existencia.

No obstante, gracias a las reiteradas críticas que han sido formuladas por las diversas variantes del subjetivismo epistemológico, el historicismo y los relativismos culturales, hemos aprendido a reconocer que toda formulación universal está condicionada por los límites que impone el particularismo insuperable de cualquier perspectiva finita. Toda formulación universalista está sujeta a la contingencia y a la provisionalidad. Eso significa que toda antropología filosófica debe estar histórica y culturalmente informada. En el caso de Žižek, en su análisis de la violencia, el trasfondo es una época en la “historia del ser” determinada por la universalidad del capitalismo, cuyo “tremendo poder corrosivo

mina todas las formas de vida, culturas y tradiciones, atravesándolas y atrapándolas en su vorágine”. Dice Žižek, citando a Alan Badiou:

Es por ese motivo que Badiou recientemente afirmó que nuestro tiempo está *vaciado de mundo*: la universalidad del capitalismo reside en el hecho que el capitalismo no es el nombre para una “civilización”, para un específico mundo simbólico-cultural, sino el nombre de una máquina económica y simbólica verdaderamente neutral que opera tan bien con valores asiáticos como con cualquier otro. Por consiguiente, el triunfo mundial de Europa es en realidad su derrota, su autodestrucción. El vínculo umbilical del capitalismo y Europa ha sido cortado. Los críticos del eurocentrismo que intentan desenterrar la secreta parcialidad europea por el capitalismo se quedan cortos: el problema con el capitalismo no es su secreta parcialidad eurocéntrica, sino el hecho que es *realmente universal*, una matriz neutral de relaciones sociales (ŽIŽEK 2008, p. 156).

En su análisis, Žižek, como el Platón del símil de la caverna, nos empuja a ver más allá de las apariencias. Para ello necesitamos pasar por una suerte de “revolución epistemológica” que permita a nuestros ojos adecuarse a un tipo de objetos para los cuales no hemos sido entrenados. Después de tanto tiempo atados al fondo de la caverna, obligados a mirar las apariencias proyectadas en las pantallas digitales en las que somos consumidos diariamente, lo único que podemos ver (que se nos permite ver), son las violencias explícitas, ostensibles, brutas, funcionales al sistema, las que nos mantienen atados a nuestras pantallas, estériles para el ejercicio de la ciudadanía, cautivados por las emociones del miedo y el deseo, y azotados sin descanso por la insatisfacción, la frustración y el fracaso para el cual secretamente somos educados.

Sin embargo, el animal lingüístico sospecha, y hace bien en hacerlo, que detrás de la violencia bruta, hay otras violencias inconmensurables. Violencias que no explica nuestra animalidad, sino el hecho de ser sujetos del lenguaje. Después de todo, la violencia animal está contenida por la inmediatez de las circunstancias en las que emerge. En cambio, el animal lingüístico sabe cómo organizar la violencia, la estudia, la selecciona y la impone de manera quirúrgica. El lenguaje establece la verdad que legitima la coerción que ejerce el poder. El lenguaje pertrecha a los humanos con armas simbólicas con las que abate y tortura a sus enemigos. El lenguaje instituye a los amigos y consagra a los enemigos, y hace desaparecer a los insignificantes. Establece sus jerarquías de dominio y opresión, somete, esclaviza y explota. El ser humano es ese animal que a través del lenguaje determina lo que merece vivir y determina también lo que no merece nada. Y en su huida hacia delante, la violencia simbólica se convierte en violencia sistémica, al romper el “vínculo umbilical” que la mantenía atada a nuestra encarnación, transformándose en la pura matriz de violencia constitutiva del capitalismo globalizado al servicio de su propia expansión y perpetuación a cualquier precio.

En este punto sería conveniente que nos preguntáramos qué consecuencias prácticas podemos extraer de estas formulaciones radicales del sufrimiento y la violencia.

Si, efectivamente, como señala Gautama, “todo es *dukkha*”, la totalidad de nuestro actual modo de existencia está en entredicho. El yo (tal como lo concebimos), y todo lo que concierne a este yo, pasa a ser la causa de *dukkha* y, por eso mismo, la respuesta no puede ser otra que una sofisticada indiferencia hacia el

mundo (sea lo que sea que pensemos que es este mundo), acompañado de un giro radical que nos invita a trascender enteramente el orden en el cual *dukkha* es posible.

En el caso de Gautama, como ocurre con otras tradiciones que emergieron en la era axial, abriendo al mundo a una trascendencia que, de un modo u otro, pone en cuestión la totalidad de los órdenes mundanos y nuestra percepción y operatividad dentro de los mismos, la respuesta es remover el centro neurálgico de ese mundo, la falsa apariencia de autonomía e identidad ontológica en el corazón del sujeto, y el falso paradigma de una existencia construida sobre el mandato de la realización exclusiva del deseo.

De manera análoga, si la violencia, como señala Žižek, no se reduce en modo alguno a las formas puntuales de violencia explícita que se manifiestan sobre el trasfondo de un nivel 0 de no violencia, sino que la violencia lo es todo, la tierra sobre la que andamos, el agua que bebemos, el aire que respiramos, las redes y mecanismos de explotación sistémica que constituyen hoy nuestras vidas, la pregunta es qué pueden significar los derechos humanos en la profundidad de esta tragedia.

Capítulo 3. Ruptura y crisis de la modernidad

3.1. Reificación metafísica o fetichismo de la mercancía

Pese a las coincidencias estructurales y las analogías sobre el sufrimiento y la violencia en los análisis de Gautama y de Žižek, cabe destacar las diferencias coyunturales y las implicaciones que suponen las pretensiones de universalidad de cada una de ellas. Mientras Gautama se refiere a “todos los seres sentientes”, humanos y no humanos (aunque su interés inmediato son los interlocutores humanos – el budismo es, después de todo, una de las llamadas “religiones universales”), la reflexión de Žižek se ciñe históricamente a la humanidad moderna y contemporánea, una humanidad que se encuentra bajo los designios del capitalismo.

Esto pone en evidencia una discontinuidad entre ambos órdenes discursivos: (i) el orden premoderno y post-axial que informa a las religiones mundiales, y a las filosofías asociadas a sus presupuestos axiomáticos, y (ii) el orden moderno capitalista. Indagar esta discontinuidad significa prestar atención a la segunda gran ruptura histórica que es el advenimiento de la modernidad y su propia revolución (epistemológica, antropológica, política, ecológica y religiosa) que condujo a las tradiciones posaxiales hasta las últimas consecuencias de sus lógicas internas, rompiendo los frágiles equilibrios con los órdenes preaxiales, asociados a imaginarios intramundanos, particularistas y telúricos (TAYLOR, 2007).

El sufrimiento y la violencia no son fenómenos exclusivos de nuestra época, evidentemente. Como hemos visto, la reflexión acerca de nuestra condición es universal, y el intento por conectar las intuiciones y reflexiones del pasado con las del presente es un capítulo central en la formulación histórico-filosófica de los derechos humanos. Todas las civilizaciones y culturas han debido enfrentarse, por un lado, al desafío que supone el dolor, la insatisfacción frente al deseo, y la experiencia de radical impotencia y fracaso que supone la vida finita, condicionada; y por el otro, al “tipo de catástrofes” que produce nuestra voluntad de dominio, y las sofisticadas y variadas formas de violencia que posibilita nuestra condición lingüística, de un modo que no puede ejercer ninguna otra especie en la Tierra.

No obstante, a diferencia de las perspectivas universalistas antiguas, “abstractas” en lo que concierne a las peculiaridades epocales, las perspectivas contemporáneas están estrictamente delimitadas históricamente. Nuestras perspectivas y los objetos en los que nos enfocamos son, fundamentalmente, aquellos que se encuentran en la órbita de la modernidad que habitamos y el capitalismo globalizado que domina nuestros imaginarios. En este sentido, la problemática a la que intentamos dar respuesta está marcada por el destino de nuestro tiempo: (i) las masivas expulsiones y exclusiones de enormes porciones de la población mundial a los confines del círculo de la “humanidad pertinente”, lo cual va acompañado con la creciente amenaza (o promesa, según se mire) de una bifurcación dentro de la especie *homo sapiens* en función de los avances y acceso a la tecnología de alta gama y el potencial de la ingeniería genética; (ii) el “epistemicidio” al que conduce la cultura de masas: la brutal desaparición de todas

aquellas formas de vida que no son capaces de sobrevivir a las estrategias de los poderes fácticos que controlan los mercados y, excepto como exposición folclórica de la “diferencia”, a las transformaciones que exige la razón neoliberal y sus prácticas de subjetivación-socialización (SANTOS, 2010); y (iii) la amenaza creciente a los equilibrios medioambientales que son condición de posibilidad de la vida misma, sus consecuencias catastróficas en términos de desigualdades socioeconómicas entre aquellos afectados directamente por los síntomas de la crisis ecológica y la falta de recurso para contrarrestarlos, y las élites planetarias que imaginan el futuro de su descendencia, vehiculada, diseñada y sostenida por la magia de la biotecnología, o sueñan con una nueva fase de colonización, ahora extraterrestre. De este modo, reconocer las peculiaridades del sufrimiento y la violencia actuales es una tarea ineludible si queremos echar luz sobre nuestra época y sus potencialidades.

Sin embargo, este ejercicio histórico-crítico debe estar acompañado por una cierta sobriedad intelectual que nos ayude a ir más allá de la fascinación ideológica que supone concebir nuestra propia época como el alfa y omega de la historia. Esta ideología resulta funcional, tanto si acentuamos sus logros como expresiones exclusivas de su singularidad, como si enfatizamos sus rotundos fracasos, frutos también de su pretendida excepcionalidad. En este sentido, las crisis que aquejan a las sociedades contemporáneas expresan una serie de problemas universales que, en nuestra época, han sido respondidos adoptando ciertas perspectivas y comportamientos que han resultado en el actual estado de cosas. En línea de continuidad con las explicaciones anteriores, dichas perspectivas y comportamientos tienen su origen en una suerte de “malentendido primordial” acerca del modo de nuestra existencia como individuos, y acerca de nuestro encaje, por un lado, dentro de los órdenes sociales y, por el otro, como especie, dentro de la naturaleza. Sin embargo, en nuestra época, las respuestas han exacerbado esos malentendidos, y con ello, se han profundizado ciertos modos de sufrimiento y de violencia, patologías que exigen correcciones peculiares, como las que pretenden los derechos humanos.

De la ruptura y de la crisis de la modernidad se viene hablando desde el comienzo mismo de su advenimiento. En muchos sentidos, la modernidad es el producto de su propia tematización como ruptura y como crítica de lo que le antecedió. Una comprensión introductoria de esta cuestión es clave para nuestra discusión sobre los derechos humanos. Porque si bien es cierto que el sufrimiento y la violencia son fenómenos universales, las respuestas frente a estos datos ineludibles de nuestra existencia varían no solo en función de nuestra capacidad material para hacerles frente, sino también en función de los órdenes morales, los imaginarios sociales y las autocomprensiones de los agentes. Una explicación exclusivamente “materialista” nos mostraría un cuadro incompleto. Lo cual no significa que debemos conformarnos con una narrativa idealista, sino que estamos obligados a avanzar dialécticamente intentando entender, no solo de qué manera las ideas son determinadas por las transformaciones materiales, sino el modo en el cual las alternativas ideales que acompañan esos procesos de transformación material,

al ser conjugadas efectivamente, determinan a su vez la experiencia que tengamos de la materialidad de nuestras vidas.

Después de todo, si prestamos atención a los interrogantes formulados por Kant en su *Lógica* (¿Qué puedo conocer?; ¿Qué debo hacer?; ¿Qué debo esperar?, los cuales remiten finalmente a la pregunta ¿qué es el hombre?) parece innegable que una explicación convincente de los derechos humanos exige por nuestra parte una comprensión antropológica multidimensional que aborde, como ya hemos señalado, los caracteres invariables de la existencia humana, pero informada por una historia crítica que eche luz sobre la materialidad de las épocas. Eso significa que debemos dar cuenta de los presupuestos epistemológicos, éticos y religiosos que constituyen las bases sobre las cuales se “construye” la pluralidad de horizontes de sentido de los agentes en cada tiempo y lugar. Y, muy especialmente, exige que entendamos cuáles son nuestros presupuestos subyacentes, las comprensiones tácitas acerca de nosotros mismos, el mundo social y el modo en el que concebimos nuestro encaje cosmológico, sin olvidar que dichos presupuestos coemergen con las bases y estructuras materiales que habitamos.

No es posible comprender los “derechos humanos”, entendidos estos en un primer sentido, no como “cultura”, sino como un conjunto de formulaciones normativas que pueden funcionar (como el capitalismo), literalmente en cualquier cultura, sin prestar atención a *nuestra* cultura de los derechos humanos, en un segundo sentido (como el conjunto de respuestas ético-políticas e institucionales concretas). Eso significa emprender un análisis comparativo que nos permita echar luz sobre aquello que nos diferencia de las culturas del pasado, pero también de los modos de apropiación de los “derechos humanos” por parte de otras culturas del presente (en el primer sentido), conscientes de que existen o pueden existir “otras culturas de los derechos humanos” (en el segundo sentido) articuladas a partir de trasfondos muy diferentes a los nuestros, coincidiendo superficialmente en la adopción pragmática de normas abstractas. En este sentido, “nuestros derechos humanos” tienen un estatuto ineludiblemente histórico, y por ello contingente, aunque proyecten en el pasado y en el futuro destellos de universalidad. “Nuestros derechos humanos” de hoy no son una realidad incontrovertible que nuestra mirada retrospectiva puede descubrir camuflada parcialmente en formulaciones precedentes. Los derechos humanos son, por ello, una alternativa efectiva, entre otras alternativas descartadas, de las que solo podríamos dar cuenta ficcionalmente a través de “historias contrafactuales”.

Por lo tanto, los análisis “diagnósticos” de Gautama y de Žižek acerca del sufrimiento y la violencia nos interrogan: ¿por qué razón las cosas y las personas, sus capacidades y sentimientos, como los eventos y las situaciones en nuestra vida, ocultan su naturaleza? ¿Se trata exclusivamente de un problema de índole hermenéutico, interpretativo, o tenemos que prestar atención al modo en el cual aprehendemos cognitivamente estos fenómenos, arrancándolos de sus contextos genéticos, funcionales y semánticos? ¿Estamos hablando de un aspecto constitutivo de nuestra condición humana, un invariable existencial al que podemos acceder fenomenológicamente y articular ontológicamente, o se trata en cambio de un emergente histórico, asociado a las características funcionales y existenciales de la

modernidad capitalista y, por tanto, la manera apropiada de acceder a ello es a través de una dialéctica interpretativa?

Mientras en el caso de Gautama la reflexión es epistemológica (fenomenológica y ontológica), y se funda en un “metarrelato” metafísico, Žižek propone una interpretación ontológica, históricamente situada, enfocada en una “época del ser”. Gautama advierte que la distorsión perceptiva y cognitiva es una *señal* de nuestra ontología finita, condicionada. En cambio, en Žižek encontramos una puesta al día de la tradición crítica de Kant, Hegel, Marx y Weber que tiene por objeto la dilucidación del estatuto de la modernidad y el capitalismo.

En cualquier caso, el debate en torno a esta cuestión tiene un largo pedigrí. Con el fin de ilustrar y clarificar lo que está en juego, comenzaremos prestando atención brevemente (i) a las estrechas coincidencias y profundas divergencias en torno a la noción de “reificación” o “cosificación” en *Historia y conciencia de clase* (LUKÁCS, 2009) y en *Ser y tiempo* (HEIDEGGER, 2003). Axel Honneth (2007) ha reconsiderado recientemente esta cuestión. Lo que me interesa es echar luz sobre el modo en el cual la coincidencia analítica (en este caso en torno a la noción de reificación), se ve alterada cuando las perspectivas históricas en el marco de las cuales se analiza, divergen (mientras Lukács es sensible a las determinaciones sociohistóricas, Heidegger parece completamente indiferente a las mismas).

A continuación me referiré sucintamente (ii) a los aciertos y limitaciones que acompañan el radical “diagnóstico de época” articulado en *Dialéctica de la ilustración* (HORKHEIMER & ADORNO, 2006). Lo que me interesa destacar es el modo en el cual estos pensadores, al rastrear la “razón subjetiva o instrumental” en el conflicto hombre-naturaleza, “desligan la perversión del modo de producción capitalista [haciéndola] arrancar de un *olvido originario*” en los albores de la razón occidental” (SÁNCHEZ, 2006, p. 31).

Ahora bien, ¿qué es lo que me propongo con este aparente desvío? Por un lado, volver a destacar algunas de las paradojas que suscita todo intento por encajar la particularidad histórica en un marco explicativo con pretensión universalista. En este caso concreto, el problema consiste en explicar el carácter “excepcional” de la modernidad (europea), sin caer en la tentación de abstraerla de un proceso global, multicausal y multidimensional del devenir histórico en el cual se han establecido las bases o condiciones para su emergencia. En la primera fase de nuestro análisis, al enfocarme en el sufrimiento y la violencia, me he centrado en el aspecto sintomático de las patologías que estamos discutiendo. En esta segunda fase me enfocaré en el aspecto diagnóstico, el cual discutiré abordando las nociones de “reificación” o “cosificación”, y “razón instrumental”.

No obstante, aquí nos encontramos con dos explicaciones alternativas. En el primer caso, el enfoque es ontológico, universal – aun cuando se encarna de diversos modos a lo largo de la historia. Un análisis de este tipo está necesitado de una indagación ontofenomenológica y metafísica, que identifique las estructuras básicas del fenómeno en el marco de una teoría general del ser y la existencia. Aquí la tentación consiste en diluir las peculiaridades epocales que pone de manifiesto el síntoma, y los rasgos diferenciales que asume la patología diagnosticada en nuestro tiempo.

En el segundo caso, lo que nos exige el síntoma es una explicación histórico-filosófica a través de la cual seamos capaces de identificar caracteres peculiares de nuestra época. Aquí la tentación es quedar cautivos de la inercia constitutiva que define a la propia identidad moderna que consiste en desincrustarse de su pasado, en un esfuerzo portentoso por realizar la plena consciencia de sí. El intento de formulación original de un itinerario de dilucidación de nuestra condición en el cual estas dos líneas de investigación convergen lo encontramos en Hegel. Por ese motivo, en la última parte del capítulo nos ocuparemos de algunas intuiciones básicas de la *Fenomenología de Espíritu*, (i) con el fin de dilucidar la lógica inherente en estas dos líneas de investigación, y (ii) visitar la caracterización hegeliana de nuestra época (sus rupturas y crisis).

Comencemos considerando la significación del ensayo de Lukács titulado “La cosificación y la conciencia del proletariado” para nuestra discusión sobre la ruptura y crisis de la modernidad. El punto de partida es la descripción básica del fenómeno que Lukács identifica en *El Capital*. Me permito una larga cita porque en ella se encuentran definidos los extremos de la discusión anterior:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productores del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones propias de las cosas que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de la mercancía con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (K. MARX, 2012, pp. 88-9).

En esta cita de Marx identificamos los dos extremos en nuestra discusión. El proceso de reificación puede ser interpretado, en palabras de Marx, (i) en el marco de “una relación física entre cosas físicas” (de acuerdo con la metafísica materialista implícita); o bien, desde una ontología históricamente situada, (ii) puede referirse al tipo de relación social que se establece entre los seres humanos en el contexto de ciertas formas *específicas* de producción e intercambio. No obstante, es interesante en este punto comparar las analogías que utiliza Marx para ilustrar su descripción del fenómeno del fetichismo. El párrafo se cierra con la analogía de las “neblinosas comarcas del mundo religioso”. Marx nos dice que los productos de la mente religiosa son figuras que parecen autónomas, “dotadas de

vida propia, en relación de unas con otras y con los hombres”, de manera semejante al modo en el cual suceden las cosas en el mundo de la mercancía.

Ahora bien, que en el mismo párrafo se presenten dos analogías – la del ojo y el objeto visual, y la de las figuras religiosas – y que la primera de ellas acabe relativizándose y descartándose sobre la base, como ya hemos visto, de la opción materialista de Marx, es una advertencia acerca de lo que nos jugamos en el modo en el cual finalmente caractericemos el advenimiento y estatuto de la modernidad. Es decir, lo que Marx nos dice es que existe un proceso análogo en nuestra experiencia del mundo en términos de especie que no está determinado por las condiciones sociales, sino que es fruto, en última instancia, de nuestra constitución biológica. Aquí se da un proceso de reificación del objeto visual que aparece como si su constitución fuera independiente del modo en el cual el nervio óptico lo “manufactura”. Pero, en última instancia, al nervio óptico efectivamente le impacta la luz que luego es transformada en fenómeno visual. En cambio, nos dice Marx, en el caso de la mercancía, al fenómeno fetichizado le ocurre lo que les sucede también a los fenómenos religiosos, que al ser producidos, aparecen como si existieran por sí mismos de manera autónoma (independiente de las mentes o los productores en cada caso).

El punto de arranque de Lukács, por lo tanto, es la descripción del “fetichismo de la mercancía” en *El Capital*. Sin embargo, su análisis, como veremos, va más allá de la mera caracterización de las relaciones sociales en la esfera económica desde la perspectiva de la *objetivación* de las personas y las cosas. Lukács incluye también “las imposiciones de la reificación al conjunto de la vida cotidiana bajo el capitalismo”, extendiendo su análisis a las transformaciones del propio *sujeto* en el proceso de reificación. Mientras Marx presta atención fundamentalmente al modo objetivo de la fetichización (la mercancía), y lo hace circunscribiendo el análisis a la dimensión estrictamente económica, Lukács amplía su campo de análisis. Ahora lo que le interesa es saber de qué manera el sujeto sometido a las imposiciones de reificación es transformado. O, para decirlo de otro modo, qué tipo de sujeto supone un orden cotidiano fetichizado bajo el dominio capitalista.

Como señala Honneth, estas imposiciones reificantes modifican la conducta de los sujetos en relación con toda su realidad circundante. Al naturalizarse el rol de parte en el intercambio, el sujeto se torna “contemplativo”, es decir, un observador complaciente en relación a lo que le ocurre, entendiéndose a sí mismo como “una partícula aislada, inserta en un sistema extraño” (HONNETH, 2007, pp. 26-28). “Por consiguiente – nos dice Honneth – Lukács entiende por ‘reificación’ el hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural, el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente y desapasionada como algo que tiene calidad de cosa” (HONNETH, 2007, p. 30)

Aunque la conducta “distorsionada” o “patológica” de la que nos habla Lukács solo puede ser definida a partir de alguna noción explícita o tácita de conductas que se consideran “verdaderas” (podríamos llamarlas también “genuinas” o “auténticas” – para comenzar a vislumbrar los paralelismos con Heidegger), su caracterización de las mismas es ambigua, nos dice Honneth,

adoptando dos posibles senderos argumentativos: o bien, (i) articulando una tesis de antropología filosófica y ontología social que defiende, frente a las conductas “contemplativas” y “condescendientes” que producen las imposiciones reificantes, a un sujeto activo, orgánico y cooperativo; o bien, (ii) concibiendo la praxis verdadera como aquella inspirada en actitudes del sujeto que encarnan aquellas cualidades de participación activa, compromiso e interés existencial destruidas por las imposiciones reificantes.

En el primer caso, nos encontramos frente a una versión idealista que, con el fin de superar la reificación dualista, piensa el objeto de la relación como producto del sujeto, un sujeto que es concebido por Lukács de modo colectivista (la especie), haciendo coincidir al intelecto (la mente) con el mundo. En el segundo caso (que es el que le interesa especialmente a Honneth para la elaboración de su propia teoría del reconocimiento), se elude la concepción idealista y colectivista favoreciendo una interpretación que pone el acento en el carácter intersubjetivo de la construcción y praxis social.

En cualquier caso, las coincidencias o puntos de encuentro entre el ensayo de Lukács que estamos considerando, y *Ser y tiempo* de Heidegger son notorios. Lucien Goldmann advirtió tempranamente estas coincidencias y señaló las estrechas relaciones que Lukács estableció entre su noción de cosificación inspirada en la descripción del fenómeno del fetichismo en Marx, y la filosofía occidental moderna. Este es el lugar en el cual Goldmann se enfoca en su estudio comparativo de las filosofías de Lukács y Heidegger (GOLDMANN, 1973).

El análisis de Lukács sobre la cosificación, como ya hemos dicho, pretende revelar los límites de la existencia social y económica de la sociedad burguesa. Pero, al mismo tiempo, Lukács avanza una serie de tesis que tienen el objetivo de revelar los “límites del pensamiento” en este contexto. Para ello, estudia el fenómeno de la cosificación en todos los niveles de la sociedad burguesa: (i) comenzando por las implicaciones del mismo en “el ser inmediato y en el pensamiento”; (ii) lo que supone desde la perspectiva del proletariado; y, finalmente, (iii) el tipo de praxis alternativa que se sugiere para lograr otra forma de relaciones sociales (ISHAGHPOUR, 1973, 13). Por consiguiente, lo que subyace a los estrictos análisis referidos a los efectos reificantes de la forma económica del capitalismo que se encuentran en línea de continuidad con los análisis de Marx sobre el fetichismo es una crítica a la filosofía moderna, atrapada en las aporías que supone el esquema onto-epistemológico sujeto/objeto, y otros análogos.

Hubert Dreyfus y Charles Taylor son los más recientes herederos de esta corriente “anti-epistemológica” (DREYFUS, 2004) de la filosofía contemporánea que denuncia la artificiosidad del llamado “problema del puente”, alrededor del cual se despliega una batería de argumentos filosóficos que no tienen otro propósito que superar las propias aporías que suscita el empeinado esfuerzo por imponer el paradigma dualista en sus diferentes esquematizaciones (sujeto/objeto, mente/mundo, esquema/contenido) como explicación ontológica última de los modos de aprehensión humana, y promocionar la asunción de una perspectiva desvinculada, naturalizada como estructura primaria de nuestra experiencia humana del mundo.

De acuerdo con Dreyfus y Taylor, este tipo de teorías asumen como originarias las formas mediacionales del conocimiento. Por ese motivo, establecen un quiasmo entre el sujeto y el mundo del sujeto que, en los defensores de las teorías dualistas (e incluso en las teorías materialistas que se nutren negativamente de las mismas) pretende ser resuelto a través de diversas versiones que cumplen el rol de mediación entre sujeto y objeto (ideas, representaciones internas, o sentencias tenidas por verdaderas por parte del agente). En contraposición, sus críticos sostienen que las paradojas que supone el “problema del puente” (cómo conectar al sujeto y al objeto una vez que estos son reificados) solo puede superarse abandonando enteramente la ontología dualista, a favor de una ontología de la encarnación.

En este último caso, frente a las “epistemologías mediadas”, los autores proponen una “teoría de contacto directo”, en línea con las formulaciones pioneras de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein, cuyas estrategias básicas se basaron en la presunción del incrustamiento del pensamiento y el conocimiento en los contextos corporales y socio-culturales en los que estos tienen lugar (DREYFUS & TAYLOR, 2015, p. 18). Es justamente en este sentido que Goldmann reconoce el solapamiento de las obras de Lukács y Heidegger: la “neutralización” que promueve la desvinculación y desincrustación del sujeto respecto al mundo es lo que subyace a los ocultamientos ontológicos que justifican las respuestas distorsionadas sobre las estructuras existenciales del ser humano. Dice Goldmann:

Desde luego, Heidegger, no se interesa por los aspectos diferenciales – por la localización histórica y social – de las variaciones de la conciencia, y no conoce más que oposiciones radicales (auténtico-inauténtico, ciencia-ontología, *Vorhandenheit-Zuhandenheit*, etc.) solo nos dice que la conciencia espontánea tiende a comprender la “existencia” (el hombre) a partir del mundo como *Vorhanden*. Pero este no es sino el análisis de Marx y de Lukács para quienes, en la cosificación, la realidad humana y los hechos sociales se comprenden como cosas (GOLDMANN, 1973, p. 59).

Lukács y Heidegger critican la idea de un sujeto epistémico enfrentado al mundo adoptando una postura neutral, y en ambos casos, proponen una alternativa. En su análisis existencial-fenomenológico Heidegger pretende demostrar que el *Dasein* se encuentra siempre abierto al mundo de manera pragmática, y solo en ocasiones específicas adopta la postura de un sujeto cognoscente frente a un objeto. La estructura de la relación pragmática es en Heidegger identificada como “cura” [*Sorge*]. En el caso de Lukács, la alternativa a la actitud cosificadora basada en el esquema sujeto-objeto es la idea de una praxis de implicación, en la cual el sujeto no adopta una postura neutral, sino que está “vinculado con interés existencial, de modo que ésta se presentaría siempre como accesible en una significación cualitativa” (HONNETH, 2007, p. 43). Sin embargo, de acuerdo con Goldmann, las premisas sobre las cuales construyen sus argumentos los autores son diferentes. Para Heidegger, el acento está puesto en la ontología mentalista tradicional que, en su interpretación, distorsiona el carácter fáctico de la *cura* en nuestra vida cotidiana. En cambio, en Lukács, es el carácter reificante del capitalismo el que ha destruido la posibilidad de una praxis de implicación.

Como señala Goldmann, pese a la enorme distancia terminológica entre Lukács y Heidegger, entre ellos existe de todas maneras un estrecho parentesco en

cuanto a las ideas. En cierto sentido, dicen lo mismo, pero de modos muy diferentes. Goldmann justifica esta diferencia en la semejanza entre ambos pensamientos especulando, en primer lugar, que el lenguaje de Heidegger, a diferencia del utilizado por Lukács, está asociado a una concepción muy peculiar de la ontología, en el marco de un proyecto de formulación filosófica rigurosa, que Heidegger concibe como radicalmente separada de las ciencias positivas, de las que la filosofía pretende convertirse en fundamento. Por el contrario, Lukács piensa la filosofía y las ciencias positivas como inseparables. También especula que la diferencia está relacionada con el público a los que se dirigen respectivamente uno y otro. Mientras la erudición académica de Heidegger resulta significativa en su marco de recepción que es el público universitario, resultaría inapropiada entre los militantes sindicales y partidos obreros que tiene en mente Lukács en su redacción.

Dicho esto, sin embargo, es evidente que la crítica de Goldmann no puede reducirse exclusivamente a circunstancias accidentales. Por el contrario, hasta cierto punto las diferencias lingüísticas esconden una distancia de mayor calado, en línea con los interrogantes abiertos en nuestra discusión anterior. Goldmann identifica dos fragmentos en *Ser y tiempo* en los que, sin nombrarlo, se refiere críticamente y de modo directo a los análisis de Lukács sobre la cosificación. En resumidas cuentas, la crítica de Heidegger apunta a la superficialidad que supone el desarrollo de la idea a un nivel sociohistórico. Goldmann nos recuerda que “en verdad [lo que la tesis] de Lukács sostiene [es] que no puede existir una fundamentación ontológica fuera del conocimiento de la sociedad y de la historia” (GOLDMANN, 1973, p. 59).

A diferencia de Heidegger y en línea de continuidad con Lukács, Horkheimer y Adorno explican la creciente reificación desde una perspectiva marxiana. Pero, a diferencia de Lukács y en línea de continuidad con Heidegger, esta crítica que encontramos en la *Dialéctica de la Ilustración* no se reduce a la historia recortada de la sociedad capitalista-liberal, sino que se extiende a todo el curso de la civilización. De esta manera, la crítica de Horkheimer y Adorno está emparentada con el argumento *subyacente* de Lukács, que se extiende más allá de las especulaciones en torno a la noción objetiva del fetichismo y sus efectos en el sujeto.

Como señala Honneth, en la “explicación oficial” de Lukács, “las formas de conciencia de la sociedad burguesa” son el producto del “desarrollo de las fuerzas de abstracción del intercambio de la mercancía”, situación bajo la cual los agentes, independientemente de “sus necesidades y experiencias de reciprocidad son transformados en ‘cosas intercambiables’”. En contraposición, *Dialéctica de la Ilustración* promueve una crítica civilizacional en la que el lugar del intercambio de la “forma mercancía” es ahora interpretada como una manifestación históricamente determinada de la racionalidad instrumental. Es decir, mientras en Lukács, el factor determinante, en principio, siguiendo a Marx, es la forma específica de la mercancía, Horkheimer y Adorno concluyen que el proceso de cosificación epocal que impone la sociedad capitalista puede remontarse incluso a las formas prehistóricas y rastrear en las formulaciones míticas más antiguas. En este sentido, dice Honneth, se trata de un “médium social que extiende a toda la

sociedad un modelo de racionalidad formado en el proceso originario de autoafirmación humana opuesto a la naturaleza”. Dice Honneth:

Es en ese acto prehistórico de autoafirmación humana en el que el análisis histórico-filosófico de la *Dialéctica de la Ilustración* se va a centrar fundamentalmente. Adorno y Horkheimer describen el proceso por el cual la especie humana, desligada de la seguridad de sus vínculos instintivos, se libera a sí misma de la amenaza de una naturaleza inescrutable en un proceso de gradual sustitución de las formas miméticas de comportamiento. El ser humano se eleva a sí mismo por encima de las condiciones animales de existencia, primero, cuando empieza a aprender a dominar las condiciones reflexivas que las formas prehumanas de vida solo imitaban físicamente en situaciones de temor ante objetos naturalmente amenazantes; luego cuando, finalmente, las reemplaza por completo gracias al control preventivo de la naturaleza. Al haber sido capaz de transformar los modos de comportamiento miméticos hacia la naturaleza en procesos de trabajo sobre ella, la especie humana ha superado los límites del modo de vida animal (HONNETH, 2009, p. 80).

Por consiguiente, el argumento que subyace a la construcción histórico-filosófica de Horkheimer y Adorno es una teoría de la dominación. El punto de arranque es el control de la naturaleza, el modo de dominio instrumental paradigmático del cual derivan todas las formas posteriores. De este modo, como señala Honneth, *Dialéctica de la Ilustración* comparte con la crítica heideggeriana los presupuestos de una “crítica de la cultura” cuyo punto de partida es la objetivación de la naturaleza por parte de la ciencia y la técnica, pero cuyas consecuencias finales se extienden en un proceso de decadencia de la humanidad.

Por lo tanto, la liberación de la especie humana que supone la dominación de la naturaleza opresiva mediante la objetivación que producen los primeros actos instrumentales de manipulación (los cuales darán lugar eventualmente a una comprensión neutralizada de la naturaleza) tendrán como consecuencia el paulatino empobrecimiento de la experiencia de la especie, lo que facilitará las intervenciones instrumentales sobre la propia naturaleza. Pero esto es solo el comienzo del metarrelato de los pioneros de la Escuela de Frankfurt. Este proceso de creciente dominio técnico-instrumental de la naturaleza tiene su contracara. Paralelamente, este desarrollo se traduce en un proceso de autonegación de la propia especie humana, a la que se le exige autoobjetivarse para cumplir con los requerimientos disciplinarios de manipulación, que consisten en “la represión y rechazo de todas las tendencias pulsionales que frenan el trabajo” o distraen la atención y las energías concertadas en objetivos estrechamente orientados. En este sentido, la dominación social natural es solo uno de los aspectos del simultáneo proceso de decadencia de la humanidad, ahora alienada respecto a su propia naturaleza (HONNETH, 2009, p. 93).

3.2. El cristal en el barro de la historia

En cualquier caso, las referencias a la tensión entre las versiones de la reificación que encontramos en Lukács, Heidegger, y los pioneros de la Escuela de Frankfurt ponen de manifiesto las interpretaciones filosóficas alternativas de la historia que subyacen a nuestra discusión. En primer lugar, las coincidencias entre

Heidegger, Adorno y Horkheimer y, en parte, las coincidencias que podemos establecer con el “análisis ampliado” (subyacente) que lleva a cabo Lukács en “La cosificación y la conciencia del proletariado”, guardan ciertas analogías con la formulación de Gautama que visitamos en el capítulo anterior. Para la filosofía budista, lo que subyace al *síntoma* que es *Dukkha* no es otra cosa que una “confusión primordial” que tiene lugar como fenómeno de reificación de las personas y las cosas por parte de los agentes, con profundas consecuencias existenciales y éticas.

Como ocurre con los síntomas patológicos estudiados por los filósofos occidentales, las explicaciones que se nos exigen comienzan en el ámbito de la antropología filosófica o al análisis existencial, en donde confluyen la reflexión metafísica, ontofenomenológica, epistemológica, ética y política, poniendo de este modo de manifiesto las presunciones sustancialistas, las ontologías reduccionistas, las distorsiones dualistas, los procesos de instrumentalización de la naturaleza exterior y de los propios agentes autoobjetivados y las concepciones atomistas en el ámbito socio-político que afecta a las sociedades contemporáneas.

En contraste con esta posición universalista, Žižek insiste en la necesidad de ceñirse más estrechamente al análisis de Marx, y en todo caso, a la “historia oficial” en el texto de Lukács, so pena de acabar borrando completamente las referencias al capitalismo y la lucha de clases, con el consecuente conservadurismo que ello supone. Dice Žižek:

Este es también el modo en el cual uno debe interpretar como problemático el tránsito desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács a la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer: aunque las dos obras tienen en primer plano el tema del fetichismo y la reificación – de una “distorsión” ideológica que funciona como una clase de trascendental histórico a priori de las sociedades capitalistas – en Lukács este tema todavía es concebido como la contrapartida de unas dinámicas concretas de la lucha de clases, mientras que Adorno y Horkheimer cortan este vínculo al rastrear las fuentes de la reificación y la alienación de regreso a la “razón instrumental”, la voluntad de dominación/manipulación tecnológica que funciona como una clase de a priori de la totalidad de la historia humana, pero no ya arraigada en alguna formación histórica concreta. De este modo, la totalidad global no es ya la del capitalismo, o la producción de mercancía: el propio capitalismo se convierte en una de las manifestaciones de la razón instrumental. Podemos observar esta “desaparición de la lucha de clases” en la historia del manuscrito de *Dialéctica de la Ilustración*: cuando Adorno y Horkheimer revisaron el manuscrito original de 1944 para su publicación en 1947, la principal tendencia discernible en todas las revisiones y correcciones era la tachadura de las referencias al capitalismo y a la lucha de clases (ŽIŽEK, 2011, p. 204).

En el marco de estas posiciones enfrentadas, (i) la de aquellos que defienden una suerte de “a priori trascendental histórico” de las sociedades capitalistas, y en este contexto entienden la reflexión filosófico-política fundamentalmente como una crítica a una totalidad específica, la del capitalismo globalizado; y (ii) la de aquellos que, en cambio, defienden una suerte de “a priori de la totalidad de la historia humana”, por medio del cual pretenden explicar las imposiciones reificantes de las sociedades contemporáneas haciendo caso omiso de las luchas de clase, reinterpretando el origen de estas reificaciones, no ya como el producto de un contexto histórico y social determinado, sino como manifestaciones peculiares de la razón instrumental o voluntad de dominio, el cual puede remontarse hasta la prehistoria del animal humano, nos volvemos a Hegel.

Los derechos humanos presuponen (aunque sea de manera silenciada) cierta comprensión del estatuto y la experiencia humana. Es indudable que una comprensión de estas características existe en estrecha relación con otras comprensiones (en general tácitas) respecto al mundo, la historia y el sentido último de nuestras vidas. En las sociedades contemporáneas, esta relación ineludible entre los derechos humanos y los trasfondos de sentido que los justifican se encuentra, en parte, suspendida, o es un secreto a voces. El liberalismo político promueve su propia antropología, pero mantiene abierta (al menos, en principio) la posibilidad de justificaciones alternativas, siempre y cuando éstas permanezcan respetuosamente contenidas en el ámbito de la privacidad de los ciudadanos o se articulen “conjeturalmente” con el fin de legitimar el *status quo* liberal (FERRARA, 2014, cap. 3).

La filosofía de los derechos humanos tiene diferentes objetivos. Por un lado, (i) un objetivo genealógico, que consiste en echar luz sobre los trasfondos y procesos de justificación que han llevado históricamente a la promulgación de los derechos humanos contemporáneos y su consagración como vértice de una ética cosmopolita para nuestra época. Por otro lado, (ii) un objetivo analítico, que consiste en comprender el fenómeno en términos funcionales, dilucidando sus mecanismos conceptuales internos y el modo en el cual la noción (“derechos humanos”) encaja en el rompecabezas de los múltiples juegos de lenguaje que habitamos en el presente. También tiene (iii) un objetivo crítico, que consiste en poner en evidencia las paradojas que suscita la tensión entre sus elementos constitutivos, desvelando los usos y abusos de la retórica de los derechos humanos (especialmente, por parte de los poderosos). Y, finalmente, (iv) un objetivo “utópico”, que consiste en mantener vivo el “no-lugar” de los derechos humanos en la actualidad; o, para decirlo de otro modo, mantener vacante el lugar-promesa que exige su cumplimiento.

En nuestra época posmetafísica, una de las preocupaciones filosóficas centrales gira en torno a la posibilidad de desplegar argumentos a través de los cuales podamos afirmar algo universal acerca del estatuto humano y la experiencia humana que trascienda el condicionamiento cultural. Como ya hemos indicado, autores como Ernst Tugendhat y Charles Taylor han reivindicado a la antropología filosófica como un espacio privilegiado en el seno del cual se pueden articular los presupuestos indispensables para el despliegue de una filosofía intercultural que facilite un hipotético consenso no forzado en torno, por ejemplo, a los derechos humanos.

Ya hemos sugerido qué características debería tener una antropología filosófica intercultural que permita la articulación de un debate en torno a los derechos humanos. Como decíamos más arriba, debería formularse en términos genealógicos, analíticos, críticos y utópicos. Sin embargo, el punto de arranque, o la justificación original de una antropología filosófica como ésta depende en última instancia de la posibilidad de formular algún tipo de afirmación universal que facilite, o ponga en marcha, el proceso de reconocimiento/desacuerdo (HONNETH & RANCIÈRE, 2016) entre las partes.

En su antropología filosófica, Charles Taylor ha identificado un tipo de argumento a través del cual es posible afirmar ciertas características constitutivas,

una suerte de ontología mínima, respecto a la naturaleza última de nuestra experiencia como sujetos. Se trata de los llamados “argumentos trascendentales” utilizados inicialmente por Kant en su *Crítica de la razón pura* con el propósito de refutar los presupuestos tácitos de la formulación empirista de Hume acerca de la naturaleza de la percepción, pero cuyo rastro Taylor sigue a través de las obras, primero de Hegel, y luego de Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty y otros autores contemporáneos (TAYLOR, 1997, cap. 2).

En principio, lo que estos argumentos nos ofrecen puede no parecer especialmente relevante para nuestra discusión. Especialmente si tenemos en cuenta la debilidad inherente del análisis conceptual en la tarea de justificación de los derechos humanos, y el sostenimiento de su atractivo como principio ético-político. En este sentido, la tarea crítica de la filosofía de los derechos humanos, al poner en evidencia las paradojas, los abusos e hipocresías a los que se prestan los derechos humanos en el “barro de la historia”, justifica cierto escepticismo. Sin embargo, la tarea de la filosofía es, en primer lugar, identificar el lugar y la ocasión donde el encuentro, o el enfrentamiento agonista, pueda darse. ¿No nos enseñan acaso los diálogos platónicos que la primera escena de cualquier investigación filosófica consiste justamente en identificar el lugar y la ocasión adecuada para que se produzcan los encuentros y desencuentros que constituyen la disquisición filosófica? La política se funda en última instancia en ese “espacio de aparición” en el que los seres humanos actúan públicamente con el fin de dirimir sus diferencias y definir las reglas de juego de lo común. Como señala Hannah Arendt:

El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda constitución formal de la esfera pública y de las variadas formas de gobierno, o sea, las variadas maneras en las que puede organizarse la esfera pública. Su peculiaridad consiste en que, a diferencia de los espacios que son el trabajo de nuestras manos, no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no solo con la dispersión de los hombres – como en el caso de grandes catástrofes cuando se destruye el cuerpo político de un pueblo – sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades. Siempre que la gente se reúne, se encuentra potencialmente allí, pero solo potencialmente, no necesariamente ni para siempre. (ARENDR, 1993, p. 222).

Obviamente, ese espacio de la política (donde se discute el sentido y alcance de los derechos humanos) puede ser teorizado, como hace Honneth, como reconocimiento, o como hace Rancière, como *desacuerdo* (HONNETH & RANCIÈRE, 2016), pero en cualquiera caso, el reconocimiento y el desacuerdo ocurre en un espacio de *comunalidad* que precede a su determinación.

Las conclusiones a las que los argumentos trascendentales nos conducen, pese a sus debilidades evidentes, son vehículos que permiten la apertura de ese espacio básico a partir del cual es posible (al menos en principio) abrirnos a un entendimiento mutuo, aun cuando ese entendimiento, repito, pueda traducirse como desacuerdo, pero que siempre se da en el marco originario de una “denominación común” que impone límites a las pretensiones de *diferencia* de los involucrados.

El punto de partida de un argumento trascendental es “un hecho supuestamente innegable de nuestra experiencia que conduce a la conclusión que esa experiencia debe tener ciertas características o tiene que ser de cierta clase, porque de otro modo esa faceta innegable no sería el caso” (TAYLOR, 1972, p.

151). Como ya dijimos, Kant despliega un argumento trascendental para demostrar la coherencia incontrovertible de la experiencia, contra la pretensión de Hume de un juego ciego de representaciones. De manera análoga, Heidegger (2003), Wittgenstein (1988) y Merleau-Ponty (1994), cada uno a su manera, utilizan argumentos trascendentales contra las perspectivas dualistas, intelectualistas, contemplativas y reduccionistas, a favor de una concepción de la vinculación y la significación constitutiva de la experiencia y la centralidad de los trasfondos tácitos de sentido, tanto para el conocimiento como para la acción humana (CINCUNEGUI, 2010, pp. 88-97).

En la misma línea, Taylor interpreta el método dialéctico de Hegel como una sistematización de este modo de razonamiento, y a la *Fenomenología del Espíritu* en particular como el intento introductorio por parte de Hegel de establecer los pasos a través de los cuales la conciencia logra una adecuada comprensión de sí misma. Por consiguiente, en el sistema hegeliano, la *Fenomenología* tiene una suerte de función iniciática, en tanto conduce progresivamente al lector desde el lugar donde se encuentra cautiva su conciencia ordinaria, hasta el umbral de la ciencia verdadera. Este ascenso hacia la verdad, con profundas reminiscencias platónicas, se produce a través del paulatino desvelamiento de las contradicciones internas de la conciencia. Comenzando con la crítica a la “certeza sensible”, (la concepción de que nuestra conciencia del mundo es más plena y rica simplemente cuando abrimos nuestros sentidos y recibimos las impresiones del mundo antes de cualquier mediación mental) y a través de una cadena de argumentaciones trascendentales, Hegel acaba estableciendo como un dato constitutivo de la experiencia, en consonancia con la crítica kantiana al empirismo, pero yendo más allá de Kant, nuestra condición encarnada. Eso significa adoptar una visión “genética de la conciencia” en la que nuestro modo de *concebir* el mundo altera y progresa a través de las transformaciones de nuestra conciencia y *praxis* en el mundo.

De acuerdo con Taylor, la contracara de esta “dialéctica ontológica”, cuya argumentación trascendental desemboca en una afirmación del carácter encarnado de nuestra experiencia es la “dialéctica interpretativa” a través de la cual Hegel ofrece su versión progresista de la historia en términos de la paulatina autoconsciencia del Espíritu como espíritu encarnado. Esta dialéctica interpretativa se despliega como un proceso argumental que comienza con una tesis respecto a cierto propósito que no necesariamente se ha dado en la historia, y a partir del cual, confrontada la realidad efectiva, da lugar a una redefinición del propósito por parte de los agentes en la historia. Los casos paradigmáticos son la relación del amo y el esclavo, la polis griega y el Estado revolucionario. Como dice Taylor:

Ciertas formas de vida históricas mostraron ser susceptibles de contradicciones internas, pues fracasaron a la hora de cumplir con el propósito para el cual existían. La relación amo-esclavo frustró el propósito de reconocimiento por el cual había comenzado. La ciudad-Estado falló como realización del universal porque su naturaleza provinciana contradecía la verdadera universalidad. El Estado revolucionario destruyó la libertad porque trató de realizarla de forma absoluta, disolviendo todas las articulaciones de la sociedad, sin las cuales la libertad no puede existir (TAYLOR, 2010, p. 185).

En esta historia evolutiva propuesta por Hegel, la modernidad correspondería a un estadio en el proceso, cuya caracterización es la individuación, la cual sería superada dialécticamente en este esquema a través de un complejo proceso de “reconocimientos”. Este proceso, por lo tanto, conllevaría, en primer lugar, la superación de la impensada unión originaria que desembocaría en un estadio de individuación de las particularidades que, posteriormente, serían subsumidas en una comunión caracterizada por la autoconsciencia. La modernidad se define justamente como crisis y ruptura. Crisis de la unidad originaria, y ruptura y fragmentación de todas y cada una de las esferas de la experiencia que permite la diferenciación y, a través de ella, la individuación.

Ahora bien, como sabemos, la filosofía hegeliana se despliega como una respuesta a un conjunto de problemas y aspiraciones explicitadas en su época por autores como Kant o Fichte. Por un lado, el anhelo a la unidad expresiva del hombre consigo mismo, con sus congéneres y la naturaleza. Por el otro, el anhelo de libertad, el anhelo de una autonomía absoluta. La tarea fundamental de la filosofía de Hegel es el intento de superar la oposición manifiesta entre estos dos extremos. Hegel interpretó la ruptura de la unidad originaria de la Grecia antigua, no como un evento contingente en la historia, sino como un estadio en el desarrollo ineludible, cuya contracara, la modernidad, se manifestaba como una experiencia de fragmentación y exilio frente a una sociedad y un universo mecanizado. Para Hegel, la reconciliación de esta oposición entre la unidad expresiva y la libertad estaba llamada a tener lugar a través del lenguaje de la razón.

Por consiguiente, como señala Taylor, “la mayor tarea de la filosofía, según Hegel, puede decirse que es la de superar [...] las oposiciones que surgen de la ruptura original” (TAYLOR, 2010, pp. 66-7). Esta superación consiste en (i) ir más allá de la fractura que evidencia la epistemología moderna, la del sujeto consigo mismo y con su mundo; en (ii) resolver la paradoja que se pone de manifiesto en la esfera de la ontología social cuando se pretende definir la relación entre los individuos y la sociedad, acentuando alternativamente la subsistencia individual o la prioridad comunitaria; en (iii) volver a zurear el desgarramiento entre la humanidad entendida como especie y la naturaleza en la que ineludiblemente echa sus raíces; y en (iv) saltar por sobre el abismo abierto entre la vida moral, finita, y la vida infinita.

De acuerdo con Taylor, la respuesta de Hegel a estos desafíos es que cada uno de los extremos de estas dicotomías básicas, cuando verdaderamente se entienden, “se muestran, no solo como opuestas, sino también como idénticas a sus opuestos”. Cuando analizamos las cosas en profundidad, descubrimos que en la base, las relaciones de oposición e identidad se encuentran inextricablemente unidas. Ninguno de los extremos puede existir por sí mismo, es decir, subsistir independientemente de su opuesto (TAYLOR, 2010, p. 69). O, para decirlo de otro modo: lo que encontramos es una serie de rupturas, intrínsecamente relacionadas, cuya raíz es una “confusión básica” que consiste en una serie de reificaciones que involucran los extremos de los binomios sujeto-objeto, individuo-sociedad, humanidad-naturaleza, finitud-infinitud. Los síntomas de estas rupturas son las encadenadas crisis producidas por las irresueltas contradicciones a las que hemos respondido inclinándonos sucesiva y alternativamente de manera reduccionista

hacia un extremo u otro, o intentando eludir enteramente el conflicto adoptando una perspectiva pretendidamente pragmática ante la frustración de una historia sospechosamente cautiva en la esterilidad de sus ideologías pendulares, sin caer en la cuenta que la confusión original que da pie a estas contradicciones irresueltas, y las violencias y resentimientos que suscitan, no es simplemente un fenómeno negativo, un mero no saber, sino el efectivo asentimiento a un error primordial que concierne el modo de existencia de los polos en confrontación en cada una de las dimensiones en disputa (CINCUNEGUI, 2010, pp. 78-87).

3.3. Zurcir la grieta

La crítica al cartesianismo es un lugar común en la filosofía contemporánea. El giro lingüístico, que en el siglo XX sustituyó el paradigma mentalista que había reinado a sus anchas durante los dos siglos precedentes, convirtió al dualismo cartesiano en el paradigma de las aporías de la modernidad, y estableció las bases para una superación hermenéutica que se traduciría, eventualmente, como signo distintivo de la modernidad tardía, transmodernidad o posmodernidad. No obstante, eso no significa que hayamos superado esa “hidra de mil cabezas” que ha generado la tradición inaugurada por Descartes. A partir del siglo XVII, los modelos explicativos de signo reduccionista se convirtieron en mandatorios.

El esquema epistemológico fundacional consiste, a grandes rasgos, en reducir la experiencia a mera “experiencia mental”, concibiendo a esta última como un fenómeno autónomo, independiente, y definiéndola en contraposición a otros fenómenos como el cuerpo, la naturaleza, el mundo y la historia, las cuales también se convirtieron en objeto de “reificación”. La relación entre el sujeto y las diferentes instancias objetuales a las que se enfrenta, se establece en este esquema a través de mediaciones cognitivas, lingüísticas y culturales. Estas mediaciones son la materia prima de nuestra cultura y praxis social.

Desde el punto de vista filosófico, estos modelos reduccionistas pueden ser interpretados de muchas y diversas maneras. Pueden adoptar una forma dualista o monista, pueden ser tematizadas sobre la base de modelos idealistas o materialistas. Lo importante, en cualquier caso, es que, cualquiera sea la forma intelectual que adopten, lo relevante está en sus efectos prácticos, la manera en la cual impactan estas ideaciones explícitas e imaginarios tácitos en las autocomprensiones de los individuos y el modo en el cual estos conciben su vida social y su acción política. El elemento fundacional de los imaginarios cosmológicos y sociales modernos es, justamente, esta epistemología que, tácitamente, afecta todos los escenarios donde se despliegan nuestras vidas. La epistemología reduccionista se traduce en una antropología excarnada y una cosmología desencantada que alienta una praxis instrumental que se aplica indistintamente a la dominación/manipulación de las personas y las cosas.

Esta epistemología parte inicialmente del siguiente supuesto: la mente (como entidad autónoma, independiente) puede ser abstraída del cuerpo biológico y la naturaleza, del mundo social y de su historia. Es decir, la mente preexiste y perdura como tal, independientemente de su encarnación multidimensional. Las

versiones posteriores, pese a poner en cuestión el estatuto específico de la “cosa mental”, presupusieron la metafísica subyacente: la sustancialidad de las entidades en cuestión. En este sentido, el conocimiento es descrito inicialmente a través de fórmulas mediacionales entre entidades intrínsecamente existentes, entidades autónomas preexistentes a las relaciones en las cuales establecen su identidad circunstancial. Las mediaciones, por su parte, se realizan a través de la producción de “representaciones”, las cuales establecen el estatuto metafísico y práctico de la realidad, identificando mediante la diferenciación ontológica y promocionando la acción instrumental del agente sobre el cuerpo biológico y la naturaleza, la sociedad y la historia.

Sin embargo, la ruptura que la epistemología moderna efectúa no se reduce exclusivamente a cancelar la heredada porosidad que caracterizaba la experiencia precedente, reificando los términos dicotómicos de los binomios sujeto-objeto, mente-mundo, mente-naturaleza, etc. En el *Tratado de las pasiones del alma*, Descartes nos enfrenta a una segunda ruptura: la del alma y las pasiones. Estas últimas, de acuerdo con el filósofo francés, dan cuenta de la unión entre el alma y el cuerpo, pero ya no como partes de la mente, ahora concebida como indivisible y racional, sino como funciones de impulsión e incitación dirigidas a la utilidad del cuerpo mismo, ahora entendido como un mecanismo o máquina, parte de la res extensa.

Es esta distinción la que nos permite asumir dos aproximaciones contrapuestas frente a la corporalidad: (i) la perspectiva de tercera persona que asume el carácter objetivo, extenso, cuantificable y divisible del cuerpo; y (ii) la perspectiva sensible que asume las experiencias corporales como agradables o desagradables, juzgándolas como placenteras, dolorosas, tristes, etc. En este último sentido, el cuerpo afecta la consciencia. Por consiguiente, la voluntad tiene la función de romper con el automatismo de las pasiones, mantenerse alerta frente a su afectación, resistiéndose a sus impulsos, instrumentalizándolas, poniéndolas a su servicio.

De este modo, la fragmentación y la alienación se da en primer lugar en el seno de la persona, y fruto del arduo proceso de individuación que exige la adaptación de una nueva perspectiva y una nueva actitud frente a una realidad a la que solo podemos acceder a través de artefactos mediacionales. Esto conducirá, finalmente, y a través de un sinuoso y controvertido itinerario, a la coronación de la eficacia instrumental como último criterio de legitimación de la acción. Los procesos de socialización descritos, por ejemplo, por Foucault, dan cuenta de las exigentes disciplinas a las que son expuestos los individuos y los colectivos con el fin de convertirlos en piezas eficientes del naciente mercado capitalista y la sociedad burguesa.

Lo que logra el reduccionismo epistemológico es establecer una nueva concepción del sujeto, que se ve ahora liberado de las limitaciones impuestas por los imaginarios holistas del pasado que lo mantenían incrustado en un orden cósmico y comunitario encantado. El sujeto de la modernidad es constituido a través de un ejercicio de radical diferenciación que exige, como contrapartida, una nueva actitud del agente. Mientras el sujeto premoderno está conminado a encajar

dentro de un marco preexistente que lo contiene y le dona sentido, el sujeto moderno está llamado a manipular, dominar y crear su propio sentido sobre un escenario desencantado.

En este contexto, la ruptura que ahora me interesa explorar está estrechamente relacionada con el modo en el cual la estructura existencial de “lo mío” es concebida e interpretada por los modernos. Aquí, con “lo mío” me refiero a una estructura ontofenomenológica transcultural que, en primer término, se manifiesta en la equívoca relación que se establece entre el yo, el cuerpo, la mente y su entorno natural y social. Esta equivocidad innata es especialmente evidente cuando prestamos atención a la fluctuante aprehensión de vinculación y desvinculación entre el yo y sus bases de apropiación (la mente, el cuerpo y su entorno natural y social). El yo alternativamente se aprehende a sí mismo como un cuerpo y una mente que fluyen dentro de un entorno vital no diferenciado, o como poseedor de un cuerpo y una mente en un entorno que se aprehende como propio y que, por esto mismo, exige protección y cuidado. Todo ello sin que esto conlleve necesariamente la exigencia de una explicitación del estatuto del yo (y sus bases) por parte del sujeto. Por el contrario, en la experiencia de término medio, los individuos se aprehenden a sí mismos de un modo u otro alternativamente, en dependencia de las circunstancias existenciales que transitan, sin que ello se traduzca en una posición filosófica al respecto. Por lo tanto, con anterioridad a cualquier actividad reflexiva, el yo se identifica tácitamente con su corporalidad y sus actividades mentales en el marco de un entorno vital, o se distancia de los mismos al aprehenderlos como propios.

Ahora bien, un dato existencial, ontofenomenológico, es, en principio, un dato transcultural, un rasgo antropológico invariable que da lugar a variaciones hermenéuticas culturalmente informadas. Para nuestra discusión, lo que resulta relevante son los modos en los que la modernidad occidental definió el estatuto de los sujetos sobre la base de esta experiencia de equivocidad. En este caso, en contraposición a otras lógicas premodernas u otras “modernidades no occidentales”, el acento está puesto en la relación de propiedad.

En el caso específico de los derechos humanos esta deriva resulta especialmente significativa. En tanto los derechos humanos tematizan (i) un conjunto de reconocimientos morales y políticos que no exigen del titular una mediación de afiliación intermedia, como ocurre con los derechos de ciudadanía, y (ii) en el marco de la explícita omisión de las justificaciones metafísicas u ontológicas con el fin de preservar la neutralidad en términos de visiones del bien o concepciones de justicia que (iii) permite el consenso acerca de las normas, los derechos humanos inalienables se reducen a derechos que *poseen* los humanos *exclusivamente* en función de su humanidad abstracta, susceptible de una pluralidad de interpretaciones filosóficas o teológicamente determinadas.

El carácter aparentemente tautológico de esta definición pragmática podría rearticularse del siguiente modo: la especificidad humana es definida en función de la *posesión* por parte de ciertos individuos de un tipo característico de derechos subjetivos que les son reconocidos exclusivamente en vista de su condición humana específica. Esto conlleva una suerte de indeterminación respecto a la prioridad ontológica fundante de esta categoría: ¿Es la vida humana (la mera vida) la que

explica la existencia de los derechos humanos? Y en este sentido, ¿son los “derechos humanos” correlativos con la propia humanidad, o se trata de una categoría históricamente fundada? ¿O son los derechos humanos, por el contrario, los que hacen que una vida sea reconocida como *verdaderamente* humana? Como decíamos, si hacemos caso omiso a las justificaciones, y nos conformamos con una explicación constructivista (en cualquiera de sus versiones) cabe preguntarse (i) si es la *propiedad* de estos derechos; o (ii) las bases en función de las cuales se define el agente (bases definidas biológicamente cuando pensamos la justificación en términos de pertenencia a la especie; o culturales, cuando pensamos en algunas de las variantes que identifican específicamente el lenguaje como *locus* de reconocimiento diferencial) lo que hace humanos a sus titulares; o es la “humanidad” la condición última de posibilidad de los mismos.

Esta ambigüedad es el resultado impensado de la noción de “inalienabilidad”, en el marco de un esquema posmetafísico cuyos imaginarios subyacentes tienen como vértice y punto de equilibrio al individuo autónomo y autosubsistente, concebido como átomo del constructo social. En ese marco, uno puede preguntarse, por ejemplo, ¿por qué razón existe un debate tan encendido en torno a la comprensión y extensión de los derechos humanos? En especial, ¿qué hay detrás de las controversias alrededor de los casos fronterizos en los que el estatuto de humanidad se pone en entredicho, como ocurre con las etapas iniciales de la vida, o al final de la misma? Sabemos que ningún dato biológico podrá definir por sí solo dichas controversias con independencia de los presupuestos metafísicos y teológicos. Sabemos que, en un marco de neutralidad jurídica, la definición última del estatuto “humanidad” solo puede explicarse de manera decisionista o deliberativa, como una concesión de reconocimiento jurídico que retrospectivamente se interpreta como el descubrimiento de un derecho inalienable. También podemos preguntarnos, ¿cómo es posible siquiera considerar a los animales no humanos como susceptibles de derechos análogos a los que se les reconocen a los humanos sin quedar atrapados por las aporías que trae consigo toda argumentación utilitarista que justifica el reconocimiento de los derechos a partir de alguna versión del principio de utilidad en el marco de su contribución a la felicidad general? O incluso, ¿cómo puede justificarse el reconocimiento de este tipo de derechos a entidades colectivas? En todos estos casos (las instancias fronterizas en las que se encuentra en disputa el estatuto de los individuos de nuestra especie: los aún no nacidos ni concebidos en la actualidad, que forman parte de las llamadas “generaciones futuras”, los animales no humanos, o ciertas entidades colectivas como son los pueblos originarios o, incluso, las corporaciones multinacionales), la ausencia de justificación explícita, y la indefinición concomitante que eso conlleva en lo que se refiere al estatuto humano, incentiva las argumentaciones que promueven los reconocimientos jurídicos de los entes mencionados, sobre la base de una comprensión de los mismos en términos de sus estatutos como agentes-propietarios de sus respectivas bases de imputación. Esta es una de las ventajas y desafíos que supone el vacío material del formalismo de los derechos subjetivos.

Por lo tanto, en consonancia con la epistemología cartesiana que inauguró la plena *desincrustación* del sujeto de su encarnación e inmersión en el mundo,

convirtiendo al sujeto en mera “cosa pensante” (Descartes), “yo puntual” (Locke), o “yo trascendental” (Kant), los filósofos políticos esbozaron los elementos axiomáticos de un nuevo orden moral, los “ladrillos” del edificio social que habitarán durante los siglos siguientes los modernos, estableciendo el tipo de “fines a los cuales la sociedad se aboca, y los procesos por medio de los cuales estos fines deben alcanzarse” (TAYLOR, 2004, p. 4). Por consiguiente, la otra cara del sujeto epistemológico es el imaginario individuo que la filosofía moderna, desde Locke a Kant, pasando por Rousseau, de muy diversas maneras, con muy diferentes acentos, convirtió en paradigma. Es un individuo ontológicamente autónomo, metafísicamente autosubsistente, preexistente a cualquier red de interlocución e intercambio, provisto de una ley interior innata, natural, que define sus derechos y sus deberes frente y para con los otros, ahora dispuesto a converger en la empresa de construcción de un orden social cuyas prioridades son la seguridad y el bienestar mutuo de sus miembros, en contraposición a cualquier otra justificación trascendente, y organizados los unos con los otros inspirados y motivados por el respeto y la protección de la propiedad privada, fuente primaria de reconocimiento jurídico de sus miembros.

En este contexto, en el siglo XVIII, nace la economía política. Adam Smith en *La riqueza de las naciones* y en su *Teoría de los sentimientos morales* teoriza la “preordenación de la vida humana hacia el beneficio mutuo” que pone de manifiesto una “mano invisible” que se visibiliza en “ciertas acciones y actitudes para las que estamos programados”, dirigidas a la felicidad general, incluso cuando la intención original no tuviera ese sentido. De este modo, la virtud y la sabiduría que habían orientado desde el horizonte moral la acción de quienes les habían precedido, son suplantadas por la admiración por el rango y la fortuna como visiones ejemplares que guían la vida humana y garantizan el orden de la benevolencia.

3.4. El mercado capitalista como ser supremo

De este modo, el sujeto cartesiano, definido políticamente como sujeto-propietario en el marco de la ley natural, se convierte en un nodo social inmerso en una red de intercambios de servicios cuya función última, más allá de sus intenciones explícitas, consiste en garantizar el sostenimiento de la organización social, establecida con el fin de la seguridad y la prosperidad económica. Por consiguiente, estamos ante un nuevo paradigma social en el cual la esfera política ocupará un lugar cada vez más limitado, cediendo ante la creciente relevancia de la esfera económica, “el conjunto interconectado de actividades de producción, intercambio y consumo”, convertido en “una esfera dotada de sus propias leyes y su propia dinámica” (TAYLOR, 2004, p. 76). En este sentido, lo que distingue a la nueva concepción de la economía de la concepción clásica es que, en este último caso, las actividades económicas ocupaban un lugar secundario, infraestructural, en contraste con las actividades de la política y la contemplación, que eran consideradas los fines más elevados del hombre.

Ahora bien, esta transvaloración, que en el esquema clásico de la filosofía política liberal aún mantenía contenida la dinámica económica en su propia esfera, a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, con la expansión y eventual triunfo de la economía política neoliberal, convertida en el paradigma dominante de la gobernanza global, ha acabado transmutando todos los dominios de actividad humana y a los propios seres humanos al modelarlos a la medida de una imagen específica de la economía que, evidentemente, echa sus raíces en los imaginarios de la modernidad que tematizaron los pioneros de la economía política clásica, pero que ahora llevan su lógica inaugural hasta la exacerbación al verse liberada la esfera de la economía de la contención integral que imponía el equilibrio impuesto por la autonomía de las esferas de la política y la cultura al naciente mercado capitalista. Como señala Wendy Brown:

Toda conducta es conducta económica; todas las esferas de la existencia están enmarcadas y medidas por los términos y la métrica económica, incluso cuando esas esferas no están directamente monetizadas. En la razón neoliberal y en los dominios gobernados por ella, somos solo y en todo momento *homo æconomicus*, lo cual en sí mismo tiene una forma históricamente específica. Lejos de la criatura de Adam Smith propulsada por el impulso natural al “trueque y el intercambio”, el actual *homo æconomicus* es un pedazo de capital humano intensamente construido y gobernado a quien se le ha encomendado la tarea de mejorar y aprovechar su posición competitiva acrecentando su valor de portafolio (monetario y no monetario) en todos sus esfuerzos y lugares (BROWN, 2015, p. 10).

De acuerdo con Brown, “estos son los mandatos y las orientaciones que modelan los proyectos de los Estados neoliberalizados, de las corporaciones dominantes, de las pequeñas y medianas empresas, las organizaciones sin ánimo de lucro, las escuelas, museos, académicos, artistas, agencias públicas, estudiantes, páginas webs, atletas, equipos deportivos, programas de posgrado, equipos sanitarios, bancos e instituciones legales y financieras globales” (BROWN, 2015, p. 11).

Como señala el teólogo Franz Hinkelammert en su “crítica de la religión del mercado”, la modernidad capitalista es una auténtica transvaloración de los valores, precedida por una conversión. El ser humano deja de ser un fin en sí mismo, para convertirse en un medio al servicio de un nuevo dios: el mercado. Esta mutación se vuelve evidente en el origen mismo de la modernidad, en el marco del llamado “descubrimiento de América”, a finales del siglo XV y principios del siglo XVI”, cuando el cristianismo, nos dice Hinkelammert, claudicó frente al nuevo dios terrestre: el oro. Basta con leer los diarios y cartas de los conquistadores, como las del propio Cristóbal Colón, citado por el teólogo, para entender que el oro de las Américas se ha convertido en el fetiche de la nueva época, que permitirá la acumulación originaria identificada por Marx en *El capital* que pondrá en marcha la maquinaria del mercado capitalista. Sin embargo, será en el *Leviatán* de Thomas Hobbes donde quedará patente que el mercado (*Commonwealth*) ha ocupado ya el centro de la escena. Dice Hinkelammert:

No hay secularización, sino divinización del mercado. Es a la vez fetichización del mundo que sustituye la *Entzauberung* (desmagización, desencantamiento) del mundo, que Max Weber

constataba. Sin embargo, el fetiche, del cual ya hablaba Marx, sustituye la magia. En el fetiche la omnipresencia del mercado está dada (HINKELAMMERT, 2017, p. 22).

Evidentemente, reconoce Hinkelammert, antes de la modernidad, el dinero tenía también un carácter divino, pero era una divinidad subalterna que se enfrentaba a una ética que condenaba la avaricia. La modernidad, en cambio, convierte la codicia en virtud.

No obstante, es en el siglo XVIII en el que el dios mercado alcanza su personificación definitiva como divinidad invisible (“mano invisible”) que regula el conjunto de todos los mercados en todos los lugares del mundo. Un mercado que, como nos dice Adam Smith, no solo regula la producción, los intercambios y el consumo de bienes en la sociedad, sino que regula la propia producción de la “especie humana” a través del hambre y la enfermedad que contribuye a la armonización del mercado. Esta armonía asegura que cada uno sea servidor del otro, contribuya al beneficio mutuo, inclusive a través de su propia muerte. El mercado asegura que nunca sobreviva una población que resulte sobrante para el mercado (HINKELAMMERT 2017, 26). Dice el teólogo:

Esta imaginación de Adam Smith, en cuanto autorregulación del mercado, por supuesto, no resultó aceptable para la sociedad que estaba surgiendo. El pensamiento de Smith es un pensamiento sin derechos humanos y, en este sentido, sin ética, en el cual todos los derechos que el ser humano tiene son derechos correspondientes al mercado. Por tanto, derechos de propiedad. Para Smith, el mercado es el ser supremo para el ser humano. Pero, precisamente, sobre todo con la Revolución francesa, surge, primero, la imaginación de los derechos humanos y, posteriormente, las luchas de emancipación en nombre de los derechos humanos durante todo el siglo XIX hasta hoy (HINKELAMMERT, 2017, p. 27)

Por supuesto, el fragmento resulta controvertido, especialmente cuando pensamos en Smith, no solo como el pionero de la filosofía política que escribió *La riqueza de las naciones*, sino también como el moralista que desarrolló una *Teoría sobre los sentimientos morales*. Sin embargo, a lo que apunta Hinkelammert comienza a ser comprensible cuando pensamos en el significado de los derechos humanos a la luz de nuestra consideración inicial: la alternativa de asumirlos superficialmente, o de abocarnos a ellos desde una perspectiva profunda.

Nancy Fraser y Rahel Jaeggi se preguntaban recientemente qué había pasado en nuestras sociedades para que en las últimas décadas se pudieran marginalizar de la discusión pública todas aquellas cuestiones relativas a la naturaleza y los efectos del capitalismo. La respuesta que ofrecen es interesante para nuestra discusión porque nos dan pistas acerca de lo que está en juego en la rotunda y controvertida definición de Hinkelammert sobre Smith, inaceptable cuando se la juzga desde una perspectiva superficial.

De acuerdo con Fraser y Jaeggi, lo que llevó a marginalizar las “preguntas profundas” que nos permiten pensar el funcionamiento estructural de las sociedades capitalistas y la forma de vida que imponen, fue una suerte de “giro epistemológico” que ellas denominan la “visión de la caja negra” de la economía:

Esto es cierto del liberalismo filosófico y otras escuelas de pensamiento, las cuales se han enfocado estrechamente en cuestiones relativas a la “distribución”. Por ejemplo, los izquierdistas rawlsianos, o los socialistas como G. A. Cohen: quienes adoptan una aproximación radical e

igualitarista en cuestiones relativas a la justicia distributiva, pero tienden a evitar cualquier referencia acerca de la economía misma. Hablan de lo que sale de la “caja negra” de la economía y cómo distribuir sus resultados, pero no hablan acerca de lo que hay adentro [de la caja], cómo funciona, y si lo que allí ocurre es realmente necesario y deseable (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 4).

Como decíamos, esta referencia nos regresa a la discusión acerca de lo superficial y lo profundo relativo a los derechos humanos: una moral que se despliega sobre la tácita naturalización del mercado capitalista, que permanece acrítica respecto a su funcionamiento, y condescendiente frente a sus efectos, no es una ética de los derechos humanos, al menos si entendemos a estos como una expresión de las luchas de emancipación de los individuos. En todo caso, estaríamos hablando de una concepción de los derechos humanos que nos invita a pensarlos más bien como un dispositivo de del entramado que conforma el “orden social institucionalizado” del capitalismo, el cual sirve al gobierno de los individuos a través de la imposición de su “forma de vida”.

La sentencia de Hinkelammert sobre Smith y, específicamente, sobre su entronización del mercado como un “ser supremo” cuya acción providencial se ilustra con la metáfora de “la mano invisible”, resulta comprensible cuando se la juzga desde una perspectiva profunda. Más allá de su elaborada filosofía moral, los presupuestos de Smith acaban subsumiendo la vida humana a la lógica del mercado y, desde esta perspectiva, el pensamiento de Smith es un pensamiento “sin derechos humanos” (HINKELAMMERT, 2018, p. cap. 4).

Esto se infiere incluso a partir de la formulación clásica del propio Smith, cuando nos asegura que la persecución del interés propio por parte de los individuos, independientemente del propósito explícito que tengan de fomentar el bien común, resulta finalmente en beneficio de la sociedad en su conjunto. Un pensamiento que hace del egoísmo y el optimismo frente al mercado, cuyo funcionamiento “invisible” (la caja negra de la economía) garantiza una armonía predeterminada es evidentemente un pensamiento sin derechos humanos, si entendemos a estos, como dice Hinkelammert, como expresión de las luchas por la emancipación humana, justamente porque en la lectura del teólogo, el humanismo detrás de los derechos humanos es una rebelión contra la inhumanidad del mercado. Y aunque la Revolución Francesa redujo ese humanismo imaginado a un ser abstracto reconocido en sus derechos en base a su carácter particularista de hombre, blanco y propietario, la misma revolución contenía dentro de sí las semillas categoriales que servirían para forjar un nuevo humanismo que hiciera frente al reduccionismo que justificaba la esclavización, la discriminación y la explotación racista, misógina y clasista.

No obstante, en paralelo con los movimientos comprometidos con la igualdad entre los seres humanos, se multiplicaron los antihumanismos, en cuyo núcleo siempre encontramos implícita o explícitamente la negación de los derechos humanos y la afirmación de la voluntad de poder. Nietzsche y Heidegger han sido las figuras emblemáticas del pensamiento antihumanista a lo largo del siglo XX, extendiéndose a diestra y siniestra, poniendo en entredicho los esfuerzos por contener las fuerzas aberrantes de los totalitarismos estatales o corporativos. Como señala Hinkelammert, ese lenguaje filosófico antihumanista que enaltece la

voluntad de poder tiene una traducción en el ámbito de la economía, y se llama “competencia”. De esta manera, es posible establecer una vinculación entre los antihumanismos que en la primera parte del siglo XX inspiraron los movimientos totalitarios de masas que a partir de los Estados aterrorizaron al mundo, y el actual pensamiento neoliberal que “a partir del mercado y las grandes burocracias de las empresas mundiales privadas dominan la globalización”.

La tradición del pensamiento neoliberal conlleva una ruptura con la tradición humanista precedente. Como apunta Hinkelammert, algunos de sus pioneros, como Ludwig von Mises o Friedrich Hayek, lo han explicitado en sus textos o intervenciones públicas. Veamos dos ejemplos citados por Hinkelammert. El primero es de Mises, y el segundo de Hayek. Dice el primero:

Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido (MISES, 2011, pp. 78-79).

Y agrega Hayek varias décadas después, en una entrevista al diario chileno *El Mercurio*, en tiempos de la dictadura de Augusto Pinochet:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato (HAYEK, 1981).

Comentando la cita, dice Hinkelammert que el “cálculo de vidas es aparente y engañoso”, no se sabe qué nos deparará el futuro. No obstante resulta eficaz como instrumento para la “negación de los derechos humanos”, en tanto se convierten en un obstáculo al denunciar el “sacrificio de vidas humanas” como una violación a esos derechos esenciales. Desde la perspectiva de Hayek, como de sus herederos políticos actuales, los derechos humanos son un peligroso obstáculo que impide la preservación “de un número mayor de vidas” (HINKELAMMERT, 2018, p. 135). Recordemos que en esa misma entrevista, Hayek defendía que las dictaduras podrían ser un sistema necesario para un período transicional, especialmente cuando un dictador puede gobernar de manera liberal, como ocurría, según su “impresión”, con el caso chileno, el cual consideraba un ejemplo de un gobierno dictatorial que transita hacia un status quo liberal.

3.5. Soberanía, anarco-agnosticismo y políticas de la identidad

Ahora bien, concepciones de este tipo solo pueden articularse porque existen tensiones subyacentes surgidas del proceso de individuación que trastornan la comprensión ontológica de nuestra autocomprensión. La radical diferenciación que exige la razón moderna, acompañada por presupuestos sustancialistas heredados, replica las aporías epistemológicas que hemos señalado en el campo de la ontología social. De manera análoga a lo que ocurría con la dicotomía sujeto-objeto, el sujeto individual y el orden social se ven enfrentados de manera irreconciliable, produciendo con ello un problema análogo al que se manifiesta en

el campo epistemológico con el llamado “problema del puente” (cómo mediar entre los polos dicotómicos).

Las soluciones modernas en esta dimensión han sido también análogas a las desplegadas en la dimensión epistemológica, comenzando con la escisión dualista inaugurada por el cartesianismo: (i) una noción de lo social como realidad meramente epifenoménica, mera agregación de individualidades autónomas, autosubsistentes, fetichizada como unidad social permanente e independiente; o (ii) la presunción “comunitarista” cuya lógica totalizante amenaza la disolución de las individualidades en un magma identitario que las lógicas multiculturalistas parecen exacerbar.

Aquí las aporías del dualismo epistemológico se traducen como “problemas de representación”, cuya legitimidad siempre acaba poniéndose en duda, incluso en las más sofisticadas construcciones liberales contemporáneas en las que se pretende que los esfuerzos por mantener la unidad, la permanencia y la relativa independencia de la sociedad frente a la pulsión anarquizante de un individualismo desbocado no se realice en menoscabo de la pluralidad con la que se construye el orden político. La imposibilidad de alcanzar un hipotético “punto 0” de equilibrio en el que podrían integrarse las “particularidades residuales” y contenerse las amenazas que suponen para los Estados el nuevo orden poswestfaliano, y las repetidas crisis de representación fruto de la anomia y el debilitamiento de los lazos de pertenencia, acaban desembocando en un tipo de política que, de diversos modos, pretende cancelar enteramente las lógicas liberales y socialistas adoptando perspectivas nostálgicas. Autores como Carl Schmitt y sus epígonos agonistas, inspirados en última instancia en la visión hobbesiana del escenario político como una arena de antagonismo insuperable, definido exclusivamente en términos de amistad y enemistad, no hacen más que reducir el orden social y la política a una coreografía de posiciones circunstanciales cuya metafísica reconoce su principio originario en la voluntad de poder.

Por ese motivo, pese a las renuencias que supone el antihumanismo de las posiciones nietzscheanas, schmittianas, heideggerianas y otras derivaciones contemporáneas, ni el liberalismo político de origen rawlsiano, ni las concepciones deliberativas de origen habermasiano parecen poder eludir el veredicto dirigido a la política contemporánea, acusada en última instancia de estar basada en la lógica del interés propio, sea este entendido en términos anarcoindividualistas o como sublimación fetichista de la clase, la historia o la comunidad. En cualquier caso, lo que pesa es la prueba de que se trata de versiones basadas en la reificación, el fetichismo y los mandatos de la razón instrumental, convenientemente condimentadas con los ineludibles emotivismos que camuflan las posiciones basadas en apegos y aversiones, o estrategias procedimentalistas que sirven de coartada a la voluntad de dominación.

La política que mejor parece encajar en este contexto es la que veladamente ofrece a las particularidades privilegiadas los instrumentos para contener y modelar a las multitudes amorfas y desbordantes, al tiempo que despliega simulacros de comportarse como un poder delegado. Lo opuesto es hoy una política utópica, entendida como escucha y obediencia a la “voluntad popular”. Sin embargo, mientras los adherentes de las formas absolutistas de poder explícitamente se

adhieren a estas visiones de la política articuladas paradigmáticamente por autores como Hobbes o Schmitt, los defensores de las democracias liberales parecen olvidar ingenuamente u ocultar cínicamente que en las actuales circunstancias el poder absolutista puede no ejercerse *de iure*, pero lo hace extensamente *de facto*. Esto parece confirmarlo el hecho que en la actual coyuntura confluyen: (i) la elefantiasis de un Estado burocrático, cooptado por el poder corporativo transnacional y sus instituciones afines en el nuevo orden poswestfaliano; (ii) la cautividad de una esfera pública, ahora en manos de ese mismo poder corporativo que, por medio de una extensa red de comunicación e información, impone los extremos y las formas del debate público; y (iii) un entramado legislativo-judicial diseñado y dispuesto para el beneficio de las élites, que también cuentan con la fidelidad de un sistema de partidos que, pese a su notorio deterioro en términos de representación y legitimidad, continúa el fiel encargo de garantizar las reglas de juego conducentes a la acumulación del capital por medio de un aceitado mecanismo de control y represión social.

El proceso de diferenciación que caracteriza a la secularización de las esferas de actividad societal, tal como este proceso es descrito por Habermas, por ejemplo, conlleva fundamentalmente la desvinculación de dichas esferas de un principio rector totalizante, que en las sociedades tradicionales hacían referencia a Dios o a algún otro principio trascendente (HABERMAS, 2008). Este proceso de diferenciación, por lo tanto, desvincula a estas esferas de las conexiones inherentes que definían a un todo integrado. Ahora, cada una de estas esferas de actividad responde, en principio, a sus propios criterios de racionalidad interna y, por ello, cada una de dichas esferas se encuentra removida y distanciada de las potenciales perspectivas críticas a las que estarían subsumidas frente a un orden integrado. No obstante, podría argumentarse, en línea con la explicación teologizante de Hinkelammert, confirmada por la interpretación de Wendy Brown sobre “el nuevo espíritu del capitalismo” y el “nuevo *homo œconomicus*”, que los procesos de neoliberalización que dominan la globalización ocupan con el dios trinitario del dinero, la ganancia y el capital, el lugar vacante que en el pasado ocupaban los dioses trascendentes.

Ahora bien, una cultura cerrada a cal y canto en sus propias racionalidades immanentes, sin resto de trascendencia o pulsión utópica, está abocada ineludiblemente a tres alternativas que acaban convirtiéndose en “callejones sin salida”. La primera alternativa es el ejercicio perpetuo de legitimaciones de los sistemas vigentes a través de secuencias de iteraciones apologéticas y críticas que se adoptan sobre el presupuesto de una velada filosofía de la historia, de carácter progresista, que asume nuestros actuales logros sociales como paradigmas y criterios últimos de legitimidad frente a toda otra instancia histórico-cultural de la humanidad. En este caso, los sofisticados intentos por establecer criterios de legitimación de los procesos en curso pueden adoptar modelos basados en datos antropológicos o sociológicos; o asumir perspectivas monológicas de primera o tercera persona; o dialógicos de segunda; o renunciar enteramente a cualquier tipo de fundamentación filosófica y confesarse abiertamente pragmáticos y constructivistas. En cualquier caso, la limitación última de cualquiera de estos

modelos es el techo de cristal que supone la sospecha creciente de que detrás de todos estos procesos discursivos desplegados en cada esfera se esconde un decisionismo fundacional insuperable. Dicha sospecha debilita paulatinamente la credibilidad de los presupuestos e ideales que movilizan a los propios procesos de modernización.

La segunda alternativa es una reacción de espanto, desesperanza nihilista o anarcoconservadurismo. Ante (i) las hipotéticas evidencias develadas por el análisis genealógico o la crítica ideológica, que acentúan respectivamente los siempre cambiantes dispositivos de poder, ahora definidos en términos biopolíticos, o la abierta manipulación cultural que manufacturan las élites locales y globales, (dependiendo del paradigma de poder adoptado por el analista), y (ii) el inherente sentido de desasosiego que supone una realidad desfondada, y por ello mismo inestable ante la incertidumbre del futuro, las paradojas, contradicciones y rotundos fracasos en el camino del progreso idealizado empujan al abandono de los ideales progresistas, los cuales son reemplazados por otros paradigmas de *liberación y realización* que ya no contienen, ni el carácter contestatario de los proyectos utópicos, ni el optimismo infundado que inspiraba el mito del progreso. Ahora se trata de proyectos individualistas, anarco-conservadores o gnóstico-espirituales, que dan la espalda enteramente al encaje de los proyectos personales en el entramado histórico, societal y global en el que tienen lugar.

Finalmente, la tercera alternativa es la regresión comunitarista o culturalista. Frente a las amenazas de un liberalismo político y un cosmopolitismo que no parecen tener recursos convincentes, más allá de las crudas y sospechosas justificaciones a la luz de los hechos de la necesidad y la urgencia de expandir y fortalecer los mecanismos de gobernanza global so pretexto de atajar problemas que resultan intratables para los Estados (seguridad, economía y finanzas globales, derechos humanos, calentamiento global, etc.), se produce un vuelco hacia las tradiciones religiosas, culturas, identidades nacionales idealizadas, convertidas ahora en un refugio ante el desasosiego que supone la relativa “pérdida de control” de la soberanía estatal en la era de la globalización (SASSEN, 2001).

Ante los malestares y desasosiegos notorios, y el debilitamiento paulatino de la legitimidad democrática, fruto, por un lado, del malestar subjetivo del “ciudadano”, su desafección e indiferencia traducida en actitud pasiva y acrítica, y por el otro, del malestar objetivo, estructural, “que nace de la inadecuación de la propia democracia, sus instituciones (...) para estar a la altura de sus objetivos humanísticos” (GALLI, 2013, pp. 9-10), en las últimas décadas hemos sido testigos de un progresivo abandono de las justificaciones exclusivamente liberales para dar pie a un paulatino y extendido reconocimiento del potencial legitimador por parte de las múltiples culturas que convergen en el orden político liberal caracterizado por su hipotética aculturalidad definitoria, llegando a promover un hiperculturalismo que, ahora, va un paso más allá del modelo multiculturalista previo que pretendía exclusivamente el encaje o acomodación de las mismas en un modelo estructural acultural, para reconocer no solo una multiplicidad de culturas, sino una multiplicidad de modernidades alternativas, democracias alternativas y, por qué no, derechos humanos alternativos (en sus dimensiones de justificación, normatividad, aplicación y jurisdicción) vinculadas todas ellas por una tenue

convergencia consensuada que permite, por un lado, la vinculación lingüística de estas formas variadas de reconocimientos básicos que garantizan la legitimación *de iure* de una gobernanza global que facilita la neutralización de las tensiones, contradicciones y pugnas culturales en el seno de una estructura económica capitalista poswestfaliana, o hace uso de ellas como motor de su propia expansión.

Es decir, a diferencia de lo que ocurría con las motivaciones subyacentes en un pasado reciente, este multiculturalismo – “hiperculturalismo” lo llama Ferrara en su aplicación al interior de las sociedades del principio rawlsiano sobre el cual se articula su “derecho de gentes” - no pretende únicamente “hacer duraderas, justas y estables a las sociedades de ciudadanos libres e iguales que permanecen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales (FERRARA, 2014, p. 174). Ahora se trata de suplir la ausencia del eros político que ha demostrado la pretendida aculturalidad del liberalismo político, utilizando explícitamente los recursos tradicionales, reformulados para su propia legitimación como marco abstracto y flexible que vehiculice las necesidades de la economía del mercado neoliberalizado.

Por supuesto, estos procesos de legitimación tardomodernos expresan, cada uno a su manera, su propia versión o confirmación del veredicto del “fin de la historia”: pueden hacerlo (i) revocando la cultura individualista, atomista y puramente instrumental del Occidente moderno, en nombre de un *ethos* cultural del pasado, como ocurre con los modelos confucianos y otros comunitarismos análogos de Oriente y Occidente, sin que ello suponga en modo alguno un cuestionamiento a los modelos de competencia del mercado, sino todo lo contrario, poniéndose enteramente a su servicio; pueden hacerlo (ii) aceptando el *status quo* liberal-democrático secularizado como esperanza aún no cumplida, pero en proceso de actualización, de sus ideales, confirmada esta deriva por el carácter expansivo de la innovación tecnológica y su proyección económico-financiera que suple las expectativas humanistas y políticas traicionadas; pueden hacerlo (iii) rechazando el “sentido común” liberal en nombre de una perspectiva posmoderna que problematiza todos los códigos hasta alcanzar el suelo pacificado de un escepticismo deconstructivo que facilita el funcionamiento irónico de los sujetos en las arenas de competencia corrosiva que promueve la razón neoliberal; o pueden hacerlo (iv) enfrentando los malestares actuales, gesticulando alguna acción pretendidamente política, de carácter “terrorista”, que acaba poniendo de manifiesto la impotencia de cualquier *ethos* cultural para enfrentarse efectivamente a las estructuras y dinámicas que definen de manera hegemónica todas y cada una de las dimensiones de las sociedades capitalistas y al sujeto tardomoderno convertido íntegramente en el nuevo *homo æconomicus* en la era del neoliberalismo.

La modernidad cultural y el capitalismo estructural se definen desde el comienzo “sin historia” (son emergentes cuasi-virginales de la ruptura de las tendencias fosilizadas del pasado). Por ese motivo, la modernidad cultural y el capitalismo estructural son, en su versión oficial, desde su advenimiento, el “fin de todas las historias habidas y posibles”. Pensar más allá de esta matriz implica, necesariamente, empezar a pensar desde otro lugar y desde otra temporalidad que no puedan ser subsumidas por la modernidad y el capitalismo. Esto implica, como

punto de partida, atreverse a adoptar una perspectiva que trascienda la retórica-mandato del ser y del acontecer.

Las retóricas del ser y del acontecer conformaron a las culturas europeas. Sus patrones fueron explícitamente exportados a través de la conquista y la colonización. Pero también fueron introducidos de contrabando a través de la pretendida neutralidad ideológica con la cual se suplantaron los instrumentos de dominio. Hoy, esas retóricas, liberadas de sus constreñimientos culturales originales, se han tornado patrones estériles y suicidas: la naturaleza ha sido despojada de significación, y la historia ha sido vaciada de sentido. Los derechos humanos son el producto tardío de esta ecuación, el pretendido remedio tardomoderno contra el fatalismo y el resentimiento de nuestra época.

Capítulo 4. Regresar al futuro

4.1. ¿Qué tipo de animales son los derechos humanos?

Como señala Alessandro Ferrara, “todas las coyunturas importantes en las que algo nuevo ha surgido en política y ha transformado el mundo (...) fueron coyunturas en las que lo nuevo nunca prevaleció por ser una consecuencia lógica de lo que ya existía, sino más bien por transmitir una nueva manera de ver el mundo que compartimos en común y poner de relieve ciertas potencialidades del mundo desconocidas hasta ese momento”. La lista de transformaciones con la que Ferrara acompaña su aseveración incluye: “la idea de los derechos naturales, la idea de que la legitimidad del gobierno descansa en el *consenso de los gobernados*, el derecho inalienable a *perseguir la felicidad*, “*liberté, égalité, fraternité*”, la abolición de la esclavitud, el sufragio universal, los derechos humanos, el Estado de bienestar, la igualdad de género, la idea de sostenibilidad, la idea del derecho de las generaciones futuras” (FERRARA, 2014, p. 81).

Lo que en este argumento se pone en juego es la “dimensión esotérica”, que la política liberal contemporánea parece renuente a reconocer, o intenta contener, privatizando su significado o reprimiendo su pulsión crítica y desestabilizadora. Esta “dimensión esotérica” está relacionada con el aspecto mítico de la política. En este sentido, Ferrara distingue entre la “política normal”, una política que él llama “política de razones”, y la “política en su máxima expresión”, la “política de la imaginación”.

Nótese que la categorización es deudora de la distinción inaugural que en la filosofía de la ciencia impuso Thomas Kuhn en la década de 1960 cuando diferenció a la ciencia normal de la ciencia revolucionaria. Para Kuhn, una ciencia normal es siempre una ciencia que se basa en su función investigadora en realizaciones científicas del pasado convertidas en el fundamento de la práctica posterior que son reconocidas por una comunidad científica (KUHN, 2006, p. 33); mientras que una “ciencia revolucionaria” es el resultado de un sentimiento creciente (aunque por lo general restringido a una parte de la comunidad científica) de que el paradigma vigente ha dejado de funcionar adecuadamente para la exploración del aspecto de la naturaleza en cuestión (KUHN, 2006, p. 149).

De manera análoga, Ferrara señala que la política entendida “en su máxima expresión” se resiste a las restricciones que le impone la lógica habitual del razonamiento sólido y el juicio ponderado sobre lo que es deseable y posible en las circunstancias a la mano. Es cierto, como nos recuerda Ferrara, que el “esoterismo” que supone la imaginación política resulta amenazante en muchos sentidos, en especial cuando recordamos a qué nos condujo durante el siglo XX una imaginación desencaminada: totalitarismos y campos de exterminio (FERRARA, 2014, p. 82). En este sentido, el temor a la “política en su máxima expresión”, el temor a una “política revolucionaria” (al menos en el sentido kuhniano de la expresión) es un signo del compromiso liberal con lo que podríamos llamar – siguiendo la terminología de Isaiah Berlin - la política “negativa”, orientada exclusivamente a evitar aquello que es considerado como el “mal mayor” que amenaza a los

individuos y a las sociedades, en contraposición a una “política positiva” comprometida con el efectivo cumplimiento de alguna visión del bien y la justicia.

En el caso específico de los derechos humanos esta “política negativa” puede ilustrarse, por ejemplo, prestando atención (i) a la fascinación de la propia tradición por los crímenes en los que se manifiesta lo que se supone son expresiones del “mal radical” (genocidio, crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad, tortura), y (ii) al carácter muchas veces histriónico que tienen algunas de las respuestas a dichos crímenes por parte de la comunidad internacional (pensemos, por ejemplo, en el enorme fiasco que ha resultado ser la Corte Penal Internacional). Como señala Samuel Moyn:

Las cortes internacionales pueden no ser un espejismo, pero algo está claro. Emergen como un oasis cuando las personas han dejado de buscar una tierra prometida en donde la lucha por la equidad involucra algo más que la litigación de los crímenes del pasado. Muchas personas que en los tiempos modernos han respondido al nombre liberal o progresista, lejos de preferir las cortes como agentes de cambio, han peleado en público por la eliminación de las divisiones injustas de la riqueza y el poder. Estas han sido las causas últimas de la miseria, en casa, como también lo son en un orden internacional evidentemente injusto. Acusar, juzgar y condenar déspotas caídos, aunque actos preeminentemente políticos, tanto en el marco nacional como internacional, pueden sin duda servir a la justicia. Sin embargo, no es erróneo preguntarse cuánto, a qué costo para otras batallas por la justicia (MOYN, 2014, p. 68).

Cautivos por la enormidad de estos crímenes espantosos, las formas sistémicas de explotación y opresión del orden vigente parecen pasar desapercibidas, o son asumidas en el marco de nuestras versiones minimalistas como “males menores” o simplemente como “efectos colaterales”, o acaban naturalizando la desigualdad flagrante que, al fin y al cabo, es condición de posibilidad de esas otras violaciones a los derechos humanos que nos interpelan. Todo ello pese a que los “males menores” amenazan la supervivencia de masas enormes de seres humanos cuyas existencias son convertidas en desperdicios de un sistema diseñado para el disfrute de las minorías globales privilegiadas.

Como señala Moyn, eso no significa que las respuestas jurídico-penales a las atrocidades sean insignificantes. Por el contrario, además de ser actos políticos de enorme relevancia local y proyección internacional, la memoria de las atrocidades cometidas y la reparación a las víctimas son actos de justicia. No obstante, esos actos jurídico-penales pueden estar unidos a una visión más amplia de la justicia, que permita vincular los aspectos retrospectivos y correctivos del mal, a una visión “futurista y constructiva” (MOYN 2014, p. 64).

Sin embargo, el ejercicio de la “imaginación política” produce cerradas resistencias. La política “en su máxima expresión” suscita desconfianza. Estas resistencias se traducen en la banalización o estigmatización de cualquier posición, propuesta o programa en el que se identifique un horizonte de impugnación del paradigma reinante. La palabra “populismo” se ha convertido en el nombre de lo espectral en nuestra época. Como señala el sociólogo argentino Nicolás Casullo:

La palabra populismo, de forja básicamente académica, de fortuna científico-social en el continente, surge hace 40 años, se despliega luego en términos políticos, adecuada para tal fin, hasta encerrar un pecado casi de carácter subversivo para las actuales expectativas de una época regida

por una única gran lógica del mercado mundial concentrado y un reiterado y obediente status quo institucional como único gran reloj de las circunstancias históricas (CASULLO 2013, p. 125).

Sin embargo, como buen espectro, el populismo no parece fácil de delinear, su identidad es indefinida y mutable, su diversidad es a esta altura incatalogable, y da toda la impresión de ser más una estrategia discursiva que despliega la derecha neoliberal frente a cualquier disputa en el campo de las significaciones, que un concepto útil para la comprensión fecunda del momento que vivimos. Como señala Casullo, para la derecha neoliberal, el populismo es el nombre de “lo imposible”: la pretensión de un protagonismo genuino de los pueblos en la construcción democrática de su destino, o la irracionalidad de las mayorías que acaba atentando “contra la producción de riquezas, el derrame del mercado, oportunidades y libertades”, o simplemente, aquello que sabotea el funcionamiento de las instituciones, entendidas estas como “el marco imprescindible para el buen funcionamiento de los mercados”, recurriendo a “la polarización social y a la crispación” (CASULLO 2013, pp. 127-30).

No obstante, más allá de las amenazas reales o ficticias de los “populismos” en todas sus variadas, contradictorias y difícilmente equiparables versiones, lo que el fenómeno espectral del mismo pone de manifiesto al encender hipotéticamente los antagonismos intrasociales, y al articular diversas impugnaciones al actual modelo de globalización neoliberal y al orden cultural cosmopolita que encarna, es la renuencia a aceptar cualquier atisbo de construcción y articulación política que pretenda transitar por fuera de los señalizados senderos que impone la política “normal”. Y esto a partir de la premisa, como vimos, de que “el buen funcionamiento de los mercados” exige que las instituciones estén libres de los sobresaltos de lo real, donde se cuecen los malestares que pueden convertirse en escenarios donde la imaginación política haga tambalear el statu quo.

Este esfuerzo denodado por borrar del horizonte de la acción política cualquier atisbo de “política revolucionaria” está relacionado con el espíritu de restauración que impregna nuestra cultura política contemporánea a partir de la década de 1970. Los derechos humanos, pese a su potencial “perturbador”, son concebidos oficialmente en línea de continuidad con este espíritu restaurador que resultó ser condición de posibilidad para su propio ascenso como última utopía vigente, una vez que los proyectos políticos alternativos con los cuales competía fueron derrotados por la historia. Me refiero a los proyectos internacionalistas alternativos al capitalismo liberal que fueron el marxismo y las luchas por la descolonización que animaron la imaginación política de las generaciones precedentes.

En este sentido, no está de más prestar atención a la complementariedad entre dos modelos que encarnan este espíritu restaurador en nuestra época: (i) el modelo universalista que ilustra el imaginario de Francis Fukuyama del fin de la historia y (ii) el modelo “agonista” intercivilizacional propuesto por Samuel Huntington.

En su artículo seminal de 1989, en el cual desplegaba su famosa tesis sobre el fin de la historia, Francis Fukuyama sostenía que la caída del bloque soviético que estábamos presenciando en aquellos días, no era solo el fin de la Guerra Fría, ni siquiera el fin de un período particular de la historia posbélica, sino el efectivo

fin de la historia, “el fin de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano”.

Veinte años después de la publicación del famoso artículo, en una entrevista, Fukuyama afirmaba con rotundidad que el punto central de su argumentación, pese a las objeciones empíricas de las últimas décadas, comenzando por el 11S y la llamada “Guerra contra el terror”, continuaba siendo completamente válido. La democracia liberal – argumentaba Fukuyama – continuaba siendo el paradigma de gobierno del final de la historia. Sus alternativas actuales, como la República Islámica de Irán o el autoritarismo chino, no podían presumir de atractivo alguno frente a las formas superiores de civilización como las que existen en Europa, los Estados Unidos, Japón y otras democracias desarrolladas, capaces de proveer a sus ciudadanos con los más altos niveles de prosperidad y libertad personal (FUKUYAMA, 2010).

Para muchos comentaristas, la visión fukuyamita de convergencia hacia un orden global cosmopolita, inspirada en los principios de la democracia liberal y los derechos humanos, y organizada socialmente en el marco del capitalismo de mercado, encontró su contraposición en la visión culturalista promovida por Samuel Huntington en otro famoso artículo titulado “The Clash of Civilizations?” (1993), donde argumentaba que, lejos de dirigirnos hacia una convergencia global, la coyuntura actual parecía poner en entredicho el optimismo cosmopolita, anunciando en cambio un “choque de civilizaciones”, con profundas implicaciones geopolíticas. Ese choque de civilizaciones estaba desatado fundamentalmente por la creciente relevancia de la cultura y la religión detrás de los conflictos que se suceden a posteriori del fin de la Guerra Fría.

No obstante, como el propio Fukuyama reconoce, el argumento de Huntington coincide con el de su contrincante en un punto central: el diagnóstico triunfalista y supremacista en términos culturales, morales y políticos del paradigma de Occidente. Ciertamente, para Huntington, la democracia, el individualismo y los derechos humanos son los mejores productos creados en la historia, sin embargo, contra Fukuyama, no son exportables, porque sus raíces son específicas culturalmente, forman parte del legado de la cristiandad latina.

En este sentido, de acuerdo con Huntington, los argumentos a favor del surgimiento de un hipotético orden global cosmopolita, una civilización universal que (por supuesto) todavía tiene que enfrentar a sus particularidades más renuentes, solo es sostenible sobre la base de una serie de presunciones que Huntington considera completamente desencaminadas. Por un lado, la suposición de que el derrumbe del comunismo soviético efectivamente significó el final de la historia y la victoria universal de la democracia liberal en todo el mundo. En segundo término, la suposición de que el acrecentamiento de las relaciones entre las personas, en términos del comercio, la inversión, el turismo, los medios de comunicación, las comunicaciones electrónicas, etc., están creando una suerte de “cultura mundial”. Y, tercero, la suposición de la aparición de una civilización universal que es el resultado de los vastos procesos de modernización que operan desde el siglo XVIII, que incluye, entre otras cosas, la industrialización, la urbanización, mayor

alfabetización, educación, salud, movilidad social, estructuras de trabajo más complejas y diversificadas, etc. (S. P. HUNTINGTON 2001, pp. 77-9).

Un tablero de 8x8 casilleros permite jugar, al menos, a dos juegos, ajedrez o damas. Pero cuando jugamos uno, no podemos jugar al otro. La política entendida en términos culturales, sea en términos de choque de civilizaciones o en términos cosmopolitas como integración multicultural de todas las diferencias en un marco estructural donde las diversas alternativas de democracia y derechos humanos se acomodan a los imperativos de la economía de mercado, es uno de los juegos posibles. Como el ajedrez o las damas, la disputa entre las posiciones antagónicas en este escenario está sujeta a estrictas reglas de juego. Dentro de esas reglas, mil variantes son permitidas. La política normal es aquella que se ciñe estrictamente a las reglas institucionalizadas, al paradigma fundante a partir del cual organizamos y vivimos nuestras vidas en el presente. En este contexto, por ejemplo, la palabra “innovación” da cuenta del nivel de flexibilidad del propio juego y sus reglas, el tipo de modificaciones que permiten sin quebrar su lógica constitutiva.

Pero la política “en su máxima expresión”, la “política revolucionaria”, tiene siempre un carácter constituyente. Eso significa que no se ciñe a las reglas del juego vigente. Evidentemente, no puede crearlo todo desde 0 (en nuestro ejemplo, los límites son el tablero de 8x8 casilleros), pero está abocada a crear nuevas reglas para un juego nuevo, cuya propia legalidad cancela o pone en cuestión la legalidad precedente. En este sentido, lo que comparten Fukuyama y Huntington, junto con el resto de participantes en el juego de la política contemporánea, son esas reglas de juego ya establecidas, y la convicción de que cualquier atisbo de cambio en dichas reglas es un atentado a los logros de nuestra civilización. En cualquier caso, en este esquema no hay lugar para una política “en su máxima expresión”. Solo hay lugar para un tipo de política “normal”, ocupada prioritariamente en la “administración inteligente” de nuestros logros universalistas globales y en la “securitización” frente a las amenazas ineludibles de un mundo concebido en términos de conflictos intercivilizacionales.

En las primeras líneas de *Las palabras y las cosas* Michel Foucault explica que su libro nació de un texto del escritor argentino Jorge Luís Borges:

De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento – al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía –, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita “cierta enciclopedia china” donde está escrito que “los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas”. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto* (FOUCAULT, 2006, p. 1).

El fragmento pertenece a “El idioma analítico de John Wilkins”, un texto que figura en la colección de Borges titulada *Otras inquisiciones*. El asombro que manifiesta Foucault ante el mismo es un acicate para pensar *esto*, la lista que citamos más arriba, un manual de filosofía política occidental contemporánea

donde se enumera una lista de transformaciones políticas: “a) la idea de los derechos naturales, b) la idea de que la legitimidad del gobierno descansa en el consenso de los gobernados, c) el derecho inalienable a *perseguir la felicidad*, d) “*liberté, égalité, fraternité*”, e) la abolición de la esclavitud, f) el sufragio universal, g) los derechos humanos, h) el Estado de bienestar, i) la igualdad de género, j) la idea de sostenibilidad; k) la idea de los derechos de las generaciones futuras”.

El ejercicio resulta indispensable si queremos sacudirnos la familiaridad que nos impone “nuestra edad y nuestra geografía”, perturbando nuestra tendencia a asentir de manera irreflexiva a las prácticas milenarias, dice Foucault, de “lo Mismo y lo Otro”. Gracias al “apólogo”, como dice el filósofo francés, es posible apreciar “el encanto exótico del pensamiento” que ha sabido hilvanar el conjunto heterogéneo de elementos que componen la lista que inaugura el derecho natural y cierran los derechos de las generaciones futuras. No obstante, al volver a mirarla de este modo, afectados por la sacudida epistemológica a la que nos invita lo exótico, pese a nuestra proximidad cultural y nuestra contemporaneidad con el autor, conminados a examinar con recaudo la enumeración, nos refregamos los ojos como si hubiéramos visto fantasmas, y descubrimos la incomodidad evidente que suscita comprender que habíamos dado por supuesto una unidad entre las diversidades.

¿Qué nombre le daremos a esta agregación de ideas? Ferrara dice que son “transformaciones”, pero ¿transformaciones de qué? ¿políticas, morales, culturales? ¿Bajo qué denominación trataremos estas raras invenciones humanas? ¿Qué concepto nos permitirá establecer una conexión genuina, por ejemplo, entre la idea del derecho natural (cósmico, cuasi objetivo desde nuestra perspectiva moderna) y los derechos subjetivos, entre los cuales encontramos a los derechos humanos, que descubrimos en lo insondable de nuestras profundidades interiores o en las avenidas que unen nuestras subjetividades en un espacio metatópico de comunicación pública? ¿Qué relación podemos afirmar entre la idea de igualdad de géneros y sus ambigüedades bioculturales, la abolición de la esclavitud y el racismo que intersecta en su articulación moderna, el derecho de las generaciones futuras, la bioética antiabortista y el derecho inalienable a perseguir la felicidad de cada uno individualmente?

Sospechamos que existe efectivamente un hilo de plata que conecta estas ideas. Pero sabemos también que existen inconmensurabilidades, abismos ontológicos aparentemente infranqueables, que hacen difícil, sino imposible, equiparar la experiencia de un ciudadano ateniense en la época de Sófocles, por ejemplo, y un ciudadano occidental en el siglo XXI. Entre el cosmos encantado que habitaba el primero, y el universo neutro que habita el segundo, se abre un abismo que, al cruzarse, como un agujero de gusano, nos catapulta a otra galaxia, resignificando todos los elementos aparentemente conmensurables de un lado y del otro de la divisoria del tiempo que define a los antiguos y a los modernos. Por ejemplo, ¿qué podemos decir de la libertad, la igualdad y la fraternidad que resulte igualmente comprensible y significativo para un individuo antes y después de esa segunda era axial que es el advenimiento de la modernidad? ¿Qué puede ser la plenitud, la felicidad o una vida significativa para un individuo que creció en el seno de una comunidad orgánica que definió su identidad y su destino, y qué para otro individuo, cuya agotadora tarea cotidiana consiste en convencer a otros

individuos que operan en el gran mercado en el cual se ha convertido la sociedad, que él mismo es una mercancía a tener en cuenta? ¿Qué decir de la justicia de los antiguos y la justicia de los modernos?

Todas estas preguntas y muchas otras no hacen más que poner de relieve que existen cuestiones fundamentales, problemas filosóficos básicos que preceden cualquier intento serio por entender los derechos humanos contemporáneos. Porque para entender los derechos humanos no solo necesitamos contar una historia, sino también justificar su sentido. ¿Qué tipo de animales son los derechos humanos? ¿Son los derechos humanos un tipo de “animales como los que pertenecen al emperador”? ¿O se trata más bien de “animales embalsamados”? ¿Son los derechos humanos como “los perros sueltos” o como “los animales dibujados con un pincel muy fino de camello”? ¿O quizá los derechos humanos sean como los “animales amaestrados” o, peor aún, como ese tipo de “animales que de lejos parecen moscas”?

Los hechos ineludibles a los que nos enfrenta la historia son las guerras, los genocidios, los holocaustos y “las formas cada vez más atroces e imaginativas de la opresión y la explotación” (DOUZINAS, 2008, p. 27). Tal vez, entre las “leyes no escritas” de Antígona y la *Declaración Universal de los derechos humanos*, entre la justicia esquiva dibujada por la imaginación utópica de Platón en su *República*, y la pasión jurídica de quienes construyen el paradójico orden cosmopolita del presente, se está escribiendo con tinta invisible el nombre de la esperanza. Esa esperanza nos dice que existe (quizá) un aspecto de nobleza, individual y colectiva, incluso en los peores momentos de nuestra historia, que nos permitirá salvarnos de nosotros mismos. Quizá lo que subyace a esta lista de transformaciones políticas que enumera Ferrara glosando los manuales al uso, no sea otra cosa que la imaginación puesta al servicio de esta esperanza. No obstante, no hay modo de cerrar el círculo de nuestra pesquisa: de qué manera esa Nobleza, esa Bondad, esa Justicia se defina o manifieste en la vida concreta de las mujeres y los hombres concretos es algo que la historia demuestra siempre transitorio y fugaz.

Por supuesto, cada época histórica, y la nuestra no es precisamente una excepción a la regla, pretende, e incluso presume en algunos casos, de haber alcanzado la más alta comprensión sobre los asuntos que conciernen a los seres humanos, y por ello planta sus banderas en las imaginarias cimas de la humanidad que cree haber alcanzado, solo para convertirlas muy pronto en citas al pie de página en los textos del futuro. Los derechos humanos no serán una excepción. Pese al empeño de nuestros intelectuales, el río no se detendrá hasta que se seque y el último animal lingüístico no tenga ya con quien hablar.

El largo argumento de esta primera parte apunta a lo siguiente. La reflexión filosófica sobre los derechos humanos no debería limitarse a expresar una mera justificación apologética de los actuales mecanismos internacionales de protección y sus aplicaciones constitucionales. Tampoco debería limitarse a una crítica normativa. Muy por el contrario, las actuales circunstancias exigen que pensemos si acaso es necesario adoptar para nuestra praxis de los derechos humanos un “nuevo punto de partida” que posibilite la renovación de esa vocación crítica a la

que ya Sófocles se refería en su *Antígona* con el nombre de las “leyes no escritas”, poniendo en cuestión el orden vigente de las leyes y las costumbres ancestrales.

Con esto nos referimos a la necesidad de un nuevo punto de partida que permita el ejercicio de una política de los derechos humanos “en su máxima expresión”, en contraposición a la “política normal” de los derechos humanos, hoy acosada por las anomalías internas de los regímenes de derechos, los malestares que generan los arbitrarios límites impuestos por los poderes globales y las reacciones autodefensivas que suscita el orden poswestfaliano por parte de los Estados debilitados en el ejercicio de su soberanía, además de las ostensibles ambigüedades y complicidades que transmiten los iconos oficiales del humanitarismo del siglo XX, cuyas hagiografías, instrumentos pedagógico-culturales privilegiados de la actual dispensación, decoran los altares de las iglesias donde se rinde culto a esta nueva religión humanista.

Como en otras épocas, quienes se aferran a los programas de investigación vigentes, quienes defienden con uñas y dientes la escolástica secular de los jurisconsultos, diplomáticos y académicos oficiales, tienden a ignorar o menospreciar los esfuerzos críticos de quienes ponen en entredicho los ambiguos, y en todo caso frágiles logros que en este terreno se han alcanzado en las últimas décadas en las que, paradójicamente, el entusiasmo y el activismo humanitarista han sido acompañados por una política de laxitud moral, permisiva con las intervenciones abusivas, los “genocidios” colaterales, el público licenciamiento para torturar y matar, todo ello entendido como excepciones codificadas, justificadas como el precio comprensible que debemos estar dispuestos a pagar como sociedades liberales-democráticas para que nuestros bienes puedan triunfar frente a las amenazas que acechan nuestros pulcros estilos de vida. Por lo tanto, hay quienes van más allá, y denuncian las complicidades y los costos inconfesables que han supuesto los compromisos adquiridos con aquellos que con una mano fingen servir las “causas humanitarias” mientras, con la otra, accionan las palancas que producen las catástrofes.

Un nuevo punto de partida parece exigir un paradigma epistemológico muy diferente al que subyace a nuestros imaginarios y prácticas sociales actuales. Exige, para empezar, que dejemos de *ver* a los individuos, a los pueblos, a los sufrimientos y a las violencias ubicuas que padecemos, del modo superficial en el que habitualmente lo hacemos. Tal como hemos argumentado, la fascinación por los sufrimientos y las violencias “espectaculares” no hace otra cosa que servir de cortina de humo, impidiendo la claridad que necesitamos cultivar frente a la profundidad de los sufrimientos y la sistematicidad de las violencias.

Además, este nuevo punto de partida exigiría que dejemos de concebir las respuestas a esos sufrimientos y violencias (los derechos humanos son una de esas respuestas) como meras soluciones retrospectivas, correctivas o incluso preventivas. No se trata de adoptar frente al pasado de oprobio y opresión una mirada condescendiente con el fin de reparar los daños perpetrados a los individuos y a los pueblos haciendo de la memoria un camino de redención para las víctimas del pasado y quienes les sobrevivieron. Nuestros juicios actuales al pasado fomentan el mercado siempre en alza de la víctima y el verdugo, valorizando los costos de los males infligidos y la severidad de las correcciones penales

compensatorias, pero hacen bastante poco para cumplir con la promesa que inspira a quienes sueñan con un mundo más equitativo y justo. Además de reparar los crímenes cometidos por medio de la justicia de los tribunales y la reescritura de la historia, quienes promueven los derechos humanos deberían animarse a mirar otra vez hacia el futuro para recuperar el “principio esperanza” que contiene la herencia milenaria que han recibido. En ese sentido, los derechos humanos deben servirnos para cultivar un futurismo constructivo, una utopía que nos eche a andar hacia nuevos horizontes de significación plena, hacia nuevas utopías, es decir, metas siempre pospuestas, pero así y todo irrenunciables si queremos de verdad que los derechos humanos (o cualquier otro principio análogo que en el futuro lo reemplace) sea algo más que una estrategia compensatoria del poder de turno para aplacar la injusticia sistémica que lo hace posible.

Los mitos complementarios del fin de la historia y el choque de las civilizaciones bosquejan un cuadro sombrío del futuro. La “imaginación poética” de nuestra época parece obsesionada con dibujar una única alternativa frente al esfuerzo obstinado de mera perduración y expansión del orden corrupto que conduce nuestras vidas. En la cultura de masas, esa única alternativa toma la forma del “fin del mundo” en cualquiera de sus descabelladas y reiteradas versiones apocalípticas (FISHER, 2009). A la imaginación se le permite explorar creativamente cualquier forma atroz de muerte o decadencia, pero se la censura y condena con severidad cuando pretende imaginar “otro mundo posible”. El grito de batalla de las élites se articula con la misma convicción y con la misma firmeza que lo hacían los revolucionarios de antaño: ¡capitalismo o muerte! Es decir, no hay otra alternativa imaginable. Lo cual prueba, como señala Enrique Dussel, que la vida concreta de los seres humanos, su producción, reproducción y desarrollo, ha dejado de ser un fin en sí misma (DUSSEL, 2011, p. 91). La vida está ahora al servicio de la mera perduración y expansión del dinero, la ganancia y el capital, el nuevo dios que ha suplantado a los viejos dioses trascendentes del pasado, pero también al dios inmanente que inventó el humanismo moderno, convirtiendo al Hombre mayúsculo en un ser universal, el paradigma abstracto, y por ello vacío, que prometía protegernos consagrándonos en una ceremonia que acabó resultando una liturgia sacrificial. En síntesis: la aceleración obsesiva de nuestra época nos lleva a cambiarlo todo para no cambiar nada. En este sentido, los derechos humanos deberían servir para algo más que formular diagnósticos sobre los males que padecemos. Deberían ser una fuente de imaginación futurista y constructiva.

4.2. Más allá de la cultura

En las páginas que siguen abordaré algunos temas promovidos por un conjunto de pensadores latinoamericanos agrupados en el autodenominado movimiento de la “filosofía de la liberación”. En las décadas de 1960 y 1970 estos filósofos alentaron la asunción de un “nuevo punto de partida” para la filosofía latinoamericana que reinterpretaba eso que en otra época se llamó “el ser de América”, su originalidad cultural. Para mi propósito me centraré en las obras de los pensadores argentinos Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. A modo de

ilustración analizaré la propuesta de Scannone en su obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (SCANNONE, 2011a)

Mi intención, sin embargo, no es glosar o reivindicar su filosofía. Existen muchas razones para impugnar algunas de las formulaciones originales de estos autores a la luz de algunos fenómenos sociopolíticos actuales. Entre las críticas más severas que se han dirigido contra el “espíritu” y trasfondo de esta filosofía, encontramos las de autores latinoamericanos autodefinidos como “posmodernos”, como Santiago Castro-Gómez, quien en su *Crítica de la razón latinoamericana* (CASTRO-GÓMEZ, 2011) denunció la herencia romántica, populista y paternalista de esta corriente.

Otras críticas sugerentes se derivan del análisis que Seyla Benhabib desplegó en *Las reivindicaciones de la cultura* (BENHABIB, 2006) sobre los usos y abusos de la cultura en la política contemporánea. Ambas críticas son valiosas y nos permiten depurar nuestro argumento en este capítulo. Un “nuevo punto de partida” debe, entre otras cosas, eludir las justificaciones culturalistas y las tentaciones comunitaristas en nuestra formulación. Sin embargo, el miedo a errar no debe prevenir nuestro esfuerzo por repensar lo acuciante del presente.

Por ese motivo, antes de presentar las “figuras” de pensamiento promovidas por la filosofía de la liberación que considero valiosas para mi argumentación, quisiera explicitar brevemente desde qué perspectiva analítica me resultan sugerentes estas categorías y qué asunciones dejo de lado o mantengo en suspenso en mi reflexión.

En primer lugar, tomando en consideración la crítica “foucaultiana” de Castro-Gómez, ignoro en principio las referencias estrictamente culturalistas en la filosofía de la liberación que asumen explícitamente o dejan entrever implícitamente una suerte de esencialismo cultural. En segundo término, reconozco que resulta empíricamente cuestionable la hipóstasis que estos autores hacen del “pueblo” o la “clase”, y el modo en el cual teorizan su función mesiánica. Obviamente, en la filosofía y en la teología de la liberación las versiones de este mesianismo pueden adoptar diversas formas. Su base es una hermenéutica “inculturada” de la figura bíblica del “pueblo de Dios” o “pueblo elegido”. Puede reformularse en clave herderiana (con raíces telúricas, mediadas por la cultura y la religiosidad popular) o en clave marxista. En tercer lugar, dejo a un costado los análisis de Castro-Gómez sobre los movimientos nacionales populares, como el peronismo, que el autor colombiano vincula livianamente a la categoría “populismo” sin especificaciones, lo cual le permite pasar por alto la equívocidad y el uso estratégico que se hace de la misma en la política actual, contribuyendo de este modo a la incompreensión de los fenómenos populares y su relevancia política en la región, los cuales suelen ser juzgados a través de esquemas analíticos que no son congruentes con las realidades diferenciales del subcontinente.

En este contexto, tengamos en cuenta que el mayor peligro para nuestra interpretación de los fenómenos estudiados es el anacronismo. La filosofía de la liberación se formuló originalmente en un momento histórico específico: en plena Guerra Fría, y en un continente signado especialmente por la virulencia de las batallas ideológicas y materiales de los bloques en pugna, y en un contexto en el cual aún estaban plenamente vigentes los postulados de las luchas descoloniales.

Por otro lado, la crítica de Castro-Gómez (la primera edición de su libro es 1996), contiene todas las ingenuidades que demostró el posmodernismo noventista, fuertemente influenciado por el conservadurismo vigente durante esa década que, como hemos visto, sentenció el fin de la historia, el fin de todos los relatos, el fin del sujeto y numerosas otras muertes que Castro-Gómez se ocupa de defender en los capítulos iniciales de su texto.

Por otro lado, el análisis de Benhabib nos ayuda a problematizar los usos que se hacen hoy de la cultura en la política contemporánea. Nos previene, como la temprana crítica de Castro-Gómez a la filosofía de la liberación, de las tentaciones esencialistas, pero nos invita además a forjar diálogos interculturales complejos, motivados por “el *imperativo pragmático* de comprendernos unos a los otros”, con las consecuencias morales que ello implica:

Una comunidad de interdependencia se convierte en una comunidad moral solo si se decide a resolver las cuestiones que nos conciernen a todos mediante procedimientos dialógicos en los que todos seamos participantes. Este “todos” se refiere a toda la humanidad, no porque se deba invocar alguna teoría filosóficamente esencialista de la naturaleza humana, sino porque la condición de interdependencia planetaria ha creado una situación de intercambio, influencias e interacciones recíprocas a nivel mundial (BENHABIB, 2006, p. 78).

Si, como la propia Benhabib reconoce, no queremos que este proyecto se reduzca a mera “zalamería”, “propaganda”, “lavado de cerebro” o “negociación estratégica”, estos diálogos tienen que presuponer ciertas reglas. Para empezar, el derecho a una participación igualitaria entre los “socios” de la conversación”: “todos aquellos cuyos intereses se ven real o potencialmente afectados por los cursos de acción y las decisiones que pueden devenir de dichas conversaciones”.

Los representantes más destacados de la primera filosofía de la liberación se han sumado de buen grado a esta invitación al diálogo. El propio Enrique Dussel en su extensa *Ética de la liberación* (DUSSEL, 2011) ha incorporado la dimensión formal de este diálogo a su formulación de una ética para la globalización, pero no ha dejado por ello de enfatizar que no es posible renunciar a la premisa metodológica original de la filosofía de la liberación, depurada, eso sí, de toda formulación esencialista, que defendía como “nuevo punto de partida” la perspectiva de las víctimas y los excluidos de la ahora llamada “globalización capitalista”. En este sentido, la ética de la liberación comparte la visión utópica de una conversación planetaria, pero nos recuerda que los socios silenciados de esta conversación son las “pruebas de cargo” que se presentan al imaginario tribunal que juzga la justicia última de nuestro modo de vida.

Hay varios elementos en la formulación de Scannone y otros filósofos de la liberación que suscitan asperezas en su recepción, especialmente entre los más comprometidos universalistas liberales, quienes advierten acerca de los peligros que suponen las tesis culturalistas, románticas y comunitaristas a la luz del objetivo primordial que los anima: “garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad individual” (SHKLAR, 2018, p. 36).

Para empezar, el carácter políticamente “militante” de la filosofía de la liberación, influenciada por cierta recepción del marxismo en América Latina, y las

simpatías no disimuladas de algunas de sus corrientes hacia movimientos nacionales y populares como el peronismo, convertido en ilustración manifiesta de “populismo”, con todo lo que ese nombre fantasiosamente contiene en escarnios, es un signo que suscita antagonismo entre los adalides de la austeridad conceptual y el normativismo liberal. Por otro lado, su estrecha vinculación con el catolicismo no hace más que avivar suspicacias, especialmente entre corrientes de izquierda que, aun cuando pueden coincidir en una variedad de temas políticos y socioeconómicos (la denuncia de la opresión política, la colonización cultural y la crítica al capitalismo del laissez-faire, especialmente en su versión neoliberal más extrema), encuentran incomprensible la fidelidad de estos filósofos hacia la fe cristiana y la Iglesia católica, asociada históricamente con los poderes dominantes. A esto debe sumarse la desconfianza que suscita la elevada consideración de estos autores hacia las liturgias de la cultura religiosa, que son entendidas en términos meramente folklóricos, en comparación con la cultura de masas que parece haber colonizado efectivamente los imaginarios de las grandes mayorías.

Finalmente, frente a la reivindicación identitaria (pensemos en la expresión utilizada en la sección anterior para definir el conjunto de debates asociados a la emergencia de la filosofía de la liberación en la década de 1960: “el ser de América”) parece que a la línea argumental de Scannone y otros pensadores del movimiento al que pertenecen les caben cómodamente las mismas objeciones que se le achacan a los comunitarismos angloestadounidenses o asiáticos, y a las concepciones multiculturalistas que echan sus raíces en el relativismo cultural, que han hecho del “reconocimiento” de la diferencia la base de la “política posmoderna”.

Como señala Benhabib, las “reivindicaciones culturales” se han convertido en las últimas décadas en un elemento clave para entender la disputa política en el seno de las democracias capitalistas, y también en una objeción al cosmopolitismo de los derechos humanos en el ámbito internacional. No obstante, Benhabib interpreta la política cultural como una extraña mezcla que contiene (i) una perspectiva antropológica sobre la igualdad de todas las formas de expresión, pero también (ii) un énfasis romántico, de estilo herderiano, en las características únicas e irreducibles de cada una de esas formas culturales. Frente a esto, la crítica de Benhabib apunta contra la pretensión de que todo universalismo acaba siendo una forma de etnocentrismo. Los juicios de este tipo están fundados en la falacia de que las culturas son “totalidades herméticas, selladas e internamente autoconsistentes” (BENHABIB, 2006, p. 77).

Resulta plausible leer la posición de los filósofos de la liberación en estos términos, especialmente si interpretamos sus primeras formulaciones a la luz de los debates actuales en torno al reconocimiento de la diferencia. Pensemos, por ejemplo, en el debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth sobre la prioridad y acomodación de las metas de la redistribución y el reconocimiento moral y político (FRASER & HONNETH, 2003); o el tipo de argumentación relativista que ha acompañado la teorización del multiculturalismo, que en muchas ocasiones ha servido a las élites locales para legitimar su autoridad tradicional sobre la base del derecho a la diferencia, como ocurre en países como Malasia o Singapur en relación con los llamados “valores asiáticos”; o en algunas regiones de Europa y

Norteamérica en donde es plausible que las élites locales hayan intentado instrumentalizar las diferencias lingüísticas y culturales, convertidas en el sustento de robustos movimientos separatistas, con el fin de “realizar sus propias transacciones económicas y culturales” (BENHABIB, 2006, p. 48).

Como ya he señalado, la tesis central de Benhabib es que las posiciones culturalistas en la política contemporánea están infectadas en su mayor parte por una serie de falacias epistemológicas que permiten la justificación de las reivindicaciones culturales. Los representantes conservadores de estas posiciones, como Samuel Huntington, justifican la separación de las culturas so pretexto de que ello evita el tipo de hibridaciones culturales que generan conflicto e inestabilidad. Por su parte, los representantes progresistas de estas reivindicaciones culturales lo hacen explicando que la preservación de las mismas corrige los patrones de dominación, daños simbólicos y tergiversaciones por parte de las culturas dominantes sobre las subalternas. Benhabib responde:

Sean conservadores o progresistas, estos enfoques comparten premisas epistémicas falsas: (1) que las culturas son totalidades claramente delineables; (2) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y (3) que, aun cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aun cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que pueda compartir los mismos rasgos culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las políticas. Estos presupuestos forman lo que denominaré “la sociología reduccionista de la cultura” (BENHABIB, 2006, p. 29)

Como otros teóricos sociales, entre ellos muchos culturalistas que también reniegan del esencialismo cultural, Benhabib defiende el constructivismo social, pero a diferencia de sus antagonistas en el debate, sostiene que son los observadores sociales los que imponen, en contubernio con las élites locales, el tipo de unidad y coherencia que pretenden poseer las entidades culturales. “Cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar” (BENHABIB, 2006, p. 29).

No obstante, la denuncia de Benhabib tiene una deriva inesperada. Si bien es cierto que la manipulación “populista” es un peligro real, y que el fenómeno de cosificación de la cultura encierra peligros bien conocidos, también es cierto que la teorización de Benhabib padece de distorsiones semejantes. En su defensa del liberalismo, dice Judith Shklar:

Nunca se pueden analizar o evaluar honestamente las prácticas tácitas y santificadas que prevalecen en el interior de todas y cada una de las fronteras tribales porque, por definición, están ya asentadas de forma permanente en el seno de la conciencia comunitaria. A menos que haya una revisión pública y abierta de todas las alternativas prácticas, especialmente de las nuevas y ajenas, no puede haber ninguna elección responsable y ningún modo de controlar a las autoridades que afirman ser la voz del pueblo y su espíritu. La arrogancia del profeta y el bardo que proclaman normas arraigadas es mucho mayor que la de cualquier deontólogo; porque ellos afirman no solamente revelar un alma popular oculta, sino hacerlo de un modo que no está sometido a una revisión extratribal (SHKLAR, 2018, p. 70).

Si es cierto, como sostiene Benhabib, que cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar”, y si es cierto que la única manera de “analizar o evaluar honestamente las prácticas tácitas y santificadas que prevalecen en el interior de todas y cada una de las fronteras tribales” es ir más allá de la misma conciencia comunitaria, para juzgarla desde afuera, a la luz de otras alternativas y novedades, la distorsión afecta a ambos, y por eso mismo deberíamos ser más precavidos, sin olvidar, como señala la propia Shklar y los filósofos de la liberación no dejan de repetir, que el criterio último de nuestros juicios son las experiencias de “las víctimas más probables”, “las personas menos poderosas” (SHKLAR, 2018, p. 71).

Por ese motivo, resulta imprescindible a la hora de juzgar a la filosofía de la liberación latinoamericana, como otras formulaciones análogas articuladas desde “las experiencias de las víctimas”, sin ahorrar recaudos para proteger los principios irrenunciables de libertad e igualdad, que evitemos el anacronismo que supone la descontextualización de los argumentos esgrimidos en su génesis. Obviamente, existen tendencias culturalistas dentro del movimiento de la filosofía de la liberación que ontologizan las diferencias, apuestan por posiciones esencialistas y, por ello mismo, les caben muchos de los argumentos esgrimidos por Benhabib. No obstante, no debemos olvidar que la filosofía de la liberación se articuló en otro mundo, el de la Guerra Fría, una época en la cual la región se convirtió en un campo de batalla entre los poderes en pugna a nivel mundial; un escenario en el que se implementó un brutal escarmiento sobre las mayorías populares que costó la vida de centenares de miles, sino de millones, de individuos, desde Ciudad Juárez a Tierra del Fuego; una época en la cual los gobiernos de las sociedades centrales parecían sentirse más cómodos con dictaduras “anticomunistas” que con gobiernos democráticamente elegidos por sus pueblos; una época en la que los derechos humanos aún no formaban parte del imaginario global.

En este contexto, no parece justo acusar a Scannone o a Dussel de estar al servicio de un proyecto culturalista, especialmente cuando prestamos atención al modo en el que conciben la cultura latinoamericana. No lo hacen en términos de un referente o sustrato primordial, sino como el producto accidental de un mestizaje e hibridaciones fortuitas entre lo amerindio, lo hispánico y, posteriormente, la abigarrada convergencia de culturas, fruto de las sucesivas oleadas de migraciones que han ido contribuyendo a la peculiaridad latinoamericana.

De la formulación de Enrique Dussel se desprende que los diálogos interculturales deben comenzar prestando atención al hecho que las culturas no son fenómenos permanentes, aunque sean “perdurables” históricamente, no forman unidades coherentes, sino que emergen como una agregación de partes que negocian su unidad transitoria y conflictiva, y por ello mismo se trata de fenómenos no sustanciales, desprovistos de una esencia discernible. Por consiguiente, desde el punto de vista de la praxis intercultural, los diálogos deben comenzar asumiendo la pluralidad intracultural antes de pasar a la fase de los diálogos interculturales sur-sur, y los diálogos interculturales sur-norte. Entendiendo “sur” y “norte” como marcadores análogos al binomio “centro-periferia”, noción que la filosofía de la liberación heredó en su primera etapa de las “teorías de la dependencia”, las cuales

fueron clave en la su articulación, junto con la teología de la liberación, la noción levinasiana de “alteridad” y la hermenéutica antropológica de Rodolfo Kusch, quien resignificó algunos datos etnográficos de los pueblos latinoamericanos en clave ontofenomenológica.

Es cierto que algunos pasajes de las obras de estos pensadores despliegan una retórica muy propia de una época marcada por un paradigma político “revolucionario” muy alejado de nuestros imaginarios actuales que resulta sospechosa para nuestros oídos afectados por las presunciones posmodernas y consensualistas actuales. Especialmente, aquellos fragmentos en los que se aborda explícitamente la cuestión de la *alteridad*, entendida esta noción en estrecha continuidad con la concepción de Emmanuel Levinas, en la cual el grupo de filósofos encontró un paradigma afín para abordar el tema del pobre y el oprimido, centro de gravedad de todo el edificio discursivo del movimiento.

Castro-Gómez, sin embargo, denuncia que es precisamente la noción de *alteridad*, aplicada a Latinoamérica como un universo cultural hipotéticamente homogéneo, lo que delata el esencialismo romántico, culturalista, de los filósofos de la liberación, quienes oponen a la modernidad occidental, la “modernidad otra” que encarna “lo latinoamericano”, contraponiendo al “poder bueno” interior de la cultura, al “poder malo” de su exterioridad, y asumiendo que “los de abajo”, el mundo de los pobres y los oprimidos, representa la bondad perdida, en una suerte de rearticulación del “mito del buen salvaje”, e identificando a “los de arriba” con los intereses egoístas del imperialismo (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 39).

Castro-Gómez reconoce que la filosofía de la liberación fue pionera en la crítica del sujeto ilustrado de la modernidad europea. Enrique Dussel se adelantó en varias décadas a las críticas que autores de renombre mundial como Gianni Vattimo o Jacques Derrida expusieron siguiendo la crítica de Heidegger a la metafísica occidental. Los filósofos de la liberación denunciaron la relación intrínseca entre “el sujeto moderno y el poder colonial europeo”, afirmando que detrás del ego cartesiano se oculta un *logocentrismo* que convierte al sujeto en un demiurgo “capaz de constituir y dominar el mundo de los objetos”. El *ego cogito* – nos dice Dussel – transformado en mera voluntad de poder, pasa de ser un “yo pienso” a convertirse en un “yo conquisto”, el “fundamento epistémico de la dominación europea a partir del siglo XVI.

La consecuencia que extrae Dussel de esta interpretación, siempre siguiendo la lectura del crítico colombiano, es que los oprimidos son la “exterioridad” de las relaciones modernas de poder. “El *otro* de la ‘mismidad’ moderna – dice Castro-Gómez – es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la ‘exterioridad’ del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación de todo el planeta” (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 38). El pensador colombiano ve en esta noción de *alteridad* y en la asunción de la exterioridad por parte del pobre y el oprimido una suerte de gesto paternalista, que está en continuidad con el modelo pastoral de la Iglesia Católica, al que la teología de la liberación no renunció, y que acabó traducéndose en la filosofía de la liberación en una reivindicación de las formas de populismo que encarnan los movimientos políticos nacionales y populares que se articulan en torno a las figuras carismáticas del líder o caudillo, como fueron Juan D. Perón en

Argentina, Fidel Castro en Cuba, o más recientemente, Hugo Chávez en Venezuela, quienes pretendieron encarnar la voluntad del pueblo y su anhelo de liberación.

El relato de Castro-Gómez, como ya hemos indicado, ofrece sugerentes elementos para la articulación de una crítica a la razón latinoamericana que no debe en modo alguno desdeñarse. Su análisis echa luz sobre aspectos problemáticos de la cultura política y la hermenéutica social en América Latina. No obstante, su articulación caricaturiza algunos de los objetos de su análisis, en parte debido a la adopción de un lenguaje y una perspectiva que, en su apuro por firmar un veredicto sobre la herencia filosófica en el continente, a la luz de la promesa primermundista del “fin de la historia”, entendida como fin de todo “metarrelato”, no alcanza a vislumbrar el servicio que ofrece a las nuevas formas de colonización y explotación que se asomaban entusiastas en el nuevo horizonte global con el derrumbe de la llamada “cortina de Hierro”.

Emergiendo de los neblinosos escenarios de la Guerra Fría, “el nuevo orden mundial”, anunciado por George H. W. Bush en 1991 como “una nueva era, más libre frente a las amenazas del terror, más fuerte en su persecución de la justicia, más segura en su búsqueda de la paz (...) una era en la cual las naciones del mundo, del Este y del Oeste, del Norte y del Sur, puedan prosperar y vivir en armonía” (MAZOWER, 2012, p. ix), se ha convertido en unos pocos años en un nuevo *desorden* global. El fallido proyecto neo-imperialista en el que se embarcaron los Estados Unidos, animados por su victoria pírrica frente al bloque soviético; la resaca con la que amaneció el milenio, con el estrepitoso fracaso geopolítico que supuso la declaración de la “Guerra contra el terror”; y la crisis económico-financiera que ha puesto en evidencia la promiscuidad en la que conviven los aparatos burocráticos de los Estados, las organizaciones y organismos internacionales y los poderes corporativos de la economía global, han acabado socavando la legitimidad de los regímenes democráticos liberales en las sociedades capitalistas.

Al tiempo que millones de individuos en el mundo son empujados a la miseria, robados de sus horizontes de progreso y esperanzas, crece el malestar ante la percepción de una globalización económica elitista, un posmodernismo cultural estéril políticamente y un cosmopolitismo conservador que acaba interpretándose como una burla de las oligarquías que conducen desde las sombras el futuro de la humanidad. Mientras algunos de los llamados “movimientos populistas de izquierda” interpretan la condición de pobreza, opresión y exclusión como la prueba de cargo contra el orden global, e intentan recuperar las desgastadas figuras utópicas y revolucionarias del pasado y la tradición mesiánica de los de abajo, los “movimientos populistas de derecha” despliegan una respuesta reaccionaria que se alimenta con el miedo, inculcando en quienes no han caído aún en desgracia el temor hacia las masas de desafortunados que detrás de los multiplicados muros y alambradas vociferan: refugiados y migrantes, convertidos en las nuevas “invasiones bárbaras” en los países central; y en las urbes globales de las sociedades periféricas del sur, los miserables que sobreviven en los intersticios de la economía sumergida, la delincuencia y el crimen.

4.3. De la revolución a la ética de la liberación

En la filosofía de Scannone, Dussel y otros filósofos de la liberación, la cuestión del “punto de partida” se articuló en el marco de una serie de debates que, en las décadas de 1960 y 1970, convocaron a un variopinto círculo de intelectuales latinoamericanos a responder a la pregunta qué tenía Latinoamérica para aportar, específica y genuinamente, a “lo humano universal” (SCANNONE 2011a, p. 15). En este sentido, aunque la propuesta, en palabras del propio Scannone, está marcada ineludiblemente por su “inculturación”, se ofrece como un “aporte” que puede enriquecer nuestra perspectiva común, transcultural, y, por consiguiente, puede concebirse como parte del esfuerzo común por encontrar un “nuevo punto de partida”, un “nuevo principio” para los derechos humanos o lo que los derechos humanos en su versión más radical o revolucionaria representan en nuestra época.

De más está decir que ese hipotético “nuevo punto de partida” no pretende ser “fundamentalista”, al modo del *cogito* cartesiano. Para empezar, porque la toma de conciencia que supuso es fruto de una “tradicición”. Pero, además, porque al hablar de “principio” no se pretende un mero comienzo en cuya originalidad podría establecerse hipotéticamente la legitimidad de aquello que sostiene. Aquí “principio” se refiere a la adopción de una nueva perspectiva que afecta todo aquello a lo que atiende o encarna.

Ahora bien, me acerco a la propuesta de Scannone debido al carácter sugerente de algunas de sus ideas, pero también motivado por la convicción de que en los asuntos que nos conciernen no podemos permanecer cautivos en las formalizaciones abstractas que exige la “globalización del sentido”. Necesitamos abordar, al menos de manera ilustrativa, algunos de los muchos esfuerzos realizados por los grupos subalternos para hacer oír y visibilizar el modo en el cual experimentan la crisis del presente las poblaciones periféricas, intentando entenderlas en sus propios términos antes de someterlos a los mecanismos de legitimación que exige la complejidad de los diálogos interculturales y los procesos de iteración democrática.

En este sentido, Seyla Benhabib ha defendido convincentemente su formulación de “otro universalismo”. Esta expresión hace referencia al intento por parte de Benhabib de superar las habituales estrategias de justificación y la tarea de enumeración minimalista de los contenidos de los derechos humanos con el fin de lograr una comprensión más robusta y expansiva de los mismos, basada en la noción del “derecho a tener derechos”. De acuerdo con Benhabib, a diferencia de la comprensión de Hannah Arendt, a quien pertenece originalmente la expresión, no estaríamos hablando de un “derecho político” identificado estrechamente con el “derecho a la membresía de una comunidad política”, sino a la necesidad más amplia de que a las personas humanas se les reconozca una personalidad legal por parte de la comunidad internacional (BENHABIB, 2011, p. 9).

En el argumento de Benhabib esta interpretación ética y legal del “derecho a tener derechos” está acompañada por otros dos elementos que pretenden eludir las objeciones habituales que se le hacen al universalismo cosmopolita. La primera gira en torno al hipotético carácter abstracto de los derechos humanos. Benhabib responde articulando una distinción entre la perspectiva del “otro generalizado”,

perspectiva por medio de la cual se accede a una visión de cada individuo como titular de iguales derechos y deberes, y el “otro concreto”, una perspectiva que requiere que veamos a cada ser “como un individuo con una constitución afectivo-emocional, una historia concreta, y una identidad individual y colectiva, y en muchos casos, en posesión de más de una identidad colectiva” (BENHABIB, 2011, p. 69).

La segunda objeción gira alrededor del supuesto eurocentrismo que subyace al “nuevo cosmopolitismo”. Para ilustrarlo, Benhabib recurre a la reivindicación de la universalidad de la filosofía y el racionalismo occidental que Edmund Husserl esgrimió en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Benhabib cita un fragmento de la conferencia impartida en la Sociedad Cultural de Viena por Husserl en 1935, en la misma época en la que redactaba el texto en cuestión. Decía Husserl entonces:

Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? Es decir, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible determinar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los “dominios” ingleses, los Estados Unidos, pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones (HUSSERL, 1991, p. 328).

A este acto de fe en la razón occidental por parte de Husserl, que viene acompañada por una opinión desdeñosa respecto a minorías como la de los esquimales, los indios y los gitanos, responde Benhabib señalando que a partir de la *Declaración Universal de los derechos humanos* de 1948, con lo que nos encontramos es con el reflejo de una experiencia de aprendizaje que no solo involucra a la humanidad occidental, sino a la humanidad en su conjunto. Para Benhabib, las batallas de las guerras mundiales se desarrollaron no solo en Europa, sino también en los territorios coloniales de África y Asia, y después de la guerra, las luchas por la liberación nacional y el anticolonialismo llevaron al primer plano el principio de autodeterminación de los pueblos. Y en ese sentido, señala que los documentos de derecho público internacional son el resultado de esas luchas colectivas y el aprendizaje común de la humanidad. Dice Benhabib:

Puede que resulte demasiado utópico llamarlos pasos de cara a una “constitución mundial”, pero son más que tratados entre Estados. Son documentos de derecho público global que, junto con otros desarrollos en el dominio de la *lex mercatoria*, están alterando el terreno del ámbito internacional. Son elementos constituyentes de una sociedad civil global y no meramente internacional. En esta sociedad civil global, los individuos no son portadores de derechos únicamente en virtud de su ciudadanía dentro de Estados, sino en virtud de su humanidad sin excepción. Aunque los Estados siguen siendo los actores más poderosos, el margen legítimo y legal para su actividad es cada vez más limitado (BENHABIB, 2011, p. 75).

En este contexto, en el marco de la nueva *lex mercatoria* que impulsa el capitalismo neoliberal y la emergencia de una sociedad civil que ha puesto en entredicho las pretensiones de no interferencia de los Estados, cabe preguntarse qué

sentido tiene regresar a formulaciones de tipo comunitaristas o culturalistas, como la que propone Scannone, que en muchos sentidos parecen ir contracorriente del proceso de expansión cosmopolita que defiende Benhabib, cuya promesa consiste en que dicho proceso desembocará en algún momento en una suerte de “constitución mundial”, la demarcación de una jurisdicción global que permitirá la defensa efectiva de los derechos humanos, el fortalecimiento de las redes institucionales de gobernanza y, con ello, la legitimación de intervenciones humanitarias cuando Estados recalcitrantes perpetren crímenes contra sus poblaciones.

Además de la aparente incongruencia del proyecto de Scannone y otros filósofos de la liberación latinoamericana con el proyecto cosmopolita defendido por Benhabib, abordar un pensamiento como el del filósofo y teólogo argentino encierra otra dificultad. Nos encontramos ante un pensamiento cuya complejidad no estriba exclusivamente en el tipo de conceptualización filosófica que despliega, sino más bien en que es un pensamiento forjado en la confluencia de la teología, la fidelidad a la doctrina social de la iglesia, la tarea pastoral inculcada y un modo de hacer filosofía que echa sus raíces en la “sabiduría popular latinoamericana”. Todo esto lo aleja “formalmente” de los criterios que se exigen habitualmente en esta área de investigación donde resulta aparentemente mandatorio ceñirse a la razón secular, traduciendo las justificaciones tradicionales, cuando sea el caso, a un lenguaje que se acomode a los estándares de la esfera pública. (HABERMAS, 2015, p. 218).

No obstante, es justamente esta incomodidad la que me interesa explorar. En este sentido, el esfuerzo de retraducción de su formulación teológica y filosófica tiene un doble propósito. Por un lado, problematizar la teorización de Benhabib en torno a las iteraciones democráticas y los diálogos interculturales, tal como ella o Habermas los imaginan. Aquí la controversia gira justamente en torno al mandato de traducción. Charles Taylor (TAYLOR, 2011) y Enrique Dussel (DUSSEL, 2011) defienden comprensiblemente que algo importante se pierde en ese proceso. Refiriéndose a la posición de Habermas, dice Taylor:

Lo que sirve de base a esta idea es algo así como una distinción epistémica. Hay una razón secular que cualquiera puede utilizar y con la cual puede llegar a conclusiones, es decir, conclusiones con las que todos pueden estar de acuerdo. Existen también lenguajes especiales que introducen supuestos extraordinarios, que podrían incluso contradecir a los de la razón secular ordinaria. Estos supuestos son mucho más frágiles desde un punto de vista epistémico; de hecho, no te convencerán a menos que ya los admitas. Por tanto, la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa y perjudicial. Por eso hay que mantenerla al margen (TAYLOR, 2011, p. 53).

Ahora bien, lo que en este caso resulta especialmente sospechoso es justamente la aparente irrelevancia del lenguaje religioso (y, para el caso, de cualquier otro lenguaje que exprese una visión del bien o una idea inspirada en una visión de este tipo que no se acomode a los límites establecidos por la razón secular). Repito: siendo este el caso, y más allá de las dificultades empíricas que esto pueda suponer para el normal funcionamiento de las democracias liberales, resulta relevante para nuestra discusión abordar un ejemplo como el de Scannone y otros filósofos latinoamericanos porque en el modo en el cual resolvamos esta

encrucijada, y en dependencia del tipo de posición que adoptemos respecto a lo traducible e intraducible de nuestras posiciones en el espacio público, y el modo en el cual definamos el tipo de cargas que ello supone para los individuos en dicha esfera, definiremos el tipo de diálogo intercultural al que aspiramos, el tipo de iteraciones democráticas que seremos capaces de articular, y el tipo de consensos que finalmente confluirán en la formulación de esa “constitución mundial” a la que aspira Benhabib y otros cosmopolitas. Por otro lado, existe otro aspecto que resulta también sospechoso en la limitación lingüística impuesta por Habermas, y está estrechamente conectado con otro de los temas que hemos abordado a lo largo de esta primera parte, la relación entre “política normal” y “política revolucionaria” en un marco que parece estar organizado efectivamente para garantizar que cualquier idea o formulación que exceda o desestabilice los presupuestos de la política normal quede descalificada, o reducida a la irrelevancia, o descartada por su peligrosidad.

4.4. De la praxis pastoral a la praxis social

Como ya hemos señalado, Juan Carlos Scannone es un filósofo argentino que pertenece al núcleo fundador del movimiento llamado “filosofía de la liberación”. No obstante, su articulación filosófica está estrechamente imbricada con su reflexión teológica y su labor pastoral. Los temas dominantes en todas estas áreas de actividad son los pobres y la misión social de la Iglesia católica. A diferencia de otros teólogos y filósofos de la liberación, como Gustavo Gutiérrez o Enrique Dussel, el acento en sus análisis no está puesto en el aspecto sociopolítico, sino que gira alrededor de una comprensión de las culturas y las sabidurías populares.

Scannone propone una filosofía y una teología “inculturada”, en línea de continuidad con el programa inaugurado por el Concilio Vaticano II, que promovió una teología específica para las antiguas culturas de Oriente y África, a lo que Scannone suma América Latina, “cuyos pueblos han sido marcados en sus raíces por la primera evangelización”. En este sentido, la teología de Scannone se presenta como una alternativa frente a tres enfoques: (i) los enfoques teológicos ahistóricos; (ii) los enfoques que asumen la historicidad, pero reniegan de la inculturación concreta de los pueblos, y (iii) los enfoques que asumen la historia, la cultura y la sociedad, pero lo hacen de espaldas a las categorías cristianas, como es el caso del marxismo, el cual asumiría en esta interpretación una perspectiva reduccionista.

Hablar de filosofía y teología inculturada significa, en primer lugar, reconocer que los pueblos que no tienen una larga tradición filosófica, como ocurre con los pueblos latinoamericanos, sí poseen una sabiduría popular, a la que Scannone se refiere como un *logos* o inteligencia prerreflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios. Este *logos* sapiencial, prefilosófico y preteológico contiene rasgos contemplativos que (i) mantienen unidos a los pueblos a un sentido de trascendencia y cercanía de Dios; y (ii) orientan el modo en el cual los seres humanos viven su relación con la naturaleza y con las demás personas. Estas dos orientaciones (horizontal y vertical) definirían un tipo de “humanismo cristiano” que, esencialmente, afirma con radicalidad la “dignidad de toda persona como hija

de Dios, establece una fraternidad universal, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo, y proporciona razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura” (SCANNONE, 2011b, p. 30).

Una filosofía que se articula o emerge del intercambio con una sabiduría popular como la latinoamericana encierra múltiples oposiciones aparentemente contradictorias, como son (i) la oposición entre la filosofía entendida como ciencia y la sabiduría popular; (ii) la oposición entre la pretendida universalidad de la filosofía, en contraposición a las peculiaridades histórico-culturales latinoamericana; (iii) la oposición entre la noción filosófica de “punto de partida” y el arraigo histórico de la cultura; y, finalmente, (iv) la oposición entre el sujeto aparentemente obvio del filosofar y el sujeto de la sabiduría popular que, según Scannone, es un “nosotros, el pueblo” (SCANNONE, 2011a, p. 9).

Ahora bien, para entender una reflexión como la de Scannone y su posible relevancia para la discusión actual, es preciso ubicar su pensamiento en el contexto en el cual se articuló en primer término. Fundamentalmente porque forma parte de un conjunto de respuestas que se dieron a un interrogante que se manifestó con mucha fuerza a finales de la década de 1960, precisamente cuando los dos proyectos internacionalistas que ocupaban los imaginarios utópicos de aquella generación (a nivel global) comenzaban a dar signos de agotamiento. Me refiero al marxismo y al movimiento descolonizador. En ese sentido, el surgimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana coincide con un impase global que eventualmente facilitará el ascenso fulminante de los derechos humanos como proyecto alternativo a esos otros dos proyectos que marcaron la agenda internacional en las décadas de 1950 y 1960 (MOYN, 2010).

El interrogante al que nos referimos tenía una profunda raigambre en los círculos intelectuales de la región, pero en aquel momento, especialmente en el ámbito de la filosofía y la teología, se explicitó en la convergencia de una serie de controversias que favorecieron una reflexión sistemática sobre el tema. Se trataba de saber en qué consistía “el ser de América”, cuál era su originalidad, su identidad y diferencia, frente a otros ámbitos culturales, y qué aporte podía hacer América Latina a lo “humano universal”. En ese contexto, como el propio Scannone explica, hablar de un “nuevo punto de partida” no implicaba reivindicar una novedad absoluta. Aquí lo nuevo era el resultado de una serie de transformaciones culturales que afectaban la credibilidad de la historiografía hegemónica de corte liberal, la emergencia y consolidación de poderosos movimientos políticos nacionales y populares, y una creciente revalorización de la religiosidad popular a la luz de una nueva praxis pastoral que adoptaba una perspectiva inculturada de la teología, en línea de continuidad con la emergencia de una nueva sensibilidad dentro de la propia Iglesia Católica, refrendada por el Concilio Vaticano II.

Según Scannone, en lo que concierne específicamente a la filosofía, ese “nuevo punto de partida” puede explicarse prestando atención a tres instancias que lo definen. En primer lugar, los debates en torno a los cuestionamientos que lanzó el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en un artículo titulado “¿Existe una filosofía de nuestra América?”, en el que puso en entredicho la *genuinidad* y *autenticidad* del pensamiento autóctono. En un marco de dependencia y dominación económica, política y cultural como el que padecía el subcontinente, la

filosofía no podía ser sino inauténtica (BEORLEGUI, 2006, p. 627). En este contexto, algunos de los jóvenes filósofos argentinos, entre ellos el propio Scannone, que respondieron al desafío de Salazar Bondy, coincidieron que era necesario superar los esquemas reduccionistas promovidos en su mayor parte por las llamadas “teorías de la dependencia”. Estas teorías interpretaban críticamente las formulaciones “progresistas” de la historia, aquellas que consideraban el atraso de la región simplemente como resultado de insuficiencias intrínsecas que, eventualmente, serían superadas en cuanto la región fuera capaz de subirse al tren de la historia siguiendo la estela de las sociedades desarrolladas. Por el contrario, los teóricos de la dependencia postularon que el estancamiento socioeconómico latinoamericano era el resultado directo de las relaciones “centro-periferia” que producían desigualdades estructurales en un marco de formas sistémicas de subordinación económica, política y cultural, y formas de dependencia que afectaban negativamente el potencial de desarrollo de la región. En el esquema geopolítico global, las naciones pobres del sur tenían asignado el rol exclusivo de proveedores de recursos naturales, sus poblaciones eran consideradas reservas de “mano de obra barata”, y sus mercados una oportunidad para colocar la tecnología obsoleta. Todo ello favorecía el aumento de las tasas de ganancias de las naciones centrales y garantizaba los niveles de vida que exigían las poblaciones de las sociedades privilegiadas. Esta relación asimétrica no hacía más que perpetuar el dominio estructural, que a su vez era garantizado (i) por medio de un sigiloso escrutinio y control político-económico de los Estados subalternos por parte de los Estados centrales; (ii) un despliegue mediático, educativo y cultural de proyección global al servicio de la manufacturación del tipo de subjetividad colonizada que era necesaria para la perpetuación de los programas de dominación y, si fuera necesario, (iii) la beligerancia militar.

Aunque los filósofos de la liberación coincidían con el diagnóstico estructural que proponían los teóricos de la dependencia, señalaban que “el enfoque centrado exclusivamente en la oposición “dependencia-liberación” corría el peligro de no considerar suficientemente lo *positivo* propio de América Latina”, aquello que resulta irreductible a la negación de la dependencia y la opresión. Lo que proponían era una hermenéutica de la historia y la cultura de América Latina que permitiera materializar de manera inculturada el principio ético-ontológico de la alteridad que, como veremos, la filosofía de la liberación había descubierto a través de la lectura sistemática de Emmanuel Levinas (SCANNONE 2011a, p. 17).

No obstante, para entender el giro filosófico latinoamericano, del cual Scannone forma parte, hay que sumar otra instancia: la teología de la liberación, un movimiento dentro de las iglesias cristianas latinoamericanas que irrumpió en una suerte de conversión (prerrevolucionaria) epistemológica y ética, con hondas e ineludibles consecuencias políticas. El Concilio Vaticano II había significado para la Iglesia Católica no solo una apertura hacia el mundo, sino también una nueva manera de mirarlo “teológicamente”, leyendo en él “los signos de los tiempos”, como indicaba la encíclica *Gaudium et spes*. Inspirados en la nueva sensibilidad de época, en América Latina las cuestiones relativas a la paz y la violencia, la justicia y la pobreza, se volvieron centrales, abriendo de este modo la puerta a una nueva

tematización que ponía a la liberación de toda situación opresiva y el fin de la violencia institucionalizada como nuevo horizonte de sentido. Dice Scannone:

En la Iglesia latinoamericana se fueron entonces dando cada vez más grupos de laicos, sacerdotes y obispos que tomaban conciencia creciente de la situación de subdesarrollo, injusticia y dependencia estructurales en que vive América Latina y que hacían oír su denuncia profética acerca de tal situación. Ello fue favorecido por el ambiente de optimismo prerrevolucionario que se vivía en distintas partes del continente. Por último, en el campo de las ciencias sociales, en esa década se formularon distintas versiones de la teoría de la dependencia. Éstas interpretan el subdesarrollo latinoamericano no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como resultado del mismo, es decir, como capitalismo periférico y dependiente (SCANNONE, 2011b, p. 22).

En ese marco, los teólogos adoptaron un nuevo *lugar* hermenéutico, en el que ya no se enfatizaba exclusivamente la praxis pastoral, sino que se animaba la praxis social de los cristianos. El hecho previo, o condición de posibilidad de esa praxis social era “la toma de conciencia de la situación estructural, la consiguiente opción por los pobres, y el compromiso con su liberación por parte de vastos sectores del pueblo de Dios latinoamericano, donde los mismos pobres son gran mayoría” (SCANNONE 2011b, p. 26). En este sentido, la conversión epistemológica suponía adoptar una nueva perspectiva desde la cual era posible “visibilizar” aquello que había permanecido oculto, naturalizado, el pobre y oprimido, cuya liberación se convertía ahora en un nuevo punto de partida que resignificaba la visión cristiana de la salvación. De este modo, la teología asumía un nuevo principio, que afectaba a la totalidad del proceso reflexivo y su método. Ahora eran las situaciones de pobreza y de injusticia, convertidas en “signos de los tiempos” para el cristiano, los desafíos apremiantes a los que debía responder ética y políticamente. Como dice Scannone:

La opción cristiana por el pobre – acto primero del cual la teología de la liberación es acto segundo – es la respuesta a dicha palabra del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. No comprende entonces al pobre solamente en forma individual o meramente en una relación yo-tú, sino también – aunque no exclusivamente – en forma colectiva y social, como pueblo y como clase (SCANNONE, 2011b, p. 30).

Ahora bien, como ya hemos indicado, esta “opción por el pobre” que tematiza la teología de la liberación debe entenderse filosóficamente en el contexto de la reflexión llevada a cabo por este grupo de filósofos en torno a la noción de *alteridad* promovida por Emmanuel Levinas, especialmente en *Totalidad e infinito* (LEVINAS, 1977). De acuerdo con Scannone, Levinas “había asumido críticamente los planteos metafísicos de raigambre helénica” a partir de la experiencia ética del otro. “El rostro del pobre”, una figura de “profundas resonancias bíblicas”, se convertía ahora en la punta de lanza que echaba por tierra cualquier pretensión de totalización de la relación sujeto-objeto. Ni las fórmulas trascendentales y dialécticas, ni la pretendida superación heideggeriana del esquema, sobrevivían, de acuerdo con Scannone, el desafío que suponía “el rostro del otro” (SCANNONE, 2011a, p. 16). No obstante, la interpretación levinasiana de la alteridad y la trascendencia no era asumida sin más por parte de la filosofía de la liberación. La limitación de la ontología de Levinas estaba en que asumía al otro exclusivamente desde una perspectiva ética, intimista, privada. Los filósofos de la

liberación reivindicaban un hecho diferencial. La alteridad debía también asumirse en el marco de una perspectiva ético-histórica, es decir, socialmente estructurada e históricamente situada.

La búsqueda de una *positividad* latinoamericana que permitiera superar el reduccionismo impuesto por el modelo dialéctico “dependencia-liberación” (que sin ser erróneo en su diagnóstico, se quedaba corto en su tratamiento) exigía, según Scannone, una hermenéutica histórico-cultural y una revalorización teológica y pastoral de la religiosidad popular. Como señala Jean Ladrière, esta superación del reduccionismo significa, en último término, tomar distancia respecto a la deriva de la racionalidad occidental, denunciada en este caso por haber perdido contacto con *la vida*. O, para decirlo de otro modo, denunciada por su carácter excarnado, abstracto. En este sentido, la hermenéutica histórico-cultural cumple en Scannone el rol de mediación en la búsqueda de la reconciliación interpretada como un reencuentro entre la razón y “lo que le antecede”, “lo antepredicativo”, en términos husserlianos, *la carne del mundo*, en el vocabulario de Merleau-Ponty, en breve, “lo previo”. Es decir, aquello que precede siempre la acción y el pensamiento, “la ligadura que produce la emergencia del sentido”, ese “sentido que se dice en la razón y que, en cierto modo, se prepara en esas profundidades de surgimiento, en esa fuente en la que participamos y de la que recibimos, más que construirla nosotros mismos: lo gratuito, el don” (LADRIÈRE, 2009, p. IX).

En este contexto, Scannone articula la noción de “sabiduría popular” como elemento mediador entre (i) la cultura, la religiosidad, los símbolos, las narrativas populares y, (ii) el pensamiento filosófico. Aquí la sabiduría popular se refiere a un “universal situado” histórica y *geoculturalmente*, que no se encuentra en la filosofía académica, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar. Por ejemplo, los ámbitos religioso, político o poético. Se trata de símbolos, relatos populares significativos y ritos que articulan un pensar sapiencial y práxico que tiene como sujeto al pueblo: un sujeto comunitario, con una historia y un estilo de vida común, una misma cultura, esperanzas y proyectos históricos comunes, que exigen al filósofo (y también al teólogo) ser escuchados, interpretados concretamente en sus símbolos, y su realización (SCANNONE, 2011a, pp. 18-9).

Ahora bien, como el propio Scannone enfatiza, no se trataba principalmente de encontrar lo diferencial del “ser de América”, sino aquello que pudiera “aportar” América Latina a “lo humano universal”. En ese sentido, la tarea filosófica de escucha, interpretación y realización no debía quedar cautiva de las tentaciones populistas, comunitaristas o culturalistas, sino que debía apostar a formular categorías básicas de validez universal. Es en este marco que Scannone nos propone su “nuevo punto de partida” para el pensar. Sin embargo, repitémoslo: no se trata de un “nuevo punto de partida” que deba entenderse como una suerte de *fundamentum inconcussum*, o “principio absoluto”, como pretendía ser el “ego cogito”. Por el contrario, se trata de un nuevo horizonte de comprensión que tiene en la figura del “nosotros estamos”, su relevancia más significativa para nuestra reflexión.

4.5. Hacia un nuevo punto de partida

A partir de una categorización formulada por Werner Marx sobre la tradición filosófica occidental (W. MARX, 1982), Scannone inicia su argumento señalando que en la historia de la tradición de Occidente se dieron dos posibilidades metafísicas fundamentales y dos horizontes fenomenológicos paradigmáticos que, alternativamente, se abocan (i) a la búsqueda de la *unidad originaria* en el ser, entendido éste como espíritu y fundamento y, (ii) a su búsqueda en la *libertad*, concebida como comienzo absoluto y abismo (*Ursprung*). Estas posibilidades Scannone las asocia a la filosofía griega y a la fe bíblica.

En esta caracterización de la metafísica occidental y sus horizontes fenomenológicos, la opción relativa al ser fue la que permitió el surgimiento de la lógica y de la filosofía, de la ciencia en sentido aristotélico y de las ciencias modernas posteriormente. A esta opción y su horizonte corresponden ciertas notas específicas: *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*, a las que Scannone contrapone cuatro notas específicas de la segunda opción y horizonte, las del acontecer: *alteridad (diferencia), gratuidad, misterio, y novedad (histórica)*.

En la metafísica del ser, nada escapa al “logos” de la identidad y la necesidad inteligible. Mito y símbolo en este contexto son reducidos a la identidad del concepto. Por el contrario, en el marco de la metafísica del acontecer, mito y símbolo son irreducibles: se piensan desde el “acontecimiento”, que no es otra cosa que la revelación del misterio. Aquí la creación y la historia de la salvación son los “acontecimientos” gratuitos, las reservas inagotables de sentido, las fuentes últimas de la tradición histórica. Desde fines de la antigüedad y hasta nuestros días, la historia de la filosofía occidental se ha ido tejiendo en la compleja interrelación de estas dos posibilidades metafísicas, correlacionadas con sus respectivas disposiciones fenomenológicas. Por ese motivo, el trabajo reflexivo no consiste en optar entre uno u otro horizonte fenomenológico o posibilidad metafísica. Lo importante, más bien, es *desde dónde* se piensan estas relaciones entre la unidad y la libertad, la identidad y la diferencia, la necesidad y la gratuidad, lo inteligible y el misterio, la eternidad y la historia.

Por lo tanto, en este esquema, las opciones del ser y del acontecer, de la identidad y la diferencia, son las alternativas propias que ha tejido la tradición filosófica occidental a lo largo de su historia, con sus solapamientos y tensiones. Frente a estas opciones metafísicas y fenomenológicas, Scannone propone “un nuevo punto de partida”, lo cual no implica rechazar las lógicas precedentes, sino ir un paso más allá, asumiendo el *desde dónde* se articulan las lógicas del ser y el acontecer. Ese *desde dónde* que la filosofía de la liberación latinoamericana propone es el mero *estar*, que en términos fenomenológicos se concibe como la primera forma de saber o disposición sapiencial. Más específicamente, esa forma primaria es la que Carlos Cullen identifica en su *Fenomenología de la crisis moral* (CULLEN, 2013) como el “nosotros estamos”, que Scannone denomina en su texto “la primera forma de sabiduría de los pueblos”. Dice Scannone:

El “nosotros estamos” es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y por ello le es irreducible. Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el “nosotros estamos” al “ego cogito”, pero también al “ser en

el mundo”. Esa necesidad de contra-distinguirse le viene desde su situación ambivalente: por un lado intenta arraigarse en la “América profunda”, pero al mismo tiempo, *desde allí* busca asimilar su memoria filosófica de occidental, en cuanto y puesto que se trata de un filósofo, y de un filósofo latino-americano (SCANNONE, 2011a, p. 23).

En este fragmento, Scannone deja claro que la categoría “nosotros estamos” debe distinguirse, tanto del *cogito* cartesiano, como del “ser en el mundo” heideggeriano, debido a su anterioridad e inmediatez en el proceso de la experiencia, y el carácter irreductible en términos reflexivos. Al contrastar la figura con el cogito cartesiano y el “ser-ahí” heideggeriano, Scannone propone ir más allá de la filosofía occidental moderna íntegramente, apuntando, como veremos, a la situacionalidad de todo pensamiento, que implica el reconocimiento del arraigo y el desarraigo a la tierra, o para decirlo de otro modo, señalando la relevancia de la (des)territorialidad del pensamiento.

La interpretación de Castro-Gómez del “nuevo punto de partida” justifica que el argumento de Scannone se despliegue contrastando los paradigmas metafísicos y fenomenológicos de la filosofía griega y la fe bíblica, con la pretendida novedad que supone el paradigma latinoamericano. Para Castro-Gómez, siguiendo muy de cerca los argumentos de Foucault en *Nietzsche, la genealogía y la historia*, la pretensión de “un nuevo comienzo” no es otra cosa que la manifestación de una “voluntad de verdad” que se expresa en “los discursos de identidad” (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 87), los cuales no hacen otra cosa que exigir que los latinoamericanos se reconozcan a sí mismos en una instancia primigenia “que opera como marcador de la autenticidad o inautenticidad de sus prácticas históricas: el mestizaje, la religiosidad popular y el complejo de inferioridad”. En este marco, Castro-Gómez interpreta el “nuevo punto de partida” como el intento de encontrar un “origen” (*Ursprung*) en las narrativas históricas, y dice:

Si se entiende el origen como *Ursprung*, nos referimos a discursos que se comprometen con buscar, detrás de las máscaras, el secreto mismo de una identidad primigenia. La búsqueda de la génesis demanda un movimiento del intelecto dirigido hacia abajo, hacia las profundidades últimas donde se halla enterrada una identidad completamente adecuada a sí misma (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 89).

La advertencia de Castro-Gómez debe ser tenida en cuenta. Desde una perspectiva genealógica, crítica frente a los modelos explicativos que promueven las filosofías de la historia (y aquí nos encontramos con uno de esos modelos, evidentemente: una interpretación filosófica que pretende posicionarse ella misma como una instancia superadora frente a las limitaciones que encarna el eurocentrismo frente a los ideales de universalidad que intenta realizar) las tentaciones chovinistas son difíciles de resistir y se expresan abierta y extensamente en muchas obras latinoamericanistas. El peligro, como dice Castro-Gómez, es caer en una adscripción análoga al orientalismo denunciado por Edward Said. Esto es especialmente notorio cuando el discurso opera como “un significante que asigna a las personas ciertas identidades culturales, les marca un destino histórico y un origen y les señala unas diferencias esenciales con respecto a otros (Europa)” (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 117). Habiendo dicho esto, sin embargo, cabe

ahondar en la propuesta de Scannone, porque nos ofrece algunas avenidas de reflexión que nos permiten pensar desde otro presupuesto algunas cuestiones clave en nuestra discusión en torno a los derechos humanos.

Para empezar, en su caso no se trata de salir a buscar una suerte de “origen pre-adámico”, una “identidad completamente adecuada a sí misma” (aunque los “caracteres” del lenguaje religioso que utiliza pueden superficialmente sugerir lo contrario). No se trata tampoco de “una nostalgia por los orígenes”, asociada a la pregunta por el fundamento, ni el “anhelo de encontrar una garantía metafísica que se corresponda con la verdad” que se está buscando. Lo que Scannone describe es una “situación ambivalente”: formula un “nuevo punto de partida”, un *desde dónde*, a partir del cual pueda pensarse, a un mismo tiempo, el arraigo a la “América profunda”, sin olvidar el legado de la filosofía de Occidente, fruto complejo y muchas veces contradictorio en el que confluyen los dos paradigmas mentados.

A diferencia de propuestas como la de Seyla Benhabib, quien en el marco de los derechos humanos apuesta por un tipo de universalización que se articula a partir de la distinción de un “yo generalizado” y un “yo concreto”, Scannone propone una tercera vía como punto de partida: la universalización de un “nosotros situado”.

Convengamos que, efectivamente, la formulación es controvertida. Para empezar, se trata originalmente de la construcción de un “nosotros latinoamericano” en el cual convergirían una pluralidad de tradiciones, a las que Scannone pretende condensar bajo el concepto “sujeto-pueblo”, una noción problemática que invita, comprensiblemente, a inmediatas objeciones debido a la equivocidad misma de la noción (“pueblo” puede entenderse como una totalidad surgida de una agregación de diversidades, como cuando se habla de un pueblo en la conformación de un Estado nacional; o como una parte de dicha totalidad, como ocurre, por ejemplo, cuando se identifica “a los de abajo”, sus imaginarios y prácticas, con el “pueblo” y “lo popular”); por el tipo de connotaciones culturalistas que suscita; y las derivas “populistas” y paternalistas que parece promover. Ahora bien, yendo al punto central de su argumentación, lo que Scannone opone a su noción de “sujeto-pueblo” – concebido como “sujeto comunitario que encarna un modo de estar, un modo de ser y una historia” (SCANNONE, 2011a, p. 25), es el sujeto cartesiano, del cual el “yo generalizado” (trascendental) de Benhabib sería un derivado.

Comencemos advirtiendo que del análisis de Scannone se puede inferir que el “yo generalizado” es también un “nosotros”. Esto se pone de manifiesto cuando reconocemos que este yo es la articulación de una “verdad” de la certeza sensible, una generalidad que se abstrae a partir de los casos concretos, que se convierte en un marcador que se aplica a “todos nosotros”. Pero ese “todos nosotros” no hace referencia a un “nosotros comunitario” – no hace referencia a ningún modo de estar, ser y acontecer *en la historia*. Es un marcador lo suficientemente vaciado de especificaciones como para poder acomodar en su seno las concreciones de los diversos “yos concretos” que, de nuevo, siempre están inmersos inextricablemente en una compleja red de relaciones interpersonales y determinaciones biológicas, psicológicas, biográficas, culturales, etc., siempre formando parte de múltiples

círculos de pertenencia que dan sentido y forma a nuestra compleja, y en muchos casos contradictoria, identidad individual y colectiva.

Siguiendo con el argumento de Scannone, lo que diferencia a la constitución del “nosotros situado” y el “nosotros” tangencial al que hace referencia el “yo generalizado” es que este último es producto, en última instancia, de un conjunto de operaciones dualistas que contraponen espíritu-materia, mente-mundo, universal-particular, sujeto-objeto, para luego intentar resolver los quiasmos que se abren entre cada uno de los términos de estos binomios a través de alguna mediación o puente. Entre el “yo generalizado” y el “yo concreto” Benhabib propone las iteraciones democráticas, un tipo de mediaciones o representaciones que llevan lo generalizado a su concreción. En contraposición, el “nosotros situado” emerge en el seno de una interrelación ético-religiosa. Es decir, una relación que no solo involucra al yo, sino también, y de manera irreductible, al “tú” y al “él” (SCANNONE, 2011a, p. 25).

La mención a Benhabib no es casual. El motivo por el cual traigo a colación su distinción entre el “yo generalizado” y el “yo concreto” y la comparo con la propuesta de Scannone de un “nosotros situado”, se debe a que comparto con Benhabib el interés por formular un tipo de “cosmopolitismo” que nos permita imaginar y construir un “nosotros” más amplio del que nos propone la ciudadanía liberal en el marco del modelo westfaliano, o las determinaciones histórico-culturales en los modelos comunitaristas, pero que no se reduzca a la fría y abstracta formulación normativa que pretende convocar nuestro compromiso ético y nuestra acción política aludiendo a un sujeto vacío e indeterminado y sus derechos inalienables.

Un lugar interesante donde empezar a pensar ese “otro cosmopolitismo” consiste en prestar atención a algunas formulaciones comunitarias, aunque no necesariamente “comunitaristas”. Como señala E. Dussel, la crítica comunitarista de autores como MacIntyre o Taylor está plenamente justificada frente al formalismo abstracto de la moral analítica que estudia exclusiva o principalmente el lenguaje normativo en desmedro de los contenidos materiales e históricos de la propia cultura (en ambos casos, la cultura europea y norteamericana). Sin embargo, el carácter eurocéntrico de los metarrelatos que proponen en *Tras la virtud* o *Fuentes del yo*, exige por su parte correcciones en el ámbito del diálogo intercultural que estos autores, especialmente Taylor, han emprendido de manera decidida. Estas correcciones, sin embargo, no son suficientes para responder a la percepción de inconmensurabilidad o incomunicabilidad que supone la afirmación rotunda de las culturas cuando estas son aprehendidas erróneamente como totalidades cerradas (DUSSEL, 2016, pp. 61-2).

Un ejemplo de ello serían las “iteraciones democráticas” (utilizando la terminología de Benhabib) de doble vía, que inferimos a partir del modelo hermenéutico propuesto por Scannone y Dussel. La primera vía, a la que llamo vía *descendente*, intenta una formulación “inculturada” de principios generales, como son los derechos humanos. En este caso, el elemento prioritario es el principio general, que debe acomodarse de manera “inculturada” en los casos concretos. En la segunda vía, a la que denomino *ascendente*, reconocemos elementos culturales específicos que nos obligan a rearticular los principios generales, iniciando con ello

nuevos procesos descendentes, que vuelven a dar inicio a un círculo virtuoso de interpretación, concreción y reinterpretación. De este modo se superan circunstancialmente las limitaciones que impone un modelo cosmopolita que se construye “desde arriba”, y las experiencias de alienación que suscita la aplicación de principios normativos abstractos y las concretizaciones que no toman en cuenta la *situacionalidad* del “nosotros”, del cual, al fin y al cabo, emergen ineludiblemente los individuos concretos.

4.6. El sistema de los 500 años

Antes de continuar con mi argumento a favor de “otro cosmopolitismo” – como dice el título de una obra de Seyla Benhabib, recordemos que en la filosofía de la liberación confluyen dos ideas matrices cuya sinergia debe tenerse en cuenta para evitar las distorsiones a las que habitualmente están sujetas algunas de las reivindicaciones que se hacen en este contexto.

La primera idea es la que hace referencia al carácter situado de todo pensamiento y praxis sociopolítica. Este énfasis debe entenderse históricamente en el marco de un esfuerzo sostenido por parte de las élites culturales latinoamericanas a partir del siglo XIX, a lo largo de todo el periodo de formaciones nacionales y, ya entrado en el siglo XX, en una serie de debates en torno a la necesidad de formular un pensamiento y una praxis genuinamente latinoamericana, emancipada de la dominación de las culturas dominantes que justifican otras formas de dominación, convirtiendo el pensamiento autóctono en un pensamiento mimético, colonizado, condicionado. Estos debates se traducirán eventualmente en la emergencia de una serie de movimientos políticos y sociales de carácter nacional que se empeñaron en avanzar una agenda descolonizadora que reivindicaba las culturas populares y la religiosidad del imaginario “pueblo latinoamericano”. Finalmente, estos movimientos confluirán con otras críticas de mayor radicalidad, que denuncian integralmente el eurocentrismo, entendido este como una forma especialmente dañina de etnocentrismo, que legitima diversas formas de dominación a partir de una interpretación sesgada de lo que implica el advenimiento de la modernidad europea. Como señala Enrique Dussel:

El “eurocentrismo” consiste exactamente en constituir como *universalidad abstracta humana en general* momentos de la *particularidad* europea, la primera particularidad de *hecho* mundial (es decir, la primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *moderna-europeas* fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (DUSSEL, 2011, p. 68).

En este sentido, Dussel advierte que es imprescindible distinguir entre dos paradigmas de la modernidad. El primer paradigma, el que se formula desde un horizonte eurocéntrico, propone que “el fenómeno de la modernidad es *exclusivamente* europeo: que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo”. El segundo paradigma, que se articula desde un horizonte mundial, concibe la modernidad como la cultura del *centro* del primer “sistema mundo” (la incorporación de Amerindia es el acontecimiento clave). De

este modo, de acuerdo con este segundo paradigma, “la modernidad europea no es un sistema *independiente*, autopoietico, autorreferente”, sino que es una “parte” del “sistema-mundo”: su *centro* (DUSSEL, 2011, p. 51).

Con el fin de justificar este segundo paradigma, Dussel despliega una narración histórico-filosófica a través de la cual pone en evidencia los esfuerzos intelectuales de las élites culturales europeas por (i) ocultar los “accidentes históricos” que permitieron que Europa asumiera ese rol de centralidad del sistema-mundo, entre los cuales la conquista y explotación de Amerindia resulta una circunstancia diferencial; y (ii) manufacturar una historia, fundada en una presunta esencia europea, que permitiría prescindir de toda explicación genética de la modernidad europea en términos de emergencia interdependiente mundial. Dice Dussel:

La centralidad de Europa en el “sistema-mundo” no es fruto solo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa (DUSSEL, 2011, p. 51).

En este marco, la crítica desde la periferia al proceso de la modernidad, trasciende las posiciones desarrollistas o nihilistas que se articulan en el marco del paradigma eurocéntrico que hace caso omiso del “mundo periférico”, convirtiendo a sus mujeres y hombres en meros espectadores, debido a la condición “bárbara”, “premoderna”, que las caracteriza, en vista de que aún están a la espera de recibir el impacto pleno de su modernización, lo cual los legitimaría como interlocutores válidos en un imaginario debate planetario.

La segunda idea matriz es, como ya hemos visto, la prioridad que otorga la filosofía de la liberación a la figura del pobre y el oprimido – entendidas estas figuras en un amplio espectro de acepciones. Esta prioridad se basa, a su vez, en el lugar primordial que concede la ética crítica (la ética de la liberación) a la noción de alteridad, inspirada en el despliegue argumentativo de E. Levinas en *Totalidad e infinito*, pero aquí despojada de las limitaciones “intimistas” que este le impone. La filosofía de la liberación reformula la ontología ética del orden vigente en la que se mueven las éticas materiales y formales eurocéntricas, convirtiéndose ahora en una ética crítica justamente al mudar su punto de partida.

Desde el punto de vista diagnóstico, este nuevo punto de partida puede explicarse prestando atención a los límites *absolutos* a los que se enfrenta el actual orden vigente, el “sistema de los 500 años”, como lo llama Noam Chomsky. Estos dos límites son: por un lado, el que nos enfrenta a la destrucción ecológica del planeta. Dice Dussel al respecto:

Siendo la naturaleza para la modernidad solo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, destruida, y, además, acumulando geoméricamente sobre la tierra sus desechos, hasta poner en peligro la reproducción o desarrollo de la misma vida. La vida es la condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esa situación hemos llegado. El “sistema de los 500 años” (la modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: *la muerte de la vida en su totalidad*, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida

progresivamente a partir del solo criterio de la “gestión” *cuántica* del sistema-mundo en la modernidad: el aumento de la tasa de ganancia. Pero el capital no puede autolimitarse. Deviene en cuanto tal el peligro supremo para la humanidad (DUSSEL, 2011, pp. 64-5).

El segundo límite al que se refiere Dussel es la destrucción de la propia humanidad. Si la naturaleza es la primera mediación esencial para el capitalismo, la segunda es la propia humanidad, porque es “el trabajo vivo”, nos dice Dussel, el único factor a través del cual es posible crear nuevo valor, y por ello, ganancia. A las exigencias sobre las fuerzas del trabajo con el fin de reducir su función costo en la ecuación, se suma el aumento exponencial de la productividad a través de la tecnología y, con ello, la disminución de la proporción de la fuerza del trabajo en dicha ecuación, el resultado es la creación de lo que Dussel denomina *humanidad sobrante*, el ejército de seres humanos desechables, desempleados y excluidos enteramente de una sociedad convertida íntegramente en mercado. En este sentido, nos dice Dussel, se trata de la pobreza como límite absoluto del capital, la producción y “*acumulación de miseria*” que crece proporcionalmente “a la acumulación del capital” (DUSSEL, 2011, p. 65).

4.7. El Da-sein en Amazonia

Como dijimos, la alternativa es encontrar un camino de regreso a las raíces de nuestra existencia, desde donde seamos capaces de asumir una nueva perspectiva. Una manera de plantear este regreso es la que nos propone Scannone. Siguiendo los estudios del antropólogo argentino Rodolfo Kusch, Scannone nos invita a dar un paso más allá de los paradigmas alternativos del ser y el acontecer, de la naturaleza y la historia, en el seno de los cuales se debate nuestra herencia eurocéntrica. Kusch, inspirado en la sabiduría de los pueblos andino-amazónicos, exploró la figura del “estar nosotros”, la cual contrapone al ser-ahí heideggeriano, aduciendo que hacerlo nos permite distinguir lo que las lenguas anglosajonas, en parte, mantienen oculto, al confundir la significación de las formas verbales del ser y del estar.

Scannone señala que el intento por parte de Heidegger de superar el paradigma de la filosofía cartesiana se queda a mitad de camino. Ciertamente, Heidegger logra devolverle al “yo excarnado” de Descartes su mundo y sus otros, los cuales se le habían privado con el advenimiento de la modernidad en la obstinada carrera por dotar de un nuevo fundamento al edificio del saber. Sin embargo, Heidegger no logra resolver las aporías que emergen de una filosofía que no ha tomado consciencia de su condicionamiento *geocultural* y se ha obstinado en su eurocentrismo. El ser-ahí heideggeriano, nos recuerdan los filósofos de la liberación, es europeo; su mundo es el de las burdas y sutiles estrategias de ocultamiento de las políticas de exterminio imperial que favorecieron sus privilegios, y las políticas de legitimación cultural que permiten a sus beneficiarios la cotidiana negación de los horrores perpetrados y los sufrimientos padecidos por sus víctimas. Utilizando la imagen platónica, la Europa de Heidegger dice, en letras grandes, lo que las letras pequeñas que utilizan sus filósofos de cabecera pretenden ocultar. El ser-ahí no es la cosa pensante cartesiana, ni el sujeto trascendental

kantiano, ni el espíritu absoluto hegeliano, pero sigue siendo un sujeto eurocéntrico, cautivo en las patologías producidas por una epistemología fundacionalista que, en su afán por legitimar su circunstancial superioridad material, distorsiona la naturaleza última de sí mismo, el mundo y sus otros. No es casual que en el gran filósofo del siglo XX confluyan en un mismo fresco biográfico el horror negado de los campos de exterminio y la erótica del pensar más intenso de nuestro tiempo.

El “estar nosotros” al que se refieren Scannone y Kusch no es reducible a las lógicas de la identidad y la diferencia que imponen las metafísicas del ser y el acontecer. El “estar nosotros” es la condición de posibilidad *desde donde* puede pensarse la tensión entre estas opciones; el nombre que le damos al horizonte que hace posible la cotidiana e impensada porosidad en la que no se exige la rotunda distinción entre lo tuyo y lo mío, lo nuestro y lo vuestro; el gesto habitual de acogimiento que necesitamos recuperar de manera autoconsciente para formular una nueva política que nos permita superar el imperialismo de una modernidad capitalista suicida.

Por consiguiente, la alternativa que nos proponen estos autores consiste en empezar a pensar desde otro sitio, desde una forma pronominal que en su pluralidad reconozca e incluya sus singularidades, sin que ello vaya en desmedro del hecho que somos, desde el primer momento e ineludiblemente, plurales, y que este reconocimiento sea una invitación a cuidarnos de otra manera. No obstante, en este ejercicio de atención a la diversidad en la pluralidad que no por ello exige la disolución de nuestro ser plural (recordemos la famosa expresión de Margaret Thatcher en la que afirmaba la existencia de los individuos y las familias, en detrimento de la existencia de la sociedad), debemos destacar especialmente aquello que el orden vigente (cualquier orden vigente) enfática y premeditadamente se esfuerza en ocultar porque en su testimonio los consensos hegemónicos son puestos en cuestión. Dice E. Dussel:

El consenso hegemónico es puesto en cuestión por el *disenso de los excluidos* (que nunca es unánime y frecuentemente es minoritario), de los Otros que el sistema. Tenemos ahora dos consensos: a) el consenso dominador como dado (en crisis de legitimidad) y b) el innovador como disenso legítimo. Hay, entonces, que saber mantenerse en dicho disenso creador, de los que innovan, crean, inventan. La tarea del crítico es descubrir la verdad en la no-verdad del sistema (diría Adorno), el ser en el no-ser, el Otro/a real en lo ausente e inexistente para el mundo moral. Necesariamente, el que descubre un nuevo aspecto de lo real, una nueva verdad práctica, no puede sino quedar a la “intemperie”. Es la lógica de la creación de lo nuevo (DUSSEL, 2016, p. 138).

En línea con nuestra reflexión, el *disenso de los excluidos* debe ser lo que inspire nuestra imaginación política, lo que inspire la “política en su máxima expresión”, como la llama Ferrara, frente a una política normal que acaba convirtiéndose en “consenso dominador”, especialmente en un momento como el actual, en el cual se hace evidente la “crisis de legitimidad” del orden vigente. En esa tarea crítica, nos recuerda Dussel, lo que nos guía es la fidelidad al Otro/a real, ausente e inexistente para el “mundo moral”. Aquí Dussel utiliza el término “mundo moral” en contraposición a “lo ético”, que es el *fuera* del mundo, lo trascendental, no en el sentido de “lo místico”, como en el *Tractatus* de Wittgenstein, sino en el sentido político en el que se le da la palabra, se deja oír, la voz interpelante del Otro, la víctima del orden vigente que se quiere callada,

silenciada y se aprehende como amenazante, excepto cuando se la instrumentaliza para la propia legitimación del orden que está siendo puesto en cuestión (DUSSEL, 2016, p. 132).

Frente a una cultura atrapada en la exaltación de las actitudes egocéntricas y emotivistas que tiende a despolitizar la imaginación, concediendo prestigio a las formas nihilizantes y escépticas de los discursos que socavan nuestra capacidad de análisis y promueven *mitologías* que se ajustan estrictamente a las lógicas que impone el orden neoliberal, último y legítimo heredero del orden inaugurado por la razón moderna, solo nos queda el “fin de la historia” y su neoconservadora “poshistoria”, que en la pulsión de muerte que anima el “choque de las civilizaciones” encuentra la ilegítima justificación de nuestra estrategia suicida.

4.8. Detrás del muro epistemológico “estamos nosotros”

Hablar de la crisis ecológica es abordar la más lacerante consecuencia de la modernidad capitalista, el impacto del cambio climático, la contaminación, la destrucción de la biodiversidad – todo ello el resultado de una comprensión distorsionada de nuestra condición natural – que no solo amenaza con destruir nuestra vida humana, sino también la de otros seres vivientes que nos acompañan en esta historia evolutiva prodigiosa que vivimos en este precioso y raro vehículo que es la Tierra.

Ante las reiteradas evidencias de la crisis medioambiental hay quienes están convencidos que la solución para nuestros problemas en este ámbito pasa exclusivamente por resolver las ecuaciones científico-técnicas que, hipotéticamente, nos permitirán continuar con nuestro proyecto civilizatorio de crecimiento y consumo exponencial, libres de las amenazas que producen las tecnologías actuales y la “moral del mercado”, para la cual los valores de la ganancia y la competitividad tienen prioridad absoluta, incluso respecto a la vida misma. Otros, en cambio, sostienen que la crisis ecológica no es simplemente el resultado de una inadecuación superficial de la ciencia y la tecnología en la actualidad, que podría eventualmente ser corregida gracias al empeño y la creatividad humana. De acuerdo con estos críticos, la crisis ecológica es el resultado de un error epistemológico “profundo”, que nos ha llevado a malentender la naturaleza de nosotros mismos y la relación que tenemos con el resto de lo existente, con las implicaciones ético-políticas que ello supone. Por consiguiente, nuestra tarea es revertir este error de perspectiva, lo cual supone una suerte de conversión que nos permita corregir las actitudes y comportamientos que nos han traído hasta este punto, antes que resulte demasiado tarde.

El error ha sido concebirnos a nosotros mismos de manera excepcional (en el sentido estricto de “excepción”) y por ello en desmedro de la vida en general; olvidando en nuestra borrachera de poder y arrogancia que somos seres dependientes y vulnerables. Nuestra racionalidad y nuestra relativa autonomía son logros extraordinarios, pero fundados, en última instancia, en una condición contingente, radicalmente dependiente de esa totalidad que nos contiene y hace posible nuestra existencia finita, transitoria.

Por lo tanto, detrás de la crisis hay un olvido. Hemos olvidado quiénes somos, y el hecho que nuestra travesía existencial no es un viaje solitario en la Tierra, sino que la realizamos en este vehículo que compartimos con otros seres a los que hemos reducido a meros recursos, con las consecuencias éticas que eso supone en el marco de nuestro propio horizonte de progreso moral. Cuidar el planeta Tierra, los elementos que componen nuestros cuerpos, el aire, el agua, la tierra y el fuego que, como decían los antiguos, en el espacio común tejen las coreografías de otros cuerpos, vegetales, animales y humanos que en impensables causalidades han ido fabricando esta polifonía que es la vida sobre la Tierra, significa mirar el mundo y la naturaleza “con otros ojos”.

No hay salvación individual posible. A menos que creamos en los mensajes del “sálvese quien pueda” que la usina de contenidos de los medios masivos de comunicación y la empresa global de entretenimiento manufactura para nosotros, debemos resistirnos a las “arcas de Noé” que nos ofrece el hipercapitalismo del consumo y el descarte, y volver a imaginar una política para todos, en la que podamos volver a articular una ética que nos convoque a una restricción de aquellos impulsos que nos conducen a resultados desafortunados o destructivos, recuperando y re-articulando ideales normativos que nos permitan vivir nuestras vidas de maneras “decentes”. Y con ello quiero decir vidas que promuevan la inclusión, que favorezcan la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todos (DUSSEL, 2011, p. 91). Es decir, vidas que no sean exclusivamente la encarnación para la muerte, sino que estén abiertas al milagro de la vida “más allá de la vida”, que en términos inmanentes significa una vida que se resiste a las lógicas egocéntricas y egoístas, las pulsiones que el orden vigente utiliza como combustible para mover los motores del mercado capitalista.

Las diversas dimensiones de las crisis de la modernidad que hemos ido abordando a lo largo de estos capítulos preliminares pueden interpretarse como una “crisis general” que pone en cuestión la legitimidad última de nuestras autocomprensiones básicas y nuestras prácticas sociales. Una “crisis general” exige una respuesta más profunda de la que habitualmente recibimos de los conservadores que nos consuelan con la panacea nostálgica de una realidad incólume, o los reformadores que, pese a sus críticas relativas, dejan intactos los elementos fundacionales de nuestra cosmovisión, contribuyendo de ese modo a su preservación. Como señalan Nancy Fraser y Rahel Jaeggi:

Cuando diferentes corrientes e interpretaciones de la crisis convergen, tiene sentido hablar de una crisis general del orden social. En este caso, lo que enfrentamos no es “exclusivamente” una crisis económica, o una crisis ecológica o una crisis política o social, no importa cuán seria pueda ser cada una de ellas en sí misma. Es en realidad una crisis de alcance global, un “complejo crítico” en el cual todas estas corrientes confluyen (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 163).

Como apuntamos más arriba: si nuestro propósito es pensar más radicalmente, ir al fondo de la cuestión, debemos comenzar interrogándonos acerca del punto de partida, el origen, el “desde dónde” de nuestro pensar. Ahora bien, es cierto que el pensamiento vivo es siempre un pensamiento situado – es decir: surge de una existencia y una circunstancia concreta. En contraste, el pensamiento que aboga por una falsa universalidad acaba desechando aquello que no es capaz de

integrar en la abstracción que, ingenua o cínicamente, hemos convertido en mediación de la realidad. En este sentido, las alternativas que disputan el espacio del nuevo mercado de las rebeliones nos ayudan a cuestionar el eurocentrismo rampante que ejercita su *imperium* subsumiendo o aniquilando todo pensamiento y praxis periférica o subalterna. Pero la radicalidad que pretendemos no puede tampoco ejercitarse desde la comodidad de las alternativas que autoriza el orden vigente.

Las líneas de “pensamiento alternativo” son también pensamientos cautivos. En muchos casos, son expresiones del *alter ego* europeo, y por eso mismo acaban resultando, como denunciaba Nietzsche, “pensamiento resentido”. Un “nuevo punto de partida” tiene que ser la expresión de una perspectiva completamente otra, y en este sentido, ser capaz de escapar al cautiverio del orden inmanente y sus falsas trascendencias idolátricas. No puede ser el resultado de sofisticación racional alguna, ni expresión emotivista e irracional: debe ser un pensamiento que surja del arraigo a la tierra de nuestra Tierra. Debe echar sus raíces en la realidad, crecer firmemente como un árbol que celebra estar junto con otros árboles, alzándose humilde y desafiante al mismo tiempo al cielo que lo cobija, lo alimenta y lo conmueve.

Un pensamiento flotante, posmoderno, no puede ser la solución buscando para resolver nuestros problemas. Tampoco puede serlo un pensamiento pasado. El pensamiento que anhelamos tiene que ser confiable como un árbol de la tierra que ha hundido sus raíces en sus entrañas, y no un árbol exportado que se aferra superficialmente a un terreno que desconoce. La metáfora no es culturalista, se refiere al “arraigo a la Tierra”, entendido hoy como un ente “inapropiable” (ZARKA, 2016). Los árboles son una imagen de cada uno de nosotros, en el bosque de la humanidad del que formamos parte. Un pensamiento flotante es un pensamiento sin cuerpo, cautivo por una epistemología que, en su mejor versión, solo puede ofrecer un formalismo normativo que se despliega a espaldas de la materialidad de donde emerge. Como en la ficticia conversación entre el medioambientalista y el ingeniero de caminos que nos propuso Naess al comienzo de esta primera parte, las metáforas del “arraigo a la Tierra” y del “bosque de la humanidad” son figuras gestálticas, *in-visibles* para quien no quiere cruzar el muro epistemológico que nos separa del mundo y de los otros.

Por esa razón nos preguntamos si acaso es posible responder al eurocentrismo sin caer en las trampas que nos tienden otros etnocentrismos en nuestra búsqueda de un nuevo punto de partida. Como hemos explicado en las páginas anteriores, ese nuevo punto de partida implica: (i) reconocer en el “mero estar aquí” el fundamento de otro cosmopolitismo basado, en principio, en nuestra identidad terrestre, con todo el potencial que ello supone en términos de inclusión; (ii) un mero estar aquí que concierne a los individuos concretos, pero que siempre se entiende en términos de un “nosotros estamos” que no se reduce a las estrechas consideraciones de pertenencia parcial que las lógicas de apropiación de la Tierra acaban traduciendo en un nosotros estrecho y excluyente; (iii) un “nosotros estamos” en el que cada individuo sea considerado no solo en función de sus capacidades, sino también en vista a la ubicuidad de los padecimientos a los que está sujeto y a las violencias que se ejercen sobre él, las cuales no se reducen, como

hemos dicho, a sus formas explícitas, sino también a toda la gama de actos que encarnan y su distribución en los contextos en los que se ejercita. Finalmente, (iv) un nuevo punto de partida exige que sea en la alteridad, en el testimonio del otro/a, especialmente el otro/a víctima del orden vigente, donde encontremos la puerta más allá del dominio y la explotación que desde la perspectiva inmanente no parece ofrecer alternativa.

Además de pensar desde otro lugar, tenemos que aprender a pensar desde otro tiempo, recuperando el tiempo que hemos perdido buscando nuestra sombra en la caverna de nuestra subjetividad. Esa otra temporalidad se manifiesta y expresa como una promesa de plenitud que surge del reconocimiento y la esperanza que supone ese tiempo original, en cualquiera de las maneras que lo imagine el amor y la justicia que, pese a la muerte, no nos permite renunciar al futuro. Esta es quizá una respuesta posible al yo fundado y fundante de la filosofía moderna que ni siquiera la “jerga desafiante” de Heidegger fue capaz de superar; y las múltiples modulaciones del “fin de la historia” que ningún campo de exterminio ha sido capaz de concretar.

Esto nos lleva al último punto que me interesa mencionar en esta primera parte, relativo a lo que puede implicar una superación de la hipotética crisis en curso y su significación para el tema específico de los derechos humanos. Hemos dicho, siguiendo a Fraser & Jaeggi, que la confluencia de diversas formas de disidencia frente a las crisis acaba configurando una “crisis general” que amenaza con transformarse en una “crisis de legitimidad”. Una crisis de legitimidad coagula en el momento en el cual los actores sociales no solo perciben que las cosas no marchan como debieran, que las cosas están mal, sino que además entienden que “las formas institucionales de organización social” vigentes no pueden resolver los problemas. En ese contexto, los actores sociales parecen concluir que ahora son ellos mismos los que tienen la responsabilidad de encontrar respuestas, lo cual da lugar a la emergencia de una “crisis de legitimidad” (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 163).

Actualmente nos debatimos entre aquellos que creen que las crisis puntuales a las que hemos hecho mención aún pueden ser resueltas a través de los procedimientos “normales” que ofrecen las formas institucionales vigentes, y amplios sectores de la población mundial que han adoptado una posición disidente, que perciben que nos enfrentamos a una crisis generalizada que pone en cuestión nuestra forma de vida, la cual se juzga funcional, moral y éticamente insostenible. Por ese motivo, de muy diversas maneras, han emprendido la tarea de encontrar ellos mismos soluciones alternativas frente a la actual dispensación.

Por el momento, nadie está en posesión de la última palabra acerca de si verdaderamente estamos ante una “crisis general”, irresoluble dentro del actual marco institucional, o si acaso estamos en una crisis circunstancial que encontrará dentro de la propia dispensación su vía de superación. Lo que en cambio parece cierto es que, si no estamos en camino de resolver o superar las contradicciones internas que afectan al sistema, la acumulación del disenso acabará mutando hasta convertirse en una crisis de legitimidad, con efectos impredecibles para el futuro. Una crisis de legitimidad comienza siendo una crisis epistemológica. Las soluciones *ad hoc* ya no nos satisfacen y por ello intentamos adoptar una

perspectiva diferente desde donde sea posible *ver* lo que en el marco vigente resulta invisible: una respuesta superadora de las contradicciones que suscitaron en primer lugar las crisis. Esto ocurre en todas y cada una de las dimensiones de la crisis. También los derechos humanos, como forma institucionalizada, se encuentran inmersos en su propia crisis, la cual, para muchos, confluye en una crisis generalizada de la modernidad capitalista. También en este ámbito específico las respuestas son alternativamente el apego a las formas institucionales vigentes, o el intento de encontrar “un nuevo punto de partida”.

SEGUNDA PARTE: Derechos humanos y neoliberalismo

Capítulo 5. Lo real y lo paradójico de los derechos humanos

5.1. El lenguaje de los derechos humanos sobre el espejo de lo Real

En este capítulo pretendo abordar algunas de las paradojas que suscita la noción de los derechos humanos. Estas paradojas, de acuerdo con nuestra comprensión del tema, no son ni (i) el resultado exclusivo de un malentendido que, hipotéticamente, habría surgido en la forma de una incoherencia sistémica como consecuencia de la mutación de los trasfondos de sentido modernos y posmodernos; ni (ii) el fruto de las limitaciones inherentes de la categoría conceptual que discutimos – aun cuando puedan identificarse estas limitaciones a través de una aproximación analítica sobre el tema; ni (iii) las consecuencias de las distorsiones que produce la praxis de los derechos humanos en su implementación fáctica y en su ejecución concreta.

Hablar de paradojas en este contexto tiene una doble función: (i) dar cuenta de las figuras retóricas, históricamente determinadas, que pueblan el discurso de los derechos humanos con enunciaciones aparentemente contradictorias acerca de la naturaleza de los derechos en cuestión y su función en el orden internacional actual; y (ii) facilitar el desgranamiento de las aparentes contradicciones lógicas del concepto y sus consecuencias ontológicas (DOUZINAS, 2000).

Nuestra hipótesis de partida es la siguiente: las tan mentadas paradojas de los derechos humanos son, en primer lugar, las manifestaciones de las contradicciones constitutivas e insalvables que acompañan a todo constructo lingüístico, sus materializaciones institucionales y sus prácticas asociadas. De esto se sigue que cualquier intento por superar estas contradicciones constitutivas, sea que se lo intente a través de (i) la subsunción dialéctica, (ii) la sustracción de todo residuo trascendente a través de un positivismo radicalizado, o (iii) el desplazamiento de la cuestión al ámbito de la política democrática acaba llevando a la “representación” (en este caso, el constructo lingüístico-institucional denominado “derechos humanos”) a traicionar lo Real a lo cual hace referencia. Por consiguiente, la primera cuestión que debemos abordar es la de lo Real y su ausencia.

Aquí la expresión “lo Real” se entiende como la condición de posibilidad de binomios categoriales como “lo simbólico y la realidad” y otras distinciones teóricas relevantes. Ejemplos destacados son el par “noúmeno y fenómeno”, “inmanencia y trascendencia” o “la política y lo político”. Los ejemplos no establecen correlaciones lineales entre ellos, sino que se dicen exclusivamente con el fin de preparar al lector para explorar contradicciones, paradojas, cortocircuitos.

Lo Real no es lo simbólico, tampoco la realidad, pero es condición de posibilidad de lo simbólico y de la realidad. No es fenómeno, ni es noúmeno, pero es lo que hace posible esta distinción. No es una entidad inmanente, ni trasciende el círculo entitativo sino que, como en los casos anteriores, es la condición de posibilidad de esas distinciones categoriales. Finalmente, no es la política, ni lo político, sino aquello que hace posible distinguir entre la categoría “fundacional”

de la política, o el vacío último que está llamado a ocupar circunstancialmente el soberano en el imaginario democrático, sino aquello que posibilita, otra vez, estas categorías.

El filósofo esloveno Slavoj Žižek distingue “lo real y lo simbólico”. En su caso, la distinción es de origen lacaniano y está atravesada por la dialéctica hegeliana. En este marco, lo “Real” es la facticidad desnuda, irrepresentable, a la que accedemos sin mediaciones, en una suerte de contacto directo, fruto de nuestra condición encarnada. La “realidad” es el constructo de representaciones, de carácter tanto expresivo como instrumental, que transforman lo Real en estados de cosas en el mundo, accesibles lógicamente, y manejables pragmáticamente. Dice Žižek:

El punto clave es que lo Real lacaniano, en su oposición respecto a lo Simbólico, no tiene nada que ver con el tópico empirista estándar (fenomenológico, historicista, o *Lebensphilosophie*) de la riqueza de la realidad que no puede ser reducida a determinaciones conceptuales. Lo Real lacaniano es más “reduccionista” que cualquier estructura simbólica: la tocamos cuando abstraemos del campo de lo simbólico toda la riqueza de sus diferencias, reduciéndola a un mínimo de antagonismo (ŽIŽEK, 2009, pp. 317-18).

Conscientes de las dificultades que tiene el lenguaje para abordar un tema de estas características, nos conformamos con apuntar aquí que “lo Real” no es lo que se opone categorialmente a lo simbólico. En nuestro vocabulario, lo simbólico se contrapone a la “realidad”. Lo Real es aún más “reduccionista” (en palabras de Žižek) que lo Real lacaniano. Es lo inapropiable por parte del lenguaje, y es pobre en diferencias internas. Desde una perspectiva fenomenológica, lo Real estaría más allá de la distinción sujeto-objeto, mente-mundo, o cualquier otro binomio análogo, sin que ello suponga que lo Real implique una negación de la existencia de los sujetos y los objetos en los actos cognitivos, ni de las consciencias y los mundos en los encajes existenciales.

Cuando se habla de lo Real, a lo que se apunta es a la imposibilidad de hipostasiar cualquiera de estos sustantivos. En este terreno cabe el aforismo wittgensteniano: “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se dobla” (WITTGENSTEIN, 1988, p. 211). Lo Real es lo irreductible por parte del lenguaje. Es la alteridad que no puede reducirse a lo Otro. Es la cosa que el sujeto no puede convertir en su objeto. Como señala Didier Fassin en su estudio sobre la razón humanitaria:

El lenguaje es eso que nos permite acceder al mundo y comunicar el sentido de lo que nosotros aprendemos, pero los análisis de Wittgenstein nos enseñan a no tomar las palabras por las cosas y la propuesta por la realidad que ella simplemente pretende nombrar. La “crítica del lenguaje”, según él, está en el principio de toda filosofía, tiene una doble implicancia para las ciencias sociales. Por un lado, es necesario preguntarse en qué contribuyen las palabras a formar (y transformar, incluso deformar) los objetos que constituyen el mundo y, por otra parte, interrogarse sobre la forma en que los actores hacen uso de las palabras para manipularlas (hacerlas suyas, darles la vuelta, discutir las) en su actividad cotidiana. Se trata, dicho de otra forma, de comprender el movimiento por el cual el lenguaje impone una realidad y lo real se resiste al lenguaje (FASSIN, 2016, p. 64).

Por lo tanto, aquí lo Real es *solo* una negación que no pone nada en el lugar de lo negado. Sin embargo, si atendemos a esta negación como parte del marco

discursivo, lo Real – al ser una *expresión* de ausencia, de vacío, de negación de lo simbólico en el lugar de lo último, es también parte de lo simbólico, de lo lingüísticamente determinado, es decir, “lo Real” es parte de la “realidad”. En este sentido, la negación tiene relevancia ontológica y consecuencias funcionales.

Desde el punto de vista cognitivo y perceptivo, todas las entidades expresan eso que llamamos “la realidad”. Una realidad, sin embargo, que es constitutivamente plural, contradictoria, paradójica, tensionada, plagada de antagonismos, imposiciones y revueltas. Esta realidad puede decirse como una conjunción de realidades que la capacidad abstractiva del ser humano puede convertir de manera cuasi metafísica en “La Realidad” mayúscula, que no es “lo Real”, sino el empeño simbólico por abarcar “lo Real” simbólicamente. Lo importante es que, aquí, “La Realidad” y “Lo Real” no son la misma cosa. En el orden del discurso estos dos términos ocupan lugares casi opuestos. Una manera de explicarlo consistiría en decir que “La Realidad” es el ser, y “Lo Real” es la nada. Pero esto daría pie a malentendidos.

En este sentido, cuando decimos que las entidades simbólicas expresan la realidad, es decir, que tienen relevancia cognitiva y perceptiva, no lo decimos en un sentido superficial, como cuando hablamos del carácter instrumental del lenguaje, la mera constatación de un estado de cosas previamente definido expresivamente por el lenguaje en su dimensión constituyente. Esta dimensión constituyente es la que nos permite hablar de una coemergencia de “la realidad” y lo simbólico. Desde esta perspectiva, “lo Real”, como parte de la dimensión simbólica, pese a referirse en última instancia a la mera negación de la realidad intrínseca de todo ente, tiene consecuencias cognitivas, y eventualmente perceptivas, en el orden de la “realidad”.

Un ejemplo puede ilustrar la realidad de “lo Real” y sus consecuencias ontológicas, cognitivas y perceptivas. Imaginemos que una persona entra en una tienda y pide el producto X. El tendero se dirige hacia la estantería donde habitualmente tiene los ejemplares del producto demandado, y constata que ya no quedan piezas de las que demanda el cliente, y así se lo informa. La ausencia de ejemplares es una negación, no hay alguna otra cosa en el lugar de X. El cliente no puede responderle al tendero: “Muy bien, como no hay X, me llevo la ausencia de X. ¿Podría envolverme la ausencia de X para regalo?” (TSONG-KHA-PA, 2002, pp. 177-85) La ausencia es eso, un vacío, una “falta” – y aquí utilizo este término, consciente de las connotaciones morales, jurídicas e incluso religiosas que le acompañan. Pero tampoco puedo decir que esa ausencia sea una “nada”, porque se trata de una ausencia específica, la ausencia de X, no una *Nada* hipostasiada. Esa ausencia de X tiene relevancia cognitiva, y eventualmente empírica. Podemos aprehender cognitivamente la ausencia e incluso podemos, eventualmente, “percibirla”.

Otro ejemplo puede ilustrar esta dimensión “empírica” de la negación. Pensemos en el espectro de una persona muerta. El caso es recurrente. Un ser querido fallece, y al hacerlo deja un vacío. Ese vacío se constata cuando la persona en cuestión no está donde “debería estar”. Sus propiedades y sus relaciones se refieren inevitablemente a su ausencia: lo que antes era, ha dejado de ser, pero no ha desaparecido por completo, porque nos queda su ausencia que sigue refiriéndose

a él a través de su negación. Ese vacío que es una mera ausencia, una mera negación, puede adoptar una forma cuasi material, es decir, una entidad que no es ni física (como los cuerpos), ni puramente mental (como los conceptos abstractos). Esa forma es la del espectro, una suerte de ausencia simbólica que coemerge como “realidad” en la realidad. En este último caso, la ausencia no solo tiene relevancia cognitiva, sino que acaba teniendo relevancia perceptiva, puede que veamos al ausente “con nuestros propios ojos”. Por supuesto, desde el punto de vista psicológico sería una visión o alucinación, pero esta es solo una interpretación en un determinado marco de referencia donde las sustancias solo pueden ser físicas o mentales. En otros marcos de referencia donde las entidades pueden poseer otro tipo de “materialidad” que no sea física ni mental, la interpretación anterior podría ser válida.

Sin embargo, esto no es lo más interesante, ni es el objeto de mi investigación escudriñar o arbitrar entre marcos de referencia. Lo que es interesante es que, además de las consecuencias cognitivas y perceptivas, la ausencia tiene relevancia explicativa desde la perspectiva ontológica. La ausencia del ejemplar, o la ausencia de la persona, pone en evidencia tres cosas. Para empezar, como señaló Heidegger en *Ser y tiempo* (HEIDEGGER, 2003) con sus ejemplos de instrumentos que dejan de ser efectivos y al hacerlo ponen de manifiesto su condición ontológica oculta: cognitivamente descubrimos su carácter transitorio y circunstancial, su carácter efímero y su fragilidad existencial. Por otro lado, en la ausencia también se descubre el carácter coyuntural e interdependiente del objeto o persona. No está, porque para estar deben darse ciertas condiciones y causalidades que no son ya el caso. Finalmente, descubrimos que, desde el comienzo, la ausencia, la falta, el vacío es ontológicamente la condición última de posibilidad de todo ente.

En buena medida, esto explicaría los ocultamientos sistemáticos, las censuras tácitas, la enrevesada estrategia normativa con la que se envuelven los sufrimientos, se silencian los abandonos y se justifican las violencias que padecen y a las que son sometidos los individuos y los pueblos, en el ámbito que estudian la ética y la política de los derechos humanos. Lo Real de esos sufrimientos, abandonos y violencias desborda lo que las categorías de “humanidad”, “humano”, “dignidad” y “derecho” tienen para decir y tienen para ofrecer como protección y promoción del bienestar y la realización plena que se reconoce como horizonte anhelado universalmente (aunque en convenientes versiones epocales y culturales) por los individuos y los pueblos.

Por supuesto, tenemos a disposición una venerable tradición “reaccionaria” que apela, justamente, a denunciar las pérdidas epistémicas que trajo consigo el advenimiento de la modernidad y su devaluación metafísica. Aquí utilizo el término “reaccionario” siguiendo la definición ordinaria del mismo que hace referencia a aquellos partidarios de “mantener los valores políticos, sociales y morales tradicionales y se oponen a reformas o cambios que representan *progreso* en la sociedad” (la cursiva es mía). Evidentemente, la definición de la RAE se articula desde una perspectiva “progresista”. El reaccionario no juzga las reformas como ganancias epistémicas, morales o políticas, sino que las juzga como una pérdida (en muchos casos, absoluta).

Estas críticas denuncian (i) las contradicciones en el despliegue explicativo de los derechos humanos en términos metafísicos y ontológicos, y (ii) las distorsiones funcionales en el seno de los actuales regímenes de derechos. Las denuncias se articulan en términos “fundamentalistas”: se hace hincapié en el abandono de los órdenes de sentido tradicionales (de carácter trascendente) en los que se arraigaban los imaginarios y las prácticas históricamente determinadas.

La estructura formal de este fundamentalismo implica, en todos los casos, alguna variante de “hipóstasis”. Una representación mundana es transformada en una hipóstasis extramundana, retornando al mundo en la forma de una “encarnación”. Esta operación está, en principio, vedada a los demócratas liberales constructivistas, y a los culturalistas posmodernos asociados a diversas versiones de subjetivismo, relativismo cultural o historicismo – aunque bien es cierto que la pulsión hacia la hipóstasis sigue tan viva como siempre, pese a su inarticulación *de facto* y la abjuración posmetafísica utilizada como coartada.

Para los defensores de estas versiones de los derechos humanos y otras categorías hegemónicas de la ética y la política de nuestro tiempo, lo único que queda disponible son las categorías universalistas abstractas, a través de las que se pretende eludir la tentación de la hipóstasis, evitación que, sin embargo, solo se logra a medias, y pagando un alto coste: el vaciamiento de la representación, que acaba universalizando la categoría vacía (una hipóstasis [des]autorizada, excarnada) que brilla por la insignificancia práctica de su articulación. Una cita paradigmática de la pensadora germano-estadounidense Hannah Arendt es ilustrativa en este contexto:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un *derecho a tener derechos* (y esto significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global (...) El derecho corresponde a esta pérdida, y que no fue siquiera mencionado nunca entre los derechos humanos, no pudo ser expresado entre las categorías del siglo XVIII porque éstas suponen que los derechos proceden directamente de la “naturaleza” del hombre (...) el derecho a tener derechos, o el derecho de cada individuo de pertenecer a la humanidad, tendría que ser garantizado por la misma humanidad (ARENDR, 2006, pp. 421-2).

La crítica de Arendt es, en primer término, una crítica política, pero también tiene repercusiones metafísicas. Lo que Arendt nos dice es que no se pueden “deducir” los derechos de una hipotética naturaleza humana (o, para el caso, de cualquier otro dispositivo convencionalmente definido). Se necesita de un marco de referencia lingüístico-institucional que garantice la significación de estos dispositivos. En tiempos de Arendt, ese marco era el de la vigencia del orden westfaliano en el cual la retórica política seguía gravitando en torno a los Estados-nación, y la paz y la estabilidad del orden internacional eran los fines preeminentes.

Es cierto que la globalización parece haber abierto la puerta a un orden poswestfaliano en el cual el discurso cosmopolita contiene dispositivos retóricos e institucionales destacados en torno a los derechos humanos. Sin embargo, el maridaje entre la globalización neoliberal y el cosmopolitismo ético-político de los derechos humanos, como en el pasado el que se estableció entre el liberalismo

político y la democracia popular, es puramente circunstancial (incluso instrumental), en contraposición a una relación constitutiva entre ambos.

No obstante, la crítica de Arendt puede abordarse desde otra perspectiva. Stephanie DeGooyer ha señalado recientemente que la noción arendtiana del “derecho a tener derechos” ha estado sujeta a dos críticas dominantes. La primera es la que ejemplifica Benhabib, quien ofrece una lectura normativa de la noción, que en muchos sentidos se ajusta a los párrafos anteriores, en la que explica que el primer “derecho” de la expresión se refiere a la dimensión de la fundación moral (no legal) de los derechos humanos, la cual posibilita los derechos positivos. Este es un derecho, dice DeGooyer, que nos dice que “debemos” tener derechos legales. Para Benhabib, por lo tanto, el “derecho” (en singular) hace referencia a un reclamo moral que está basado o justificado en la naturaleza humana. Mientras que los “derechos” en la expresión hacen referencia a los derechos reconocidos legalmente (DEGOOYER, 2018, p. 24).

DeGooyer señala que en la segunda interpretación, que defienden autoras como Judith Butler, el “derecho” que figura al comienzo de la expresión hace referencia a un acto performativo, en el sentido que otorga a la noción J. L. Austin: “el poder lingüístico del lenguaje de llevar a la existencia un nuevo conjunto de efectos o una nueva situación”, como cuando el oficial civil o eclesiástico dice: “Os declaro marido y mujer”. Desde esta perspectiva, nos dice DeGooyer, el derecho al que se refiere Arendt en la expresión “derecho a tener derechos” está siendo establecido por la enunciación performativa que la propia Arendt expresa y en el momento de ser expresada. En ese sentido, los derechos legales que se siguen de ese derecho performativamente actualizado son “infundados”, por ello les falta autoridad y sustancialidad legal. El “derecho” (en la primera parte de la expresión) no sirve como “catalizador para la invención de nuevos derechos” (DEGOOYER, 2018, pp. 24-7).

Existen ciertos paralelismos entre la interpretación de Benhabib y las diversas estrategias en el ámbito de la epistemología moderna por sortear las aporías que suscita el quiasmo entre sujeto y objeto, entre mente y mundo. Aquí el quiasmo se da entre (i) el derecho, que corresponde alternativamente, y en función de la perspectiva que se asuma, a la “función” sujeto de derecho, o a la “función” autoridad del derecho; y (ii) los derechos, entendidos como el conjunto de reconocimientos positivos. Benhabib establece el puente entre estos dos extremos a través de una materialización del contenido de ese “derecho” primario y fundacional con un universal antropológico. En contraposición, nos dice DeGooyer, Judith Butler se inclina por reivindicar el carácter infundado de los derechos.

Ninguna de estas interpretaciones resuelve convincentemente los interrogantes que suscita la noción arendtiana. Por un lado, las posiciones de autores como John Rawls, Michael Ignatieff, Claude Lefort, y la propia Judith Butler, resultan atractivas porque, o bien eluden enteramente la reflexión en torno a la fundamentación ética de los derechos, o la cualifican de tal modo que su lugar queda vacante, indeterminado, para que la praxis política se apropie circunstancialmente del mismo.

El tema de fondo para todos estos autores (de maneras muy diferentes, por supuesto) es que en nuestra época posmetafísica el proyecto de justificación de los

derechos humanos es un proyecto controvertido, su relevancia suele estar sobredimensionada e incluso acaba resultando, además de cuestionable, contraproducente (BIRMINGHAM, 2006, pp. 10-1). En el caso de Rawls, el proyecto de fundamentación es inconveniente porque reintroduce la noción del bien en la discusión en torno a la justicia, descalificando con ello la pretensión de universalidad del propio proyecto cuando el mismo es confrontado con la ineludible diversidad de visiones del bien culturalmente determinadas que pueblan nuestro orbe (RAWLS, 1999, p. 15). Por su parte, Ignatieff señala que una fundamentación de este tipo solo puede entenderse en el marco de una discusión “teológica”. Eso significa que toda fundamentación de los derechos humanos debe hacer referencia en última instancia a algo que se encuentra “más allá de lo humano”, quedando expuesta de este modo a la acusación de “idolatría” (IGNATIEFF, 2003, pp. 20-2). De manera análoga, Lefort sostiene que no es posible conceder una base universal a los derechos humanos, básicamente porque los derechos y sus justificaciones son objeto de un debate público en el cual los mismos no pueden ser constreñidos por una definición a priori, ni puede su contenido ser establecido en función de un hipotético “espíritu” de los mismos (LEFORT, 1988, p. 40).

Por su parte, Benhabib se ciñe a la distinción entre (i) el derecho moral universal, basado en una noción difusa de la naturaleza humana, al que hace referencia el “derecho” y (ii) los derechos ciudadanos, legalmente reconocidos, al que hace mención la segunda parte de la expresión (DEGOOYER, 2018, p. 26). Entre el derecho moral y los derechos legales, el ejercicio de las “iteraciones democráticas” sirve como puente para superar el quiasmo entre ambos extremos de la ecuación.

Ahora bien, otra manera de abordar la cuestión del quiasmo entre el derecho y los derechos es “cruzar” la noción de Arendt con algunas de las ideas promovidas por filósofos de la liberación como E. Dussel y J.C. Scannone. El plexo de ideas que me interesa vincular con el fin de justificar los siguientes pasos en mi argumentación incluyen: por un lado, las ideas de Dussel y Scannone para la formulación de un nuevo punto de partida que se articula en torno al *emblema* del “nosotros estamos”, los principios de gratuidad y alteridad, y muy especialmente la interpelación que supone el testimonio de las víctimas y los oprimidos del actual orden vigente que ponen en cuestión la totalidad del sistema, trascendiéndolo al adoptar una perspectiva crítica que desvela su naturaleza oculta; y la noción de Arendt en torno a los derechos que ella parece fundamentar ontológicamente a partir del evento de la natalidad, como principio inherente de la humanidad, acompañado por los principios de *initium* o *principium* y gratuidad, que lleva a Arendt, de manera análoga a lo que ocurre en la argumentación de los filósofos de la liberación, a afirmar un sentido de inherente responsabilidad común, fundada en la misma natalidad, que está basada a un mismo tiempo en el hecho de la gratuidad misma de nuestro estar en el mundo y el horror que comporta no solo el gozo de nuestra comunalidad, sino también la violencia y el sufrimiento de nuestra cohabitación.

5.2. ¿Qué es un programa de investigación?

En su libro *Tres versiones rivales de la ética* Alasdair MacIntyre analiza “tres concepciones antagónicas de la investigación moral, muy diferentes y mutuamente antagónicas”. Cada una de estas versiones proviene de un texto que MacIntyre considera “primordial”, redactados en las postrimerías del siglo XIX. Estos son: (i) la Novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*; (ii) *Zur Genealogie der Moral*, de Nietzsche, y (iii) la carta encíclica del Pontífice León XIII, *Aeterni Patris*”.

En la Introducción del texto, MacIntyre advierte que al hablar de investigación moral se refiere a “algo más amplio que lo que se entiende convencionalmente”. La investigación moral “se extiende a cuestiones históricas, literarias, antropológicas y sociológicas. Y, ciertamente, entre las cuestiones sobre las que difieren los tres tipos de investigación moral de los que me ocupo, se cuenta la de la naturaleza y el alcance de la [propia] investigación moral” (MACINTYRE, 1992, p. 25).

Teniendo en cuenta este antecedente, cabe aquí una serie de aclaraciones preliminares. Mi intención no supone, en modo alguno, (i) intentar una versión más burda o más sutil de alguno de los muchos proyectos antifundacionalistas al uso, al estilo rortyano o derridiano; (ii) ni tampoco pretendo articular, como alternativa a las propuestas fundamentalistas y antifundamentalistas, una suerte de justificación *ad hoc*, sea en su versión constructivista o procedimentalista, al estilo rawlsiano o habermasiano. Y tengo buenas razones para oponerme a cualquiera de estas posiciones desplegadas de manera sistemática en el discurso actual como “las únicas alternativas disponibles” en el debate sobre el tema que nos concierne – aun cuando se reconoce la existencia de infinidad de matices dentro de cada uno de estos “programas de investigación”.

Aquí utilizo la expresión “programa de investigación” en un sentido análogo al que le da Imre Lakatos en el marco de la filosofía de la ciencia, aunque descarto enteramente sus prejuicios en relación con lo que él denomina “pseudo-ciencias”, especialmente su crítica al marxismo (LAKATOS, 2007, p. 15). En este punto Lakatos sigue la estela marcada de manera estridente por Karl Popper, un “entusiasta” antiplatónico, antihegeliano y antimarxista. Mi objeción a la crítica popperiana es que considero que, en el caso específico de las ciencias humanas, su científicidad no depende, como él pretende, de la capacidad predictiva del discurso en cuestión, sino de su fuerza de significación.

En primer lugar, ni el fundamentalismo, ni el antifundamentalismo, ni las justificaciones *ad hoc* de carácter constructivista o procedimentalista han logrado ir más allá de los límites argumentales que les imponen sus contrincantes en el debate, lo cual tiene importantes implicaciones. Para empezar, si juzgamos estos límites desde la perspectiva fundamentalista, concluimos (de manera explícita o velada) que estamos frente a diversas tradiciones, “adoradoras de diferentes dioses”, mundanos o supramundanos, y por ello sometidas a la imposibilidad de conmensuración mutua. O, si juzgamos la cuestión desde la perspectiva de los defensores de las teorías *ad hoc*, implica que lo que nos encontramos es una suerte de “tolerancia cosmética”, practicada por quienes promueven la hegemonía de la

democracia liberal multicultural de consensos traslapados o procedimientos comunicacionales, que no puede eludir el supremacismo intolerante detrás de su propia justificación última, y el menosprecio velado de sus contrincantes en el debate.

¿Qué consecuencias trae consigo la inconmensurabilidad para la tradición de los derechos humanos? ¿Qué consecuencias trae consigo la intolerancia velada de los tolerantes para el consenso respecto a esos derechos? Desde la perspectiva tradicionalista, ni más ni menos que la certificación de que estamos ante unicornios o brujas. De acuerdo con MacIntyre, la razón más convincente para afirmar de manera tajante que estos derechos no existen es análoga a la que tenemos para afirmar que no existen entidades como las brujas o los unicornios. Todos los intentos dirigidos a dar buenas razones para creer en la existencia de dichas entidades han fracasado, como han fracasado los argumentos a favor de la existencia de los derechos. Los defensores de los derechos naturales durante el siglo XVIII, dice MacIntyre, afirmaron que la posesión por parte de los hombres de dichos derechos es una verdad axiomática. Sin embargo, como dice MacIntyre, “todos sabemos que las verdades axiomáticas no existen” (MACINTYRE, 2004, pp. 95-6).

Por su parte, para los defensores de los derechos humanos, la inconmensurabilidad implica, ni más ni menos, que la constatación de un fiasco. Esto teniendo en cuenta que la legitimidad de los derechos humanos a comienzos del siglo XXI depende enteramente del logro de un consenso no forzado entre un conjunto abigarrado de tradiciones, no solo respecto a la normatividad o materialidad (como pretendieron sus primeros articuladores, esforzados por encontrar una fórmula que justificara las desavenencias aparentemente infranqueables a las que se exponía el proyecto de entendimiento ético y político universalista), sino también acerca de las justificaciones subyacentes. Charles Taylor se pregunta: “¿Qué podría significar alcanzar un consenso genuinamente no forzado sobre los derechos humanos?” La respuesta es análoga a la que ofrece Rawls en su *Liberalismo político*, quien habla de un “consenso traslapado”. Esto significa que “diferentes grupos, países, comunidades religiosas y civilizaciones que, pese a adherirse a visiones fundamentalmente incompatibles sobre la teología, la metafísica, la naturaleza humana, etc., llegaron a estar de acuerdo en ciertas normas que deberían gobernar el comportamiento humano” (RAWLS, 2013, pp. 137-170). En este contexto, cada una de las partes tendría su manera particular de justificar estos derechos, y lo haría a partir de sus propias concepciones y trasfondo de significación. En ese marco, el consenso implicaría un acuerdo respecto a las normas, y la satisfacción provendría de vivir ese consenso, y lo haríamos “imperturbables ante las profundas diferencias subyacentes en nuestras creencias” (TAYLOR, 2011, p. 105).

Para ilustrar el sentido de este contexto, Taylor cita al filósofo católico y destacado protagonista en la redacción de la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948, Jacques Maritain: “Estoy convencido que mi manera de justificar mi creencia en los derechos del hombre y los ideales de libertad, igualdad y fraternidad es la única manera fundada firmemente en la verdad. Eso no me impide que pueda estar de acuerdo en estas convicciones prácticas con personas que están

igualmente convencidas de sus propias maneras de justificarlas, enteramente diferentes o incluso opuestas a las mías” (citado en TAYLOR, 2011-B, p. 105).

La necesidad de reconocer que estos consensos exigen ir más allá del contenido normativo, para abordar las fundamentaciones o procesos de justificación necesarios para hacer sostenible la materialidad legalista, se pone de manifiesto si pensamos en las alternativas frente a la mera inarticulación que proponen los más cautos, conformes con esquivar el bulto, aterrados ante la posibilidad manifiesta de regresar, tanto en el ámbito de las relaciones internacionales como en los espacios intraestatales, a una suerte de estado de naturaleza y su alternativa hobbesiana: (i) sometiendo a los Estados más débiles a la voluntad neoimperial y neocolonial de los Estados más poderosos o de otros constructos supraestatales, y la voluntad corporativa en su sombra; y (ii) liberando nuevamente a la arbitraria jurisdicción estatal (ahora levemente limitada por los procesos de globalización neoliberal) sobre los pueblos y los individuos.

El tácito perennialismo que reconduce todas las normas a un universal “místico moral”, que une por medio de un hilo de plata la cadena de supuestas equivalencias entre las dispares tradiciones teológicas, filosóficas e ideológicas, no parece aconsejable frente a: (i) las tendencias imperialistas que amenazan el globo nuevamente con una conflagración planetaria; y (ii) las contestaciones disgregadoras que desestabilizan los frágiles órdenes supraestatales, regionales o planetarios. Esta tensión entre globalizadores y antiglobalizadores refleja otra de las aporías que debe enfrentar la filosofía de los derechos.

Como señalaba la historiadora de los derechos humanos Micheline Ishay en 2004 – antes del colapso financiero que empujó a las sociedades a una crisis multidimensional que ha causado un desbarajuste, no solo en la estructura societaria, sino también en nuestros imaginarios progresistas – por un lado tenemos a las élites políticas que, a lo largo del mundo desarrollado, a posteriori del colapso de la Unión Soviética, se habían subido al carro de los triunfadores, promoviendo la economía de libre mercado global, confiados en que la liberalización de la economía, una vez hubiera superado las estériles perspectivas proteccionistas aún vigentes en las economías locales periféricas, ayudarían a avanzar una agenda de estabilidad económica y democracia. Por el otro lado, tenemos a los activistas antiglobalización que creen que la globalización ha manufacturado un nuevo imperialismo, de tipo económico, en el cual las instituciones multilaterales, como el FMI, la OMC, continúan reflejando los intereses de los Estados más ricos.

No obstante, de manera creciente constatamos que la crítica a la globalización ha dejado de justificarse en los términos de la izquierda política para echar sus raíces como crítica de derechas, especialmente entre los países más desarrollados donde la principal preocupación de la población es el descenso de las inversiones de negocios y el deterioro salarial de los trabajadores (ISHAY, 2004, p. x). Ishay se preguntaba entonces si era posible excavar una posición intermedia entre globalistas y antiglobalizadores. Su respuesta incrédula giraba en torno a la *improbable* convergencia del *momentum* neoliberal y la protección de los derechos humanos.

El perennialismo cumple un rol cuasi religioso o espiritual a través del cual se intenta distender el conflicto entre los dos polos que definen esta aporía

ontológica entre la unidad y la pluralidad, el todo y la parte, entre la totalización y la disgregación. En todo caso, el positivismo burocrático, el exigente legalismo institucional imperante, tampoco parece sostenible en las presentes circunstancias. Ante el profundo malestar que suscita el simulacro de legitimidad – el cual explica en buena medida la desafección manifiesta de las poblaciones desencantadas existencialmente, sumidas en un proyecto político que se niega a renunciar al horizonte de progreso, pero que, al mismo tiempo, se encuentra incapacitado de ofrecer un futuro – el remedio del “Estado de derecho” amenaza convertirse en un opio societal, una condena por irrelevancia de las formas democráticas, y la fosilización de los recursos creativos necesarios para dar respuesta a la desesperanza reinante, que solo gracias al cóctel de (i) el consumismo perpetuo e instantáneo que han facilitado las nuevas tecnologías, y (ii) la brutal lucha por la supervivencia que impone el mercado, pasa desapercibido en la vida cotidiana.

Por ese motivo, no me conformo en esta investigación con la mera repetición erudita, las *iteraciones* sofisticadas, o la función meramente clarificadora del tema que nos convoca. Aquí el ejercicio filosófico se dirige, entre otras cosas, a perturbar el anquilosamiento dogmático de las tradiciones discursivas en pugna en la actualidad, las cuales pretenden, implícitamente, ocupar la totalidad del espacio de significación (sin lograrlo efectivamente, debido a las innumerables contestaciones populares que desafían el imperialismo epistemológico que defienden las élites culturales) y acaban conformándose con el injustificado reparto de su autoridad e influencia. Boaventura de Sousa Santos señala:

Hoy es innegable la hegemonía de los derechos humanos como lenguaje de la dignidad humana. Sin embargo, esta hegemonía debe convivir con una realidad alarmante. La gran mayoría de la población mundial no es sujeto de derechos humanos, sino el objeto de los discursos de los derechos humanos. Por tanto, hay que comenzar por preguntarse si los derechos humanos son eficaces para la lucha de los excluidos, los explotados y los discriminados, o si, por el contrario, la hacen más difícil. En otras palabras, ¿la hegemonía de la que goza hoy el discurso de los derechos humanos es el resultado de una victoria histórica o, por el contrario, de una derrota histórica? Sin embargo, sea cual sea la respuesta a esa pregunta, la verdad es que en la medida en que los derechos humanos son el lenguaje hegemónico de la dignidad humana, son inevitables, y los grupos sociales oprimidos están obligados a preguntarse si tales derechos, a pesar de ser parte de la misma hegemonía que consolida y legitima su opresión, no pueden ser utilizados para subvertirla (SANTOS, 2014, p. 25).

Los derechos humanos se han convertido en el lenguaje hegemónico a través del cual se postula la dignidad de las personas. Sin embargo, a nadie se le escapa que el triunfo retórico de los derechos humanos convive con una realidad perversa. Como dice Santos, la gran mayoría de la población mundial no es *sujeto* de derechos, sino solo *objeto* de los discursos de los derechos. Esto es lo que suscita la sospecha de que los derechos humanos tal vez no sean (al menos en su actual formulación y en el contexto de los actuales regímenes de derechos) el más eficaz instrumento para luchar a favor de las víctimas del orden vigente. Como dice Santos, puede que sea todo lo contrario, y los derechos humanos se hayan convertido incluso en un “obstáculo” que hace esa defensa más difícil. Como señala Douzinas, el carácter hegemónico de los derechos humanos, su consagración como última utopía planetaria, parece signar al mismo tiempo el fin de los derechos

humanos, lo cual nos enfrenta a la paradójica incertidumbre de no estar en disposición de sentenciar si su advenimiento es una victoria histórica o una rotunda derrota.

Por supuesto, todos los tránsitos históricos son, en parte, ganancias epistémicas y éticas y, en parte, pérdidas. Vemos algo que no veíamos antes, pero también dejamos de ver ciertas cosas que en el pasado eran evidentes; valoramos ciertas cosas que antes desdeñábamos, pero desaparecen de nuestro horizonte moral ciertos bienes que resultaban indispensables en el marco anterior, etc. La mirada conservadora tiende a fijar su atención exclusivamente en las pérdidas. La mirada progresista tiende a juzgar los “avances” solo en su aspecto positivo. Por supuesto, no se trata de encontrar una suerte de consenso entre conservadores y progresistas, sino de entender la historia como un proceso multicausal que trae consigo resultados inesperados e incontrolables. La democracia y los derechos humanos, como la globalización y las tecnologías de la información, nos permiten ciertas cosas y nos impiden muchas otras. Favorecen ciertas acciones, pero bloquean, dificultan o convierten en imposible muchas otras. Nos permiten conocer ciertos aspectos de la realidad, pero nos impiden acceder a cierta dimensión de la verdad, porque estos marcos son ciegos a estas otras dimensiones de lo real. Entonces: “poder y verdad” – decía Foucault. El poder impone un cierto marco, una cierta rejilla a través de la cual acceder a lo real, y moldea a las subjetividades para que encajen en esos dispositivos de conocimiento y acción. El poder impone una verdad sobre lo real, y necesariamente excluye otras formas de verdad. La pregunta es obvia: ¿podemos acceder a esas verdades con los dispositivos que nos ofrece este poder en particular? No parece posible. Esas otras dimensiones de lo real son invisibles para ese poder, como era invisible (¿pese a estar ahí?) la esfericidad de la Tierra o el sistema sanguíneo.

Sin embargo, lo que me motiva no es el afán de lo novedoso, ni me urge la búsqueda de una solución inmediata, aunque bien es cierto que mucho se dirá de la hondura de la crisis “humanitaria” y “medioambiental” que nos envuelve y nos define como civilización planetaria, y la muy dudosa compatibilidad empírica, pero sobre todo ontológica, entre las concepciones manifiestas o tácitas del *anthropos* que defienden las tradiciones de los derechos humanos y la democracia, y el tipo de *anthropos* y la clase de relación que promueve la razón neoliberal.

Costas Douzinas se preguntaba a comienzos del siglo XXI, cuando la hegemonía estadounidense parecía incontestable y todavía era plausible hablar de un Imperio global estadounidense “¿cómo pueden los intelectuales resistir los ataques de las guerras, la violencia, el terrorismo religioso, la tortura, las características centrales del siglo XXI? ¿Puede la ‘teoría’ o la ‘filosofía’ ayudarnos a entender el sentido del mundo y desarrollar una política del disenso? (DOUZINAS, 2007, p. vii) Esas preguntas siguen siendo relevantes para nosotros. Sin embargo, en esta última década algunas cosas importantes han cambiado. Para empezar, los derechos humanos, que a finales de la década de 1990 tenían una aprobación unánime como retórica planetaria, aun cuando éramos conscientes de la hipocresía y el cinismo de los gobiernos de los países centrales y el lenguaje travestido de las multinacionales, hoy parecen haber perdido su lustre y estar sufriendo un corrosivo proceso de contestación.

Dicho esto, mi propósito sigue siendo modesto. La negativa inicial a adherirme de manera abierta y partidista a alguno de los programas de investigación en curso pretende ser un “gesto cartesiano”. Aunque se parte de la premisa, como ya he dicho, que no es la novedad per se, en su radicalidad, lo que me mueve, considero indispensable ese gesto de rechazo frente a cualquier tradición que nos antecede en las actuales circunstancias.

Por supuesto, no se trata de refundar una ciudad, volver a trazar sus calles, volver a edificarla, decorar sus plazas y poblarla en un ejercicio estéril que se asemejaría más a una utopía renacentista que a un serio cuestionamiento filosófico-político. Sabemos que el propio Descartes, pese a su poderoso gesto retórico, fue el hijo predilecto, aunque bastardo, de la escolástica jesuítica que le dio los instrumentos para emprender el itinerario que culminaría con el giro copernicano anunciado por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, no por ello el gesto debe juzgarse estéril. Ahora, como entonces, se trata de pensar que esta ciudad que habitamos, podría ser otra ciudad, y al hacerlo, asumir que nosotros mismos podemos ser otros en el futuro. En definitiva, no es solo un gesto de rechazo con el fin de encontrar un dispositivo axiomático que nos permita reconstruir, sobre la base de mayor claridad y evidencia, el edificio de los derechos humanos como ética y política en nuestro tiempo. El objetivo es más bien suspender provisionalmente una serie de disquisiciones que se encuentran en la actualidad en una suerte de callejón sin salida, para poder pensar. Los derechos humanos, no ya como tradición ética, jurídica o política, sino como programa de investigación, está dando muestras de agotamiento, y los esfuerzos de quienes abogan por su continuidad parecen haberse topado con un techo de cristal. Tal vez, una de las razones de ese agotamiento se deba a los límites espectrales que impone el neoliberalismo a cualquier teorización sobre los derechos humanos y, obviamente, la imposibilidad de superar los límites empíricos a su implementación. Aquí el neoliberalismo no es otra cosa que la más exacerbada forma de capitalismo, su variante más extrema en lo que concierne a la realización de su lógica interna, su pulsión secularizadora. Como señala Žižek, una de las claves para entender las dificultades que tenemos para hacer relevantes las teorías de los derechos humanos al uso en el actual concierto neoliberal está relacionado con lo que él denomina la “destotalización de significado”. Dice el filósofo esloveno:

El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza el significado*: no es global a nivel de significado. Después de todo, no existe ninguna “cosmovisión capitalista”, ninguna “civilización capitalista” propiamente dicha: la lección fundamental de la globalización consiste precisamente en que el capitalismo se puede adaptar a todas las civilizaciones, desde la cristiana hasta la hindú o la budista, de Oriente a Occidente. La dimensión global del capitalismo sólo se puede formular a nivel de verdad-sin-significado, como lo Real del mecanismo global del mercado (ŽIŽEK, 2016, p. 16).

Para Žižek, la globalización capitalista, especialmente en su versión más extrema, neoliberal, no necesita ser acompañada por ninguna “cosmovisión capitalista o neoliberal”, especialmente, a la luz de los postulados neoliberales que promueven una pulsión hiperreduccionista en términos antropológicos y sociales, equiparando todas las dimensiones de la experiencia humana y todas las formas de

intercambio a los imperativos de la ganancia y la competencia; modelando un nuevo *homo oeconomicus* al que, a diferencia de lo que ocurre en el marco del liberalismo tradicional, ya no se le reconoce “residuo” alguno de vida más allá de la lógica que imponen los imperativos de la economía corporativa y la política burocrática. Todo el mundo de la vida ha sido neoliberalizado, aun cuando algunas de sus prácticas no hayan sido “monetarizadas” (BROWN, 2015, p. 10). Todo ello permite que el capitalismo, en su versión más avanzada, pueda adaptarse sin problema a todas las civilizaciones y culturas de Oriente y Occidente. Según Žižek, por lo tanto, “la verdad del capitalismo” en su dimensión global es justamente una “verdad sin significado”, lo Real del propio mecanismo global de mercado.

Por otro lado, como viene repitiéndose desde hace ya varias décadas, la noción “derechos humanos” – o mejor dicho, aquello que inspira a los derechos humanos, y aquello que, a su vez, ellos mismos inspiran – no puede entenderse en abstracción de otras importantes líneas de investigación que hoy se abren camino exigiendo una revisión crítica de nuestros presupuestos tardomodernos. Los derechos humanos exigen una antropología filosófica y una ontología social puestas al día, que nos permitan sopesar algunas de sus intuiciones fundacionales a la luz, por un lado, de las nuevas ciencias de la consciencia, en el marco de una biología que trastorna nuestra excepcionalidad antropocéntrica, confluyendo en este sentido con la otra gran línea de investigación interdisciplinar que, en toda su abigarrada diversidad, pone en cuestión nuestro encaje ecológico en el mundo. Todo esto en relación con la revolución tecnológica que amenaza con quebrar incluso la unidad de la especie, forzándonos a repensar los derechos humanos en un imaginario que se ha bautizado como “transhumano” (FERRY, 2017).

Por estos motivos, me conformo aquí con poner de manifiesto la siguiente evidencia: la vigencia de la tradición de los derechos humanos en su actual formulación, como programa de investigación que confluye con otras disciplinas en la búsqueda de instrumentos adecuados que permitan vislumbrar las mejores alternativas para que las personas humanas, sus comunidades de pertenencia y, quién sabe, otras personas no humanas (si cabe una definición de este tipo a esta altura) tengan acceso a lo que resulta imprescindible para la realización de sus metas, y estén protegidos frente a las crecientes amenazas, no solo al cumplimiento de sus promesas innatas, sino incluso a su mera supervivencia, solo se sostiene a la espera de su reemplazo epocal. Ese reemplazo exigirá de nosotros una creatividad análoga a la que produjeron los instrumentos del presente. En este sentido, la situación de los derechos humanos como tradición es terminal. En cierto modo, velamos su agonía, abiertos a la certeza de un nuevo sol que alumbrará el mañana.

5.3. Lo real de suyo y el espectro

El aparato retórico de la ética y la filosofía política, cuando se aboca a la discusión de los derechos humanos, tiene un aire de simulacro. La discusión, finalmente, no puede eludir la obviedad del objeto en disputa: las alternativas son, o bien (i) “lo real de suyo” de los sujetos de derecho y los derechos del sujeto; o

bien (ii) el carácter espectral, cuasi fantasmagórico de los mismos; es decir, la física y la metafísica de los derechos humanos.

Los defensores de la tradición oficial de los derechos humanos pretenden (y hacen bien en hacerlo, preocupados como están ante la fragilidad e inoperancia de los instrumentos de los que disponemos frente a los hechos de inhumanidad que nos envuelven) que los derechos humanos son “reales de suyo” (en cualquiera de las variantes de “lo real de suyo” disponibles: la versión *realista* – que enuncia la verdad en la cosa; la verdad *subjetivista* – que la enuncia en el sujeto; o la verdad *intersubjetivista* – que la enuncia en el espacio de intercambios lingüísticos de los sujetos).

¿Qué significan entonces las violaciones o afrentas a los derechos humanos? El cariz de la respuesta es agustiniano: negar los derechos humanos es negar lo real de suyo, debido, justamente, a la constitutiva relación de los derechos humanos con la verdad. En este sentido, la violación de los derechos humanos es una forma de irrealidad o de mentira y, por consiguiente, el mundo en el que operan los derechos humanos es un mundo hasta cierto punto ilusorio. La escatología implícita que anida en los imaginarios que sustentan a los derechos humanos se alimentan de un perennialismo abigarrado o un utopismo progresista tácito que convierte a los campos de exterminio, los centros de detención y tortura, la desaparición de personas, la desigualdad genocida y los asesinatos selectivos en un museo de realidades ficcionales o ilusorias. Si los humanos y sus derechos son reales de suyo, su negación, pese a su ubicuidad histórica, tiene un carácter anómalo que no afecta la esencia de lo humano.

Sin embargo, al mismo tiempo que se eleva a verdad metafísica a los humanos (como sujetos de derechos) y a los derechos que los definen como tales, se agrega una cláusula que pone de manifiesto una paradoja: pese a su pretendido estatuto realista, defendido con entusiasmo en la privacidad del fundamentalista, su formulación pública solo puede reconocerle un carácter histórico y culturalmente determinado. Tácitamente se los reconoce universales, pero no se especula sobre sus orígenes. El perennialismo, retruécano de un realismo poscolonial y posimperial, compromete con su pluralismo la verdad más verdadera de todas las verdades de los derechos humanos. Regresa a los derechos humanos a la contingencia irremediable, y con ello pone su perseverancia histórica en entredicho.

Abro aquí un paréntesis para explicar la utilización que hago del término “perennialismo”. La noción la tomo en préstamo de la obra titulada *The Perennial Philosophy* (HUXLEY, 1945). El libro de Aldous Huxley es un ejemplo de una corriente prominente de la cultura colonialista que vio las riquezas culturales de las sociedades sometidas al poder imperial, se apropió en parte de ellas y las rearticuló de manera que encajaran del mejor modo en la cultura moderna de Occidente. Sin embargo, es un error pensar que el perennialismo fue el fruto exclusivo de esos procesos de apropiación por parte de Occidente. Importantes líderes políticos y religiosos se asociaron al perennialismo en Asia, África y América Latina con el fin de proteger y promover sus propias culturas frente al ataque concertado de la cultura moderna europea ilustrada que las denigraba como anacrónicas y supersticiosas.

Un ejemplo de ese proceso de modernización es la manera en la cual las élites budistas se apropiaron a finales del siglo XIX y en la primera parte del siglo XX de los discursos románticos, cientificistas y cristianos para encontrar un nicho en la vibrante cultura moderna occidental (MCMAHAN, 2008). Otros ejemplos, más próximos temporalmente, son los discursos de la filosofía de la liberación latinoamericana que hemos introducido parcialmente en la primera parte del libro, los cuales reinterpretaron algunas categorías propias de los pueblos originarios, y las experiencias que trajeron consigo los mestizajes que produjeron los encuentros coloniales, las hibridaciones en los períodos independentistas, el neocolonialismo francés, inglés y posteriormente estadounidense, los procesos migratorios y las luchas sociales y políticas, alimentadas por una abigarrada herencia intelectual que ayudó a dar forma a los modelos autóctonos de pensamiento y práctica.

Ahora bien, esta paradoja que suscita la pretensión universalista en la formulación de los derechos y su carácter historicista se pone de manifiesto cuando nos movemos desde (i) los análisis de la verdad (la justificación explícita o veladamente metafísica) que subyace a los derechos humanos, hacia (ii) las narrativas historiográficas que pugnan por establecer una hegemonía interpretativa, y con ello una significación del tema que nos incumbe. En este terreno nos encontramos, por un lado, con las versiones perennialistas en boga (mezcolanza de trascendentalismos de variados pelajes y modificaciones multiculturalistas *ad hoc*), que permiten el acomodamiento discursivo a las exigencias posmetafísicas de nuestro tiempo y, por el otro lado, las diferentes formas de historicismo que, o bien reducen a los derechos humanos a *otro* dispositivo de poder, o convierten la noción en una mera utopía posmoderna y, por ello, poshistórica.

En todo caso, el simulacro consiste, en buena medida, en disfrazar argumentalmente las justificaciones, con el fin de lograr dos propósitos que no resultan fácilmente conciliables. El primer objetivo consiste en legitimar la defensa de los humanos a través de sus pretendidos derechos universales, innatos e inalienables frente a la amenaza inconmensurable que suponen otros constructos históricamente determinados: el Estado moderno, estrechamente asociado al capitalismo industrial; y la corporación transnacional posmoderna, estrechamente asociada al capitalismo neoliberal globalizado. Una legitimación de este tipo, como veremos, exige la articulación de una antropología filosófica que defina al sujeto de derecho, y una ontología social que permita definir la construcción jurídico-política que se deriva de los bienes morales que se intentan promover y proteger. El segundo objetivo consiste en eludir las hipóstasis (i) del sujeto de derecho y (ii) del orden jurídico que [lo descubre y] lo inventa. En breve, lo que se intenta en este simulacro es la cuadratura del círculo: reconocer *de facto* lo “real de suyo” de la categoría “humana” y sus derechos asociados, al tiempo que se reconoce *de iure* su carácter meramente histórico-positivo.

Nuestra intuición inicial, sin embargo, es que los humanos y sus derechos tienen hoy un estatuto ontológico *sui generis*, no pueden reducirse ni a la materialidad de los cuerpos, ni a la idealidad de las mentes. No son cosas, tampoco hechos y mucho menos valores. No pueden ser reducidos a meros conceptos, ni ser considerados de manera reduccionista como simples construcciones lingüísticas, excepto cuando, al servicio de una operación deconstructiva, se intenta demostrar

su desarraigo metafísico para poner al descubierto las raíces del árbol. En este sentido, los humanos y sus derechos, como otras categorías morales, jurídicas y políticas que hemos devenido en la historia, están hechos de una “sustancia” diferente, cuasi “espectral”, o “fantasmal” que, en todo caso, no resulta fácil subsumir a los requerimientos del análisis de su verdad.

Con respecto a lo que podría implicar una consideración de lo humano y sus derechos como “sustancias de carácter fantasmal o espectral”, dice la pensadora estadounidense Wendy Brown comentando el texto de Jacques Derrida *Los espectros de Marx*:

Baste recordar que Derrida inicia este escrito [*Los espectros de Marx*] con la afirmación de que el espectro vendría a ser lo que surge al final de algo, en un momento de muerte o pérdida. De modo que, en cuanto figura de la historia, el espectro resulta ligado al diagnóstico de nuestro tiempo realizado por Derrida, según el cual este está obsesionado por el fin de la historia y como un tiempo “desarticulado”, en desacuerdo consigo mismo, internamente fragmentado

[...] Lo que Derrida llama “lógica del espectro”, según la cual el presente está obsesionado no solo por lo que aconteció en el pasado, sino también por lo que en el pasado se confundió, o a lo que se dio un nombre equivocado, aquello cuyo significado queda poco claro. Estar obsesionado significa experimentar la profundidad o la importancia de algo procedente del pasado sin saber qué es ese algo (BROWN, 2014, p. 213)

Aquí, “lo que surge al final de algo” es el mito de los derechos humanos. Y surge efectivamente en un momento de muerte o de pérdida. Y como señala Derrida, nuestra obsesión con el pasado está estrechamente relacionada con nuestra confusión con ese pasado, una confusión que surge justamente por haberle ofrecido al “horror” que nos acecha “un nombre equivocado”. En este sentido, siguiendo la cita de Brown, nuestra obsesión con los derechos humanos significa experimentar la profundidad o importancia de algo procedente del pasado que no sabemos muy bien qué es.

Con respecto a mi referencia a los requerimientos del “análisis de la verdad”, quiero destacar que esta noción es la contraparte del binomio que Foucault acompaña con la noción de “ontología del presente”. En mi caso, sin embargo, aligero la estridencia foucaultiana con la moderación de Taylor sobre el tema, quien en su antropología filosófica, de raíz hegeliana y heideggeriana, distingue entre el análisis de los invariables que posibilitan la variabilidad humana (una ontología mínima que pone en el centro de gravedad el carácter autointerpretativo del animal humano), y la dialéctica interpretativa que en muchos sentidos tiene como fuente la “ontología del presente” foucaultiana. (TAYLOR, 2010). Dice Foucault:

No se trata ya de una analítica de la verdad, sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por un pensamiento crítico que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar (FOUCAULT, 1991, p. 207).

La referencia al “fin de la historia” habla justamente de la necesidad de pensar una ontología del presente, sin renunciar, como señala Taylor, a aquello que

une nuestros temores y anhelos actuales con los de aquellos que nos precedieron, lo cual no es otra cosa que reconocer lo invariable entre la variabilidad humana. No obstante, la radicalidad de Foucault adquiere un rasgo de prudencia, especialmente frente al carácter hegemónico que tienen las versiones perennialistas en nuestros metarrelatos de justificación, especialmente aquellos que intentan legitimar el orden vigente en términos éticos, como ocurre con los derechos humanos, la credencial que el capitalismo de mercado utiliza como coartada cuando se acusa al sistema de brutalidad manifiesta.

Cuando las víctimas estiran sus dedos acusatorios poniendo en evidencia el carácter sistemático de las violencias y “su distribución en sus actos y contextos”, la respuesta suele ser como la de Michael Ignatieff, quien justifica la violencia imperial frente a los desafíos terroristas del siguiente modo. En su versión cuasi-leibniziana, acaba legitimando los “excesos perpetrados” juzgándolos como signos de fortaleza moral, y a los “daños colaterales”, como un “mal menor”, al tiempo que nos ofrece su admonición moral: no debemos quedar cautivos del tipo de violencia “irracional”, puramente “reactiva”, que nos convertiría en semejantes a nuestros enemigos. Para Ignatieff, la tarea ética más imperiosa de nuestra época es mantenernos incólumes frente al terror, responder con firmeza, sin que ello ponga en cuestión nuestra “legitimidad democrática”. De este modo, pontifica Ignatieff, en tiempos de emergencia “no tenemos otra alternativa más que confiar que nuestros líderes actúen con prontitud” cuando nuestras vidas parecen estar en peligro, “pero sería erróneo confiarles la decisión respecto a la cuestión más amplia acerca del modo de encontrar un equilibrio entre la libertad y la seguridad a largo plazo” (IGNATIEFF, 2004, p. 2).

De ese modo, el perennialismo y el excepcionalismo detrás de las versiones estándar de los derechos humanos, al garantizarnos que somos herederos de una tradición milenaria y transcultural, y asegurarnos que somos una civilización excepcionalmente diferente y superior a todas las que nos antecedieron, porque encarnamos lo mejor de todas ellas y nos esforzamos por superar todo aquello que estas fueron incapaces de reconocer como injusto, nos sirven como coartada cada vez que las víctimas (nuestras víctimas, las que nosotros mismos propiciamos) pretenden con sus testimonios poner en cuestión el orden vigente, al hacer de las hipotéticas anomalías las pruebas de un “mal radical” que no puede corregirse sino que exige un “nuevo comienzo”.

Paul Ricoeur, comentando la antropología filosófica de Charles Taylor, destacó la ineludible tensión entre estas dos vertientes de la investigación a las que Foucault hace referencia en el párrafo citado anteriormente (RICOEUR, 1998, p. 19). A diferencia de Hegel, que pese a su empeño por dilucidar la historicidad del espíritu no renunció a la ontología fundamental, Foucault nos conmina a elegir. Nietzsche, Weber y quienes siguieron sus estelas se vieron compelidos, tal vez por la misma pasión racionalista que reiteradamente denunciaron, a elegir la coherencia por sobre la luz que se oculta detrás de toda paradoja.

5.4. Física y metafísica de los derechos humanos

En este contexto, quisiera referirme brevemente a lo que he elegido en llamar “la metafísica y la física de los derechos humanos”. Obviamente, la expresión deriva de la categorización aristotélica del campo de las ciencias teóricas, entre las cuales el estagirita identifica, por un lado, la filosofía primera, ciencia de los primeros principios o teología (posteriormente denominada “metafísica”) y la filosofía segunda o física. En el presente contexto, sin embargo, no estoy interesado en analizar la comprensión específica de estos términos por parte de Aristóteles. Lo que pretendo es constatar las estrechas implicaciones analógicas de estas nociones con otros binomios relevantes, vigentes en la cultura occidental, y su relevancia para la actual discusión sobre la ética y la política de los derechos humanos.

Obviamente, un regreso crítico a la metafísica no puede ser ingenuo. En nuestros días, la reflexión puede ser retomada de dos maneras. Por un lado, como cartografía onto-teológica (en este caso cabe reconocer que tanto los fundamentalistas como los antifundamentalistas, evidentemente de maneras muy diversas, desafían la profecía posmetafísica con sus respectivas versiones de lo último). Por otro lado, la metafísica puede ser abordada con un gesto tangencial, o bien (i) como programa fenomenológico o (ii) como programa de análisis funcional. En este último caso, el análisis permite una serie de corrección *ad hoc* de las perspectivas anteriores, que son bienvenidas justamente por la ambigüedad y eficacia instrumental que ofrecen.

A diferencia del análisis funcional, enfocado exclusivamente en la materialidad y sus *órganos* y comportamientos, la fenomenología mantiene abiertos varios escenarios alternativos que pueden asumirse tácita o explícitamente por parte de sus adherentes. Pueden inclinarse hacia una explicación última de las dimensiones de la experiencia en términos exclusivamente biologicistas; o apostar por una explicación hermenéutica, abierta a un sentido o significación que desborda la infraestructura material hacia un plano de idealidad que perturba la totalización naturalista.

La persona humana concreta, la persona de carne y hueso (la persona en su vida individual, que es la vida de cada uno de nosotros, cada vez), no es el objeto que descubren e inventan los derechos humanos. Los derechos humanos descubren e inventan a un sujeto a la medida de la protección específica que tienen para ofrecer, un sujeto que es el que definen los entramados sociales de la ética, el derecho, la política, la economía y la cultura en una época específica. Este sujeto, para convertirse en sujeto de derechos humanos, debe comenzar siendo excavado en su individualidad concreta e inefable, manufacturado por la tecnología de la universalización, y reconvertido en particularidad abstracta. Esto es lo que permite aprehenderlo como un tejido zurcido con los retazos de sus roles funcionales y reconocido en su particularidad. El sujeto de los derechos humanos no es una totalidad autosuficiente y autónoma, sino una parcialidad garantizada, una totalidad contingente a la que se le reconoce soberanía sobre sí misma (y sus partes) como señor de sus dominios que se extienden más allá de su base material e intelectual, ampliando su horizonte de sentido. Por lo tanto, los derechos humanos reconocen a

los sujetos el desbordamiento de su estatuto. Son menos de lo que existencialmente experimentan los sujetos y más de lo que abstractamente representan.

La distinción entre una física y una metafísica de los derechos humanos y sus equivalencias analógicas justifica el análisis de la verdad de los sujetos y la roca donde se inscriben sus derechos (y mandamientos). Pero, en este primer momento, cabe recordar que esta distinción también nos sirve para entender qué ve el científico social y qué ve el filósofo cuando enfocan sus miradas sobre los derechos humanos.

Si la persona humana de carne y hueso, víctima de abusos o efectivas negligencias hasta el límite de su aniquilación, aparenta ser el sujeto cuya “sacralidad” entronan los derechos humanos; y si los derechos reconocidos a este sujeto son aquellos aparentemente (i) enlistados como reconocimientos en las declaraciones, los tratados y convenios anexos promulgados, ensartados a su vez en el omnipresente tejido de (ii) legislaciones estatales e interestatales en sus diversas capas geológicas, que habitan (iii) la compleja arquitectura de organismos internacionales y organizaciones de la sociedad civil abocadas a la protección de lo humano; esto se debe a que la perspectiva con la que se mira el fenómeno estudiado es análoga a la mirada del “físico” de la que nos habla Aristóteles.

La “física” de los derechos humanos describe un constructo que la propia descripción cosifica, convirtiendo en hipóstasis el dibujo efímero en el que se organizan las entidades en pugna. La fotografía que se nos ofrece representa una estructura estática: una red de relaciones entre entidades, un campo de fuerzas, catástrofes accidentales y cuerpos de emergencia, una pulsión constructiva y anomalías destructivas que amenazan los esfuerzos cosmopolitas por rodear el planeta globalizado con un sentido ideal de fraternidad y justicia. Aunque sabemos que todos los fenómenos sociales y políticos son el fruto de abigarradas causalidades, contingencias y arbitrariedades manifiestas, basta con enunciar sus *nombres*, para que saluden afirmando con rotundidad su existencia inherente. Los espectros se resisten al trato fantasmal que debería depararles el lenguaje.

Los seres humanos, los Estados, las corporaciones multinacionales, el derecho internacional, la sociedad civil global, la religión, las migraciones, el desarrollo, la democracia, la tortura, los organismos internacionales, las organizaciones de derechos humanos, la economía global, la niñez, el tráfico de personas, el racismo, el genocidio, las constituciones estatales, los tribunales, las mujeres, los homosexuales, los pueblos originarios, estos son algunos de los nombres que habitan el espacio donde se despliega el discurso de los derechos humanos, un discurso en cuyo exordio suelen remontarse estos derechos a los orígenes de las civilizaciones, en un fresco en el que tienen lugar todas las voces, retratando de manera anacrónica el pasado con las pinceladas de nuestros propios ideales multiculturales.

Y es justamente en ese cuadro abigarrado de religiones, filosofías, culturas e ideologías diversas, y sus innumerables herejías convertidas en curiosas hibridaciones y mestizajes, donde la metafísica voluntariamente inarticulada de los derechos humanos se filtra, como la luz del sol lo hace a través de las rendijas de las puertas y las ventanas. En el multiculturalismo de las democracias liberales, como en las esferas celestes del cosmos aristotélico, se deja ver lo eterno en la

historia: metafísica perennialista que de múltiples maneras invoca la verdad trascendente. Metafísica perennialista que reconoce en las visiones del bien, en las instanciaciones que definen las culturas y las épocas, sus múltiples rostros de verdad, bien y justicia. Metafísica perennialista que concibe, en parte avergonzada, su propio privilegio epocal, su legitimidad arbitraria como juez de la historia, punto arquidémico, también imperialista, ojo de Dios, lugar desde ningún sitio, donde se asienta la autoridad interpretativa que ordena sobre el mundo.

Siguiendo a Walter Benjamin, dice Wendy Brown sobre la visión progresista y perennialista de la historia:

El progreso reconcilia y ata a sus seguidores a una inevitable (incluso fatalista) e inconsciente concepción normativa de las formaciones y los acontecimientos políticos. La esperanza que una visión progresista de la historia ofrece es un engaño y es, en último término, conservadora, cerrando el paso a una política dedicada a determinar un “estado de excepción” que pueda romper con el presente o “hacer saltar el continuo de la historia” (BROWN, 2014, p. 227).

Por ese motivo, como revuelta ante la vulgaridad, anacronismo y arrogancia del fundacionalismo progresista, es que los fundacionalistas reaccionarios refutan el segundo axioma de la metafísica perennialista al que se rinden los consensualistas liberales. El primer axioma exige el reconocimiento de una verdad metafísica en cualquiera de sus variantes. El segundo axioma promulga que el presente en su pura abstracción, el presente en estado puro, el presente “eternizado”, siempre presente, es la instancia final de las generaciones, un presente volcado hacia un futuro utópico o distópico en el que se revelará nuestro éxito como especie o nuestra aniquilación, pero que, en todo caso, nos brindará el veredicto final de la historia como totalidad. Ese es sin duda el tercer axioma, el que afirma la historia de los individuos, de los pueblos e incluso de la especie, como corrientes que confluyen en una metanarración que nos incluye a todos en un único proyecto humano planetario, y que los derechos humanos, como proyecto ético-político que acompaña la globalización neoliberal en la actual dispensación, ejemplifican de manera destacada.

¿Qué ofrecen a cambio los proyectos constructivistas y procedimentalistas? Un “mientras tanto” que no promueve explícitamente la verdad más allá de las apariencias, pero que la sugiere y la democratiza, que no corona al presente como rey del tiempo, pero lo convierte en regente del pasado y el futuro, y que está dispuesto a tomar en cuenta las pequeñas historias a cambio de mantenerlas atadas a una infraestructura material que las enlaza para evitar su fuga y, por ello, garantiza, frente a la totalidad, su intrascendencia.

5.5. Como todos los nombres... los derechos humanos nos suceden

Los “derechos humanos” son existentes, en contraposición a fenómenos no existentes como las brujas y los unicornios, cuya funcionalidad se reduce al ámbito ficcional en el que se despliegan las supersticiones y los mitos. Por supuesto, las brujas y los unicornios fueron alguna vez considerados “existentes”, en otros marcos de significación en los que tenían cabida, y en donde eran categorías

explicativas de un sin fin de otras categorías existentes como los encantamientos, la gracia o las posesiones diabólicas. Hoy las brujas y los unicornios son inexistentes, excepto como categorías explicativas para la historia, o personajes o cosas pertenecientes a un mundo mitológico y supersticioso al que ya no se les reconoce funcionalidad, más allá de la que le otorga el mundo de la ficción narrativa. Los derechos humanos, en cambio, son fenómenos existentes “en nuestro mundo”, cuyas funciones se manifiestan en diversas dimensiones de los universos sociales, jurídicos y políticos que habitan los individuos y las naciones, en pugna por su reconocimiento, legitimidad y dominio. Los derechos humanos se manifiestan en forma de imaginarios sociales, categorías morales, e instituciones y prácticas sociales y políticas.

Dicho esto, cabe preguntarse: ¿Son los derechos humanos, cuya existencia funcional es reconocida por nosotros en el siglo XXI, *existentes* a los que se reconoce una realidad en sí? Y, si así fuera, ¿son los derechos humanos en su actual formulación como “derechos humanos”, una instanciación de un fenómeno perenne, constitutivo de la sociabilidad humana? Sus antecedentes griegos, judíos, romanos, cristianos e incluso islámicos así parecen haberlo entendido, sea que explicaran sus análogos epocales como un estado de cosas y relaciones en el mundo, o un orden objetivo de la razón o la naturaleza, o el reflejo mundano de la providencia divina en su creación. En cualquiera de estos casos la existencia de suyo de los antecedentes análogos de los derechos humanos (de acuerdo con cierta versión historiográfica de la tradición) estaba garantizada: los derechos humanos tenían un estatuto objetivo, no en el sentido de que existieran independientemente de los sujetos, sino en contraposición a una mera existencia proyectada *arbitrariamente* por los sujetos en el mundo, de manera análoga al modo en el que se construyen las ficciones narrativas, es decir: sin raigambre en la naturaleza de los sujetos y los objetos de la vida encarnada de todos nosotros.

Es cierto que el nominalismo de Ockham y Escoto produjo un auténtico “giro copernicano”, antecedente y promotor del que se produjo en el ámbito de las ciencias naturales, en lo que concierne al lugar de arraigo de los derechos (del arraigo objetivo, cósmico o divino, al arraigo subjetivo, ubicado en el “corazón” de los individuos), pero no supuso un cuestionamiento de su realidad inherente, sino simplemente un desplazamiento o reubicación. En esta línea, cabe preguntarse: ¿Qué se opone a ese realismo idiosincráticamente definido que incluye versiones tan diversas como los realismos objetivo, subjetivo o intersubjetivo del que hablamos más arriba? Lo que se opone no tiene carácter topográfico, no se trata del lugar donde se reconoce el origen de los derechos humanos, sino el estatuto último, *per se*, de los mismos. En contraposición a derechos concebidos como verdaderamente existentes, hablamos ahora de los derechos como si fueran entidades ilusorias, casi ficticias, imaginarias, que no por ello dejan de cumplir con su rol funcional en un mundo también ilusorio, ficticio e imaginario, entre entidades supraindividuales como los Estados y las corporaciones, cuyos estatutos se asemejan a los de las brujas, los unicornios, la gracia o las posesiones diabólicas.

Si el sujeto moderno tuvo su contraparte cultural en el advenimiento de la física moderna clásica; el sujeto posmoderno lo tiene en el advenimiento de la nueva física y sus ecos culturales. En el primer caso, lo que se descubrió fue un orden de

suyo, gobernado por leyes estrictas e inflexibles, blindadas ante cualquier pretensión de excepcionalidad extramundana. Un orden purificado de las representaciones antropocéntricas que poblaban las cosmologías antiguas y, por ello, de las tentaciones milagreras asociadas a la voluntad de un agente que lo dominase desde fuera. Como contrapartida, se liberó a la subjetividad divina (y luego humana) de las limitaciones que imponía una existencia encarnada, permitiéndole a ese sujeto abstracto un ejercicio soberano de la voluntad, en otro tiempo reservado exclusivamente a una autoridad divina que se concebía inescrutable.

En el segundo caso (el sujeto posmoderno), nos encontramos con el resultado culminante de un proceso sinuoso, que condujo al *anthropos* moderno, desde una interpretación de sí mismo como una consciencia puntual al comienzo de su andadura – puntualidad que era concebida, por un lado, como fuga trascendental y, por el otro, señorío prometido de una Tierra por conquistar – a la autointerpretación de omnipotencia y omnipresencia que ofreció el idealismo al poder político para la legitimación de la imposición de un imperialismo jurídica y moralmente garantizado. Esto acabó desembocando con el correr de los tiempos en la lúcida rúbrica nihilista que proféticamente anunció el fracaso civilizacional: la muerte de Dios, la muerte del hombre y la muerte de la historia. En su actual iteración afirma la consumación de una poshistoria regida por un posmodernismo a la carta que festeja la libertad individual hasta el límite de la neurosis, al tiempo que encadena al sujeto a su jaula de bits y a la inocuidad de su ciudadanía consumista, democrática y cosmopolita.

Este sujeto poshistórico es un sujeto blando en su exterioridad e infinitamente maleable. Es un “sujeto humano” que puede mutar hacia lo inhumano o lo transhumano en función de la dirección que imponga el ejercicio divinizado de la tecnología. Es un sujeto de interioridad vaciada, sin memoria densa ni futuro significativo. La poshistoria cancela el pasado como memoria y lo convierte en artefacto museístico. A diferencia del pasado extático del que nos hablaba Heidegger siguiéndole los pasos a San Agustín (HEIDEGGER, 2003) – un pasado que no puede excavar del presente, que lo habita como espectro, como fantasma, que lo posee secretamente y lo determina – el pasado poshistórico es pasado en estado puro. “Lo pasado, pisado”, dice el refrán. La temporalidad poshistórica es un puro presente eternizado, poblado por manifestaciones, no solo efímeras, como todo lo que habita el tiempo, sino estériles funcionalmente. En este escenario, las vidas truncadas del pasado, las generaciones perdidas, el sufrimiento perpetrado a los más vulnerables, pretenden dejarse atrás con gestualidades voluntaristas. Se pide perdón o se pide mirar hacia el mañana abandonando los resentimientos, como si el pasado no fuera parte de nuestra encarnadura presente. Dice Wendy Brown:

En la jerga política contemporánea, la relación del presente con el pasado casi siempre resulta representada, por un lado, por la idealización y la demonización de determinadas épocas o individuos y, por el otro, por medio de reparaciones y excusas por los errores del pasado. Sobre todo en referencia a este último caso, podríamos preguntarnos qué cubre, difiere o de qué es síntoma en el presente esta representación. ¿De qué manera elude las preguntas más complejas sobre la herencia del pasado en el presente? [...] ¿Cuál es el significado de concebir el trauma histórico en términos de culpabilidad, victimización y, sobre todo, de indemnizaciones o excusas? Una vez que se haya

asignado la culpa y se haya asegurado una medida de victimización mediante excusas o una indemnización material, ¿hay que considerar cerrado el acontecimiento histórico, sellado, como parte del pasado, “guarecido” o llevado a “cumplimiento”? Esta derivación al derecho a una economía de la deuda y el pago ¿podría ser un intento de designar el pasado como verdaderamente pasado, y por tanto de liberar al presente de aquel pasado? (BROWN, 2014, p. 198)

Este vaciamiento de la subjetividad facilita el flujo continuo de data y el ejercicio imitativo de los sujetos, convertidos en portales de flujo de información, conectados a una red global de interacción virtual, simulacro de individualidad, imprescindible para establecer las sinergias necesarias para la generación de la energía que consume la nueva economía digital, un sujeto humano, transformado en tierra estéril, en donde ya no pueden crecer árboles reales sino, simplemente, simulacros de árboles en el humus virtual donde florecen.

En este escenario de un “mundo sin mente”, o sin alma dirían los antiguos, los derechos humanos flotan en la superficie de las cosas, sin mezclarse con los entramados biodigitales de nuestros devaluados mundos de la vida. Lo que ayer era el último reducto de lo sagrado, la excepcionalidad que la filosofía y la teología mantenían reservada para sí como objeto de estudio, frente al desierto de lo real descubierto por la física moderna, hoy se ha convertido en un epifenómeno irrelevante desde el punto de vista explicativo, pese a su persistencia en los registros de la vida emocional y en los tratados jurídicos y filosóficos que continúan otorgándole a la “dignidad humana” (entendida en relación con la especie y con cada uno de sus miembros individualmente) el lugar axiomático que explica nuestro aferramiento retórico a los derechos del hombre.

En este mundo de sujetos abstractos, sin tiempo ni profundidad encarnada, el orden normativo que les concede su identidad y estatuto, o los despoja de ellas, es el fruto de la competencia debilitante entre los viejos Estados y el nuevo orden corporativo del mercado neoliberalizado que se reparten como buitres lo Real. La personalidad jurídica de estos sujetos abstractos es, en último análisis, un acto de creación arbitraria que se materializa sobre lo informe e indeterminado de lo Real.

Sobre esto último quisiera ahora hacer dos puntualizaciones. La primera gira en torno a lo que pretendemos cuando hablamos de “lo Real”, y lo caracterizamos como materialidad informe o indeterminada. La aclaración es pertinente, porque una afirmación de este tipo suele entenderse, (i) o bien como una afirmación metafísica positiva o, por el contrario, (ii) como otra versión subjetivista o intersubjetivista cuyo límite es la propia experiencia trascendental del individuo. La segunda puntualización, en cambio, es más compleja y a ella solo me referiré de manera indicativa. ¿De qué manera eso que llamamos “lo Real” es conformado para convertirse en la pluralidad de realidades que habitamos?

Sobre el primer punto, comienzo con una cita de Jean-Pierre Vernant que sirve como epígrafe al texto de Jacques Derrida *Kôra*. Dice Vernant:

El mito pone en juego una forma de lógica que podemos llamar, en contraste con la lógica de la no-contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad. ¿Cómo formular, incluso formalizar esas operaciones de báscula que invierten un término en su contrario, manteniéndolas a distancia desde otros puntos de vista? Incumbe al mitólogo prestar atención, finalmente, a esa comprobación de carencias volviéndose hacia los lingüistas, los lógicos, los matemáticos, para que ellos proporcionen el útil que le falta: el modelo estructural de una lógica

que no sería la de la binaridad, del sí o no, una lógica distinta de la lógica del logos (DERRIDA, 1995).

Con esta advertencia por delante, la de no menospreciar el mito en la política, o para decirlo en palabras de Alessandro Ferrara, citado en la primera parte, no menospreciar una política “en su máxima expresión”, una política de la imaginación, quiero reconocer cierta relación analógica entre la noción de “lo Real” que aquí utilizo, y la interpretación de la *Kôra* platónica que nos ofrece Derrida. No me extenderé en el análisis. Me conformaré con (i) recordar brevemente la fuente platónica y el giro derridiano sobre el texto, (ii) apuntar el meollo de la cuestión, e (iii) indicar la relevancia que tiene para nuestro tema.

Comencemos (i) recordando brevemente la fuente y el giro derridiano. *Kôra* es un nombre, nos dice Derrida. Y como todos los nombres, “nos sucede”, acontece. Por lo tanto, en los nombres se pone de manifiesto una cierta arbitrariedad que la ceremonia de enunciación suele convertir inadvertidamente en hipóstasis. En este caso, el nombre *Kôra* aparece en la obra de Platón titulada *Timeo*. Sin embargo, a diferencia de otros nombres – nos dice Derrida – *Kôra* no procede del logos natural o legítimo. No es un nombre convencional, como cualquier otro nombre. “Es más bien un razonamiento híbrido, bastardo, corrompido. *Kôra* se anuncia como un sueño, lo cual puede privarlo de lucidez, como conferirle un poder de adivinación”.

Ahora bien, desde la antigüedad, han sido incontables las interpretaciones que se han hecho del *Timeo*. Cada una de ellas informa la significación o valor de *Kôra*, le da una forma determinada. Sin embargo, sabemos que lo que *Kôra* dice se sustrae a toda determinación, a todas las marcas e impresiones a las que es expuesta. Las figuras que informan a *Kôra* son los *skemata* y, por tanto, todas las interpretaciones de *Kôra* son “marcas esquemáticas” que dejan su impronta en ella.

Con respecto a (ii), el meollo de la cuestión, digamos lo siguiente: aquí de lo que se trata es reconocer que resulta tentador confundir *Kôra* con un sustrato, con una sustancia estable, con un sujeto. Dice Derrida:

Kôra no es un sujeto. No es el sujeto. Ni lo subjetil (*subjectile*). Los tipos hermenéuticos pueden informar, solo pueden dar forma a la *Kôra* en la medida en que, inaccesible, “amorfa” y siempre virgen, de una virginidad radicalmente rebelde al antropomorfismo, ella parece recibir esos tipos y darles lugar. Pero si *Timeo* la llama receptáculo, (*dekhomenon*) o lugar (*Khôra*), estos nombres no designan una esencia, el estable de un *eidos*, puesto que *Kôra* no es ni del orden del *eidos*, ni del orden de los *mimemas*, de las imágenes del *eidos*, que se imprimen en ella – de modo que no es, no pertenece a los dos géneros de ser conocidos o reconocidos. No es y ese no-ser no puede más que anunciarse, es decir, no se deja aprehender o concebir, a través de los esquemas antropomórficos del recibir y el dar (DERRIDA, 1995).

Kôra, nos dice Derrida, no es un sustrato. Cuando se la interpreta tiene el potencial de las determinaciones que recibe por parte de los intérpretes, pero siempre está libre de dichas determinaciones. El propio Platón en el *Timeo* habla de ello como un receptáculo o lugar, pero no deben ser confundidos esos nombres con una esencia o un sustrato, ni debe confundirse tampoco con las imágenes, los esquemas que se imprimen en ella. Por lo tanto, insiste Derrida, *Kôra* no pertenece a ninguno de los géneros habitualmente reconocidos. *Kôra* no es, pero su no-ser se

anuncia sin dejarse aprehender por los esquemas antropomórficos que proyectamos sobre ella.

Finalmente (iii), qué relevancia tiene esta figura para nuestro tema. En la dimensión político-jurídica que intentamos clarificar el poder hermenéutico sobre lo Real está en manos de una tríada, la ciencia contemporánea, los Estados y el entramado corporativo-mediático globalizado. Esta tríada impone sus *marcas esquemáticas* sobre lo Real, definiendo a los individuos como sujetos biológicos, sujetos jurídicos y *homo economicus*. Dice Derrida:

[El discurso sobre *Kôra* de la filosofía] juega un rol análogo al que juega *Kôra* para eso de lo que la filosofía habla, a saber, el cosmos formado o informado según el paradigma. Sin embargo, es en ese cosmos donde se tomarán las figuras propias – pero necesariamente inadecuadas – para describir *Kôra* como receptáculo, porta-impronta, madre o nodriza. Estas figuras no son verdaderas figuras. La filosofía no puede hablar directamente sobre el modo de vigilancia o de la verdad (verdadera o verosímil de lo que [las figuras] aproximan). Ni una ni otra, el sueño entre ambas. La filosofía no puede hablar filosóficamente de lo que solo se parece a su “madre”, su “nodriza”, su “receptáculo” o su “porta-impronta”. En cuanto tal, solo habla del padre y del hijo, como si el padre lo engendrara solo (DERRIDA, 1995).

Kôra es, paradójicamente, radical exterioridad, sin ser el afuera de la realidad. Es lo indeterminado que posibilita toda determinación, sin ser susceptible de sustantivación excepto como mito. Lo cual resulta enormemente sugerente en el ámbito de los derechos humanos si pensamos en la “humanidad abstracta” en la “persona abstracta” de la que habla la tradición de los derechos del hombre, no como una afirmación que pertenece al logos legítimo, sino que pensamos en ellas como “mito”. El humano y la humanidad a la que se refieren los derechos humanos es, a un mismo tiempo, la exterioridad radical de toda humanidad y de lo humano, pero también condición de posibilidad de toda humanidad y todo humano. En este caso, los derechos humanos se vuelven evidentes justamente cuando esos derechos y esa humanidad mítica es negada. En ese caso, nos encontramos con aquello que no puede ser aprehendido en su desnudez, que pone en cuestión los esquemas hipostasiados que nos hacían creer que se trataba de entidades sustantivas, sustratos o esencias, por ello mismo capaces de autoprotgerse debido a una evidencia y una sustancialidad que ahora se descubre ficcional, imaginaria, mítica.

Un segundo ejemplo, esta vez proveniente del campo de la antropología simbólica, puede darnos otra perspectiva sobre el asunto. En este caso nos encontramos con el análisis de celebraciones como el carnaval y otras festividades en las sociedades premodernas de la cristiandad latina que ponen de manifiesto períodos en el curso ordinario de las cosas en los que el orden rutinario de los días era invertido, o puesto “patas arriba”. Como señala Charles Taylor, lo que resulta fascinante de estas festividades es que, a un mismo tiempo eran sentidas con especial intensidad por sus participantes, debido al disfrute que proporcionaban y el carácter enigmático de las mismas (TAYLOR, 2007, p. 46). La humorada consistía en mostrar que los marcos de referencia que elevaban a unos, santificaban a otros, legitimaban el poder y alababan la virtud, no debían tomarse en serio en última instancia, sin que esto supusiera, por otro lado, que se pretendía subvertir dichos marcos de referencia. De acuerdo con Taylor, la intuición subyacente era la

siguiente: lo que envuelve o amarra el orden es un caos primitivo, que es al mismo tiempo enemigo, pero también fuente de toda energía para el propio orden.

Como señala Victor Turner, el orden del que se burla la celebración es importante, pero no es final. Lo que es último es la comunidad a la que sirven estos códigos, y esta comunidad es fundamentalmente igualitaria, “nos incluye a todos” (TAYLOR, 2007, p. 47). En este contexto es en el cual Turner distingue lo estructural y la antiestructura de la sociedad. En el primer caso, estamos hablando del “conjunto de roles dispuestos, el conjunto de estatutos, y el conjunto de secuencias *conscientemente* establecidas y operativas regularmente en una sociedad dada”.

Las sociedades tradicionales tomaban muy en serio sus códigos, incluso los imponían de manera violenta, pero eso no impedía que reservaran ocasiones o reconocieran situaciones en las que los códigos debían ser suspendidos, neutralizados o transgredidos. La lógica de estas neutralizaciones era la comprensión implícita o tácita de que los códigos no pueden ser funcionales de manera permanente sin consumir toda la energía que estos necesitan para recapturar las fuerzas indómitas de su principio contrario (el del anticódigo o antiestructura). En este esquema, lo que subyace es la *communitas*, la intuición de que más allá de las estructuras convencionales de la sociedad, de la diversidad de normas y roles, estamos todos relacionados de manera fundamentalmente igualitaria. Por otro lado, esto supone el reconocimiento de que las estructuras y los códigos nos limitan, y su suspensión o transgresión (la antiestructura, que es aquí exclusivamente “negatividad”) nos permite ver y sentir cosas que son importantes.

Por supuesto, resulta tentador hipostasiar la antiestructura. Al darle un nombre olvidamos que el nombre es solo una marca esquemática sobre una mera negación no afirmativa, una suerte de vacío, un “caos original” (otro nombre) que hace posible todo orden, toda estructura, toda realidad lingüísticamente determinada, toda codificación. En las sociedades contemporáneas la antiestructura ha sido desplazada desde la dimensión pública a la dimensión privada de los individuos. El precio de esa reubicación es difícil de cuantificar en términos de patología. Por el momento, lo que parece claro es que si bien la suspensión privada de los códigos sirve como antídoto a la asfixia frente al universo nomocrático que nos envuelve, como válvula de escape frente a la ubicuidad de la regimentación y la disciplina social (que incluye dentro de sí los mandatos de la transgresión), no parece resolver ese otro flagelo de nuestras sociedades contemporáneas que consiste en la atomización y la anomía generalizada. El sujeto jurídico y el *homo economicus* no parecen tener derecho al descanso de sí mismos y de sus múltiples y efímeros roles. O, al menos, la suspensión circunstancial o la transgresión de los mismos no parece permitirles el acceso a ese contacto directo en el cual, al suspenderse la regimentación, descubrimos nuestra radical interdependencia y comunidad.

Hoy, las viejas y variopintas entidades, que en el pasado representaban simbólicamente (en gran parte hipostasiadas) esa intuición básica y podían conducirnos a reconocer ese origen común, parecen haber perdido eficacia como vehículos, justamente por su reificación, por su interpretación miope como parte de eso que Derrida llama “logos genuino”. Sin embargo, la compleja estructura

multidimensional que modela nuestras subjetividades en red, consumación del paradigma del ser como imagen del mundo, no escapa a la pulsión de la hipóstasis al convertirse ella misma en una totalidad sin afuera. La globalización ha transformado paradójicamente a todas las estructuras en un entramado unificado que da forma aparente a un “mundo en común”, a una misma matriz habitada por todos. Pero, al despreciar la profunda intuición de *Kôra*, de la antiestructura, de lo Real, al asumir la pura abstracción excarnada que facilita el espacio de la virtualidad y el camuflaje de la legalidad internacional, transforma ese anhelado “mundo en común”, sin el cual los derechos humanos resultan estériles, en una sujeción imperial asfixiante.

La insustancialidad y plasticidad extrema de las redes globalizadas que hacen posible el neoliberalismo no devalúan su poder. Los individuos en su interior están obligados a remodelarse continuamente para encajar en los requerimientos de la innovación desbocada y la competencia sin límites. La aceleración va en detrimento de cualquier suspensión o transgresión que permita vislumbrar un afuera del orden impuesto. El carácter espectral, ubicuo, metamórfico de los sofisticados entramados “clandestinos” que sirven como base material para las entidades corporativas que compiten con el Estado por la apropiación de la plusvalía que producen los individuos y las comunidades, potencia su eficacia y al mismo tiempo, sirven de coartada para borrar las huellas de sus crímenes contra la humanidad como especie (la crisis medioambiental es el más ilustrativo de esos crímenes), y contra individuos concretos que padecen la violencia y la injusticia social. Es decir, los crímenes contra la “dignidad humana”, o sus análogos culturales, fundamento ineludible para que los derechos humanos sean tomados en serio. (KATEB, 2011, p. 3).

Como categoría moral, los derechos humanos expresan cierta visión del bien, de lo “naturalmente” debido a los individuos y a las comunidades, y cierta concepción de la justicia. En este último caso, como justicia, como orden jurídico-normativo, los derechos humanos tienen un carácter conservador. El orden con el cual se engranan está empeñado en un horizonte que es, a un mismo tiempo, fuente de inspiración e ideal de una cierta sociedad promovida con sus jerarquías y privilegios constitutivos, sus distinciones definitorias y sus exclusiones ineludibles. En tanto visión de bien, los derechos humanos invocan una dimensión que cortocircuita el *status quo* y, por ese motivo, están asociados a la rebeldía, la insurrección, la pulsión contestataria o incluso revolucionaria. Los derechos humanos son, a un mismo tiempo, enemigos del orden, de la estructura, de los códigos legales, y la energía subyacente de la cual el orden se alimenta.

En el marco de las sociedades pluralistas contemporáneas en las cuales se exige, de acuerdo con la perspectiva liberal, que el orden público se mantenga silenciado de aquello que puede inspirar y sostener en los ciudadanos su adhesión a la ley, las visiones del bien, los mitos de fundamento son interpretados como ornamentos barrocos o amenazas al mismo Estado de derecho. La respuesta ha sido, históricamente, convertir estas visiones y mitos en inocuas manifestaciones de un perennialismo nomocrático, higienizado y sin consecuencias inmediatas. El resultado es el debilitamiento progresivo de los *nombres* que deberían conducirnos a ese “caos primitivo” que puede nutrir el sentimiento de la *communitas*.

En breve: el orden imperativo de la ley (incluidos en el vértice jerárquico del edificio los derechos humanos en su faceta institucional) se reduce a la protección del *status quo*. En cambio, el espíritu de los derechos humanos en su faceta contestataria, rebelde, incluso revolucionaria, que surge justamente como desafío al orden, como cuestionamiento dirigido a las tendencias conservadoras de la legislación, como revuelta ante las autocomprensiones de lo humano y de lo que les es debido a los humanos reificados, parece haber perdido su ímpetu inicial.

Dicho esto, cabe identificar en la retórica de la tradición de los derechos humanos dos tipos de lenguajes, uno que apunta a lo que las cosas *son*, y otro que apunta a lo que *deberían ser*. Ese lenguaje combina una filosofía de lo humano y una ontología de lo social, a través de las cuales se pretende identificar el potencial innato que los derechos humanos están llamados a actualizar; y un lenguaje normativo, ético-jurídico y político que apunta a lo que debería hacerse para proteger las promesas tácitas con las que hipotéticamente venimos al mundo.

El carácter paradójico, en este caso, se pone de manifiesto en la tensión entre los elementos conservadores y los aspectos revolucionarios o vanguardistas en el seno de la tradición de los derechos humanos. Los humanos que la tradición inventa como sujetos de derechos son excavados del universo de lo viviente y distinguidos por su excepcionalidad biológica, cultural o espiritual para ser convertidos en objetos de sagrada protección y reconocidos por su dignidad inherente.

En cambio, los derechos que se le reconocen están siempre abiertos a controversia y poseen un carácter abierto y expansivo. Estas presuposiciones se problematizan mutuamente. Los derechos no solo son reconocimientos a reclamos que accidentalmente se exigen o promueven en diversas instancias históricas. Los derechos, al reconocerse, reconfiguran lo humano de los sujetos, construyendo su especificidad o expandiéndola, según sea el caso que imponga la positividad de la ley. Un sujeto a quien se reconoce ciertos derechos es un sujeto otro a quien no se le reconocen, o se le reconocen a medias, o se le prohíbe el ejercicio de su reclamo, o se desalienta su protección. Eso significa que el aspecto conservador de los derechos humanos, el que apunta al lado universalista del perennialismo subyacente en la tradición, solo lo es si se afirma exclusivamente en su abstracción, o solo se atiende a la estructura ontológica de su realidad y no a la materialidad de su contenido. De manera semejante, los derechos reconocidos pueden multiplicarse de manera exponencial en una suerte de descontrolada hiperinflación que frivoliza los reclamos hasta el punto de exigir una suerte de incontinencia legislativa a las que las políticas de reconocimiento de carácter progresistas dan alas. Sin embargo, la expansión no puede ser absoluta, so pena de poner en entredicho la noción misma de derechos humanos, al perder lo humano sus contornos medianamente nítidos, hasta el punto de difuminarse.

Un ejemplo puede ayudarnos a comprender lo que una indeterminación categorial implica en la práctica. Algunos defensores de los derechos de los animales han señalado recientemente que los derechos humanos deberían extenderse, al menos, a los animales superiores inteligentes. Peter Singer, uno de los promotores más articulados de esta posición lo dice del siguiente modo:

Un movimiento de liberación exige expandir nuestros horizontes morales. Las prácticas que hasta entonces se consideraban como naturales e inevitables llegaron a ser vistas como el resultado de un prejuicio injustificable. ¿Quién está en condiciones de decir con alguna seguridad que ninguna de sus actitudes y prácticas pueden ser legítimamente cuestionadas? Si anhelamos evitar ser incluidos entre los opresores hemos de estar preparados para repensar todas nuestras actitudes hacia otros grupos, incluyendo los más fundamentales. Necesitamos considerar nuestras actitudes desde la perspectiva de aquellos que sufren por ellas, y por las prácticas que emergen a partir de las mismas. Si podemos hacer este desacostumbrado cambio de registro mental, puede que descubramos una pauta en nuestras actitudes y prácticas que opera para beneficiar al mismo grupo de manera consistente – normalmente el grupo al que nosotros mismos pertenecemos – a expensas de otro grupo. Así alcanzamos a ver que ahí se da un caso para un nuevo movimiento de liberación (SINGER, 2002, p. 42).

La argumentación está estrechamente asociada a la tendencia a aprehender de manera antropomórfica ciertas experiencias y habilidades de los animales no humanos, asociándolos con las experiencias y habilidades de los seres humanos. Estas experiencias y habilidad fueron al comienzo reconocidas exclusivamente en los humanos y sirvieron como justificación para conceder una identidad ontológica diferencial a la especie en detrimento del resto. La experiencia de sufrimiento, por ejemplo, o ciertos rasgos que demuestran algún grado de inteligencia o sociabilidad, son algunos de los criterios utilizados en este sentido. Cuando la *Declaración universal de los derechos humanos* señala que todos los seres humanos son iguales en derechos, independientemente de sus particularidades, establece una diferencia sustantiva con el resto de los animales no humanos y el resto de la naturaleza en general. Solo la excavación de los seres humanos del resto del concierto de lo existente justifica el privilegio que conceden los derechos. Algo semejante ocurre en el otro extremo del espectro. Buena parte de la actual prédica transhumanista parece amenazar la estabilidad de un estatuto humano definido, imprescindible para el reconocimiento de sus derechos específicos y excepcionales. Dice Costas Douzinas:

¿Qué entidades son las legítimas portadoras de los derechos? La respuesta parece obvia: los seres humanos, los derechos existen por la gracia de la humanidad, ellos están en la cima del humanismo. Y, sin embargo, si preguntáramos por la autoevidencia del sentido común y las razones intelectuales para crear los derechos humanos, en vez de derechos para todos los seres vivientes, la respuesta no es clara. La idea de *humanitas* o de los seres humanos no es autodefinitoria o autodeterminativa [...] Las definiciones de *humano* difieren ampliamente según la época, el lugar y la línea de pensamiento y, de manera análoga, la posición de la humanidad en el mundo y su relación con otros seres varió enormemente a través de la historia (DOUZINAS, 2008, p. 222).

Por lo tanto, no deberían desdeñarse los argumentos que se esgrimen contra el especieísmo sin prestar atención a lo que puede enseñarnos respecto a las fundamentaciones y justificaciones en torno a los derechos humanos.

Pondré un ejemplo: visto desde cierta filosofía del lenguaje, la constitución de “lo humano” o de “la humanidad”, como cualquier otra categoría que utilizamos en nuestra vida cotidiana, es al fin de cuentas una operación de exclusión o discriminación que consiste en una doble negación.

La idea general es la siguiente, cuando establezco la “humanidad” de un individuo x , parece que lo que estoy identificando son ciertas características

intrínsecas que el particular x comparte con el universal “humanidad”. Esta “humanidad” también se atribuye a otros individuos como p y q . Ellos también forman parte de esa misma “humanidad” o participan de los atributos de la hipotética “humanidad”. Sin embargo, cuando intentamos identificar la sustantividad material de la categoría en cuestión nos encontramos con un problema. Toda esencia acaba adoptando una pose misteriosa. La “humanidad” se convierte en una cifra indescifrable. Una respuesta posible es reconocer que la operación de identificación se reduce simplemente a afirmar que x (como p y q) no comparten las características, o no forman parte de otra categoría que es la “no humanidad”. Esta es la doble negación que aparece como afirmación simple.

Hay dos maneras de explicar cómo ocurriría esto. En la primera versión se enfatizan los mecanismos cognitivos. Estos nos permitirían distinguir diferentes cosas al eliminar aquellas otras que no son similares al “ejemplar” cognitivo que reúne a los individuos considerados. En esta versión, los seres humanos tendríamos en común el hecho de *no ser “no humanos”*. Así de simple. Aunque, como señala Jay Garfield, una explicación de este tipo no parece muy sofisticada, su fuerza explicativa no debería desdeñarse (GARFIELD, 2015, p. 51). Ya Jenófanes denunciaba en la antigüedad las respuestas cognitivas automáticas a la antropomorfización de los dioses por parte de sus congéneres. Y en nuestro tiempo, todo aquello que los animales no humanos hacen o experimentan que se asemeja a lo que nosotros hacemos o experimentamos tiende a interpretarse como una señal de que poseen una suerte de esencia común que exigiría un tratamiento semejante por nuestra parte hacia ellos. De eso trata, en última instancia, el argumento de Singer sobre el tema. Más de lo mismo ocurre con entidades tecnológicas, como los robots antropomorfos o los sistemas operativos basados en el modelo de inteligencia artificial que se comunican con sus usuarios con voces que imitan a las humanas. También en estos casos la respuesta cognitiva inmediata es la antropomorfización y, con ello, la sospecha de que estas entidades podrían poseer cualidades intrínsecas análogas a las humanas.

En cualquier caso, lo que se enfatiza en esta versión no es la existencia de ese tipo de cualidades intrínsecas en los individuos, sino una capacidad cognitiva en nosotros a la hora de determinar qué individuos son incluidos en nuestras categorías y qué individuos deben ser excluidos de ella. Desde la perspectiva de esta versión, muchos de los problemas de la bioética podrían considerarse “pseudo-problemas”, en el sentido de que, a fin de cuentas, lo que se discute es la inclusión o exclusión de cierta situación o entidad en una normativa predeterminada. La sospechosa arbitrariedad a la hora de determinar el comienzo y el final de la vida humana es análoga a la dificultad de establecer dónde empieza y dónde termina la humanidad, qué debe considerarse protegido por el derecho y qué es excluido de su consideración. De manera análoga, cuando consideramos en detalle los intentos por definir la pertenencia a un “universo” identitario determinado, la operación está plagada de aporías y absurdos, como ha ocurrido en cada intento de segregación étnica o racial y como demuestra cualquier intento de definición nacional en base a criterios estrictos.

En la segunda versión de esta teoría del lenguaje el mecanismo de identificación es diferente. Aquí lo que se enfatiza es el hecho de que, en nuestra

percepción inmediata, efectivamente nos encontramos con los individuos *x*, *y* y *z*, los cuales provocan en nosotros una *representación* de estos individuos como “humanos”. De este modo, cuando vemos a *x*, *y* y *z*, una representación de “humano” surge en nuestra mente. La representación es general, nos permite representar a *x* e *y*, pero no nos permite representar a un “no-humano”. El problema es que con facilidad tomamos la representación que hemos construido a partir del particular representado y convertimos la representación en algo que todos los humanos poseen de manera intrínseca. Confundimos una representación particular con un universal.

Estas dos versiones de una misma teoría del lenguaje que parecen tan próximas a la teoría nominalista de William Ockham, pero también a las de David Hume o John Stuart Mill, fueron articuladas en India por Dignāga en el siglo V, y por Dharmakīrti en el siglo VII de nuestra era.

En definitiva, sean cuales sean los argumentos que hagamos servir para conceder la cuota de excepcionalidad que los humanos nos reconocemos mutuamente, al final del camino, nos encontramos con la afirmación de un privilegio político. Lo cual probaría que la tradición de los derechos humanos, como las tradiciones religiosas que la antecedieron, también razona a posteriori sus justificaciones para legitimar las verdades rebeladas que adopta, aunque el formato secularizado que lo caracteriza parece superar con su progresismo moral el dogmatismo con el cual denuncia las teologías y metafísicas de sus contrincantes.

Capítulo 6. Historia e historiografía de los derechos humanos

6.1. Historiografías

¿Cómo pensar la prehistoria, la historia y la poshistoria de los derechos humanos? En este capítulo analizaré brevemente diversos enfoques historiográficos sobre los derechos humanos que en muchos sentidos resultan complementarios y forman conjuntamente una suerte de “relato oficial” de los derechos humanos para la era de la globalización en clave progresista. Sin embargo, bien mirados, estos enfoques están basados en una serie de presunciones acríticamente asumidas que acaban poniendo de manifiesto todo tipo de tensiones ideológicas. Por ese motivo, a los relatos oficiales enfrentaremos la reciente historiografía revisionista que trastorna enteramente la historia oficial y nos permite vislumbrar algunos de los problemas filosóficos que subyacen a la tradición.

Entre los relatos oficiales, distingo (1) a aquellos que asumen (de muy diversas maneras) la “historia mundial” como un dominio en el cual es posible identificar antecedentes a la actual dispensación de los derechos humanos. Denomino a esta perspectiva como “perennialista”; y (2) aquellos relatos que establecen ciertas circunstancias y formulaciones específicas (la Ilustración europea y los documentos paradigmáticos redactados como corolarios de las revoluciones estadounidense y francesa; los empeños posbélicos en el marco de las Naciones Unidas que llevaron a la promulgación de la *Declaración universal de los derechos humanos*) como instancias seminales de un nuevo paradigma, enteramente diferente a las construcciones precedentes. Denomino esta perspectiva como “excepcionalista”.

A estas versiones que conforman de manera tensionada la “historia oficial” de los derechos humanos opongo (3) las recientes críticas a la historiografía oficial que, acentuando el aspecto político de los derechos humanos, trastornan las presunciones progresistas en cualquiera de sus versiones, poniendo en cuestión los ingenuos e impensados presupuestos asumidos en los relatos anteriores. A estos enfoques los denomino como “revisionistas”.

Con respecto a (1), la perspectiva “perennialista”, comencemos distinguiendo aquellas versiones que son “moderadamente eurocéntricas”, de aquellas que pretenden ser “enteramente no eurocéntricas”. En el primer caso, la narración contiene un reconocimiento explícito de otras tradiciones filosóficas, religiosas y culturales, las cuales se asumen como antecedentes de la formulación contemporánea de los derechos humanos, aun cuando, al justificar la actual dispensación, se la asume como el resultado de un salto cualitativo (desde el punto de vista cognitivo y ético), producido hipotéticamente como resultado del advenimiento de la modernidad occidental: un avance que luego se “exportó” o “extendió” a otros rincones del planeta, hasta alcanzar su mundialización plena. En el segundo caso, puede adoptar una “perspectiva no eurocéntrica”. Aquí se reconoce la significación de la modernización – en algunos casos destacándose el carácter pionero de Occidente, no necesariamente como resultado de alguna característica esencial de esta civilización, sino como fruto de procesos históricos,

coyunturales, que llevaron a dicha transformación – pero que en todo caso se interpreta como un desarrollo complejo que trajo consigo transformaciones de tipo funcionales y también cambios culturales, algunos de ellos inherentes al proceso mismo de modernización y otros relativos a los marcos específicos donde esos procesos de modernización echaron sus raíces. En este marco nos encontramos con la noción de “modernidades alternativas” o “múltiples”, caracterizada cada una de ellas por sus rasgos universalistas, pero acompañadas de elementos culturales específicos, con cierta relevancia en lo que concierne al modo en el cual se encarnan esos cambios funcionales globales.

En cualquier caso, el enfoque perennialista afirma que los derechos humanos que han tenido lugar en algo que es “la historia universal”, y la variedad de justificaciones culturales que subyacen a su implementación normativa en la arena internacional (idealmente consensuada de manera no forzada), da cuenta justamente de esa universalidad. En este sentido, las religiones y las filosofías del mundo tienen un lugar destacado. Aunque es cierto que, en el primer caso, estas religiones y filosofías dispares estarían subsumidas y superadas finalmente por las versiones contemporáneas que develarían el sentido opaco de las formulaciones antiguas y las purificarían de sus adiciones supersticiosas o extemporáneas. Mientras que en el segundo caso, la formulación actual, aunque asumida en términos pragmáticos, no necesariamente se interpreta como la versión definitiva o la mejor versión de lo que se concibe como un ideal ético o político universal. En todo caso, se entienden a los derechos humanos como la expresión contemporánea de una aspiración universal, un anhelo transversal culturalmente que puede justificarse adoptando exclusivamente razones inmanentes o acudiendo a una fuente de legitimación extra-mundana o trascendente, y que por lo tanto se dice de muchas maneras, en diversos lenguajes, y en cada caso enfatizando o acentuando diferentes aspectos de la red de relaciones constitutivas de los derechos humanos o sus análogos.

Desde esta última perspectiva, “perennialista y no eurocéntrica”, aunque la formulación contemporánea de los derechos humanos resulta hegemónica como lenguaje normativo en el ámbito internacional, se reconoce que esa hegemonía o prioridad por sobre otras formulaciones tradicionales se debe, exclusivamente, a las circunstancias de tipo pragmáticas que exige la “convivencia de los diversos” en sociedades plurales y en el marco de relaciones internacionales abocadas en principio a la construcción de un orden moral cosmopolita al servicio de la paz entre los pueblos y el compromiso de respeto de la dignidad y los derechos de los individuos. En este último caso, se dice que lo que se pretende es la formulación de una ética social minimalista dirigida a disciplinar a los Estados y a las corporaciones multinacionales, con el fin de asegurar los bienes básicos (civiles, políticos, económicos, culturales y medioambientales) que sirven de base para la plena actualización de las aspiraciones individuales.

El segundo enfoque historiográfico, al que he denominado “excepcionalista”, enfatiza en cambio que el origen de los derechos humanos se encuentra (a) en el carácter diferencial del nuevo orden moral y los imaginarios cosmológicos y sociales que le sirven de trasfondo, además de las prácticas que a partir del siglo XVII se convertirán en el sustento y facilitarán la articulación teórica

que permitirá la emergencia de los “derechos del hombre” y, posteriormente, los “derechos humanos”, ofreciendo para ello una nueva concepción de la dignidad humana individual y los derechos subjetivos, resultado de una nueva auto-comprensión de los individuos y de la sociabilidad humana, y una nueva sensibilidad, especialmente atenta al sufrimiento y diversas formas de vulnerabilidad humana, que encuentra su apogeo en la Ilustración europea y se manifiesta políticamente en las grandes revoluciones del siglo XVIII. O, alternativamente, deben buscarse (b) en las respuestas de la humanidad a la violencia y el sufrimiento que produjo la Segunda Guerra Mundial y las atrocidades de los campos de exterminio nazi que condujeron a la promulgación en la Asamblea General de las Naciones Unidas de la *Declaración universal de los derechos humanos* en 1948, un documento que expresó la emergencia de una nueva autoconsciencia ética y la voluntad política, de carácter cosmopolita, decidida a evitar que vuelvan a repetirse crímenes de semejante naturaleza.

Finalmente, como ya he anunciado, introduciré (3) un enfoque crítico, revisionista, que se aproxima a esos relatos “apologéticos” que justifican y enaltecen la tradición de los derechos humanos, con el fin de probar: (i) lo que “genuinamente” resulta convincente considerar como “invariables subyacentes”, o constitutivos ontológicos, que nos permitan conectar la efectiva particularidad de los derechos humanos, un fenómeno indudablemente contemporáneo, y por lo tanto, históricamente establecido y condicionado, con otras manifestaciones o expresiones precedentes, hipotéticamente análogas; y (ii) el entramado histórico y la significación hermenéutica que ha hecho posible la actual dispensación. Algo semejante nos obliga, cuando asumimos que “la verdad” sobre los derechos humanos no se decidirá en el laboratorio de los filósofos, los jurisconsultos o los diplomáticos, a dar la palabra a los historiados y a los activistas, para que revelen aquello que los filósofos y los juristas esconden detrás de sus idealizaciones y sus malabarismos normativos, y los diplomáticos parecen decididos a desconocer cuando en el ejercicio retórico de distanciamiento y equilibrio que practican se esfuerzan por evitarle a los Estados a los que sirven el precio que juzgan exorbitante por ser fieles a los compromisos asumidos, cumpliendo hasta sus últimas consecuencias con la lógica que impone el ideal de protección de la dignidad humana.

6.2. La historia oficial y sus contestaciones

Por lo tanto, comenzamos prestando atención a las versiones estándar que conforman la “historia y la filosofía de los derechos humanos”. Una historia y una filosofía que es, como no podía ser de otra manera, diversa y plural. Capaz de acomodar en su seno una multiplicidad de visiones y matices, todas ellas “oficiales”, animando la profunda, y en muchos sentidos repetitiva, conversación académica e institucional alrededor de las preguntas acerca del ser de los derechos humanos y el modo en el cual estos han llegado a ocupar el lugar destacado que ocupan, tanto en el “imaginario global”, como en el orden institucional internacional.

Esta pluralidad de voces, gracias a su diversidad-en-la-homogeneidad subyacente, ayudan a dar consistencia y solidez a los elementos tácitos que preservan y protegen la versión oficial. Por supuesto, esto no es algo característico o exclusivo de los estudios sobre los derechos humanos. Otras categorías sociopolíticas contemporáneas como la “democracia representativa” de estilo liberal o el “mercado libre capitalista” gozan también de esa homogeneidad tácita en su teorización, blindada o legitimada con la pluralidad de voces ocupadas en esculpir los detalles en pugna (en muchos casos con ardor intelectual) en torno a posiciones antagónicas que, bien vistas, no hacen una diferencia sustancial al final del día al estado actual de las cosas.

Una de estas posiciones oficialistas, como hemos dicho, defiende una concepción “perennialista” de los derechos humanos. Esta posición puede adoptar dos versiones: o bien una concepción explícitamente iusnaturalista o, por el contrario, adoptando una *actitud* o *postulado* posmetafísico, inclinarse por una justificación basada en alguna explicación antropológica, sea que esta se formule en términos biologicistas, ontofenomenológicos o pragmáticos; o bien conformarse con una suspensión de toda justificación “profunda”, excepto aquellas legitimaciones “superficiales” que conciernen exclusivamente a la dimensión positiva de los derechos y sus procesos de constitución.

Ahora bien, antes de abordar los argumentos de justificación contemporáneos es conveniente revisar la manera en la cual se asumen las formulaciones premodernas, invocadas con el fin de demostrar la universalidad de los derechos, y su raigambre histórica, incluso entre nuestros más lejanos antepasados. El ejercicio se acomoda al “multiculturalismo” que exige un tópico como el que estamos discutiendo, y consiste en organizar la panoplia de fragmentos textuales de acuerdo con las taxonomías contemporáneas. Por ejemplo, en *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era*, un manual de historia de los derechos humanos editado recientemente, utilizado extensamente en los programas de formación universitaria, que además está acompañado de una voluminosa antología de fuentes textuales, Micheline R. Ishay organiza la sección dedicada a las contribuciones éticas tempranas a los derechos humanos alrededor de los conceptos modernos de libertad, igualdad y fraternidad, y los modos de promoción de la justicia en las culturas antiguas. La justificación para un tratamiento de estas características tiene un claro propósito apologético que queda refrendado por la propia autora en las primeras líneas de la sección correspondiente. Tomando como punto de partida las opiniones de los comisionados para la redacción de la *Declaración* de 1948, dice Ishay:

En su búsqueda de una ética universal, los miembros de la comisión afirmaron que la historia de la tradición filosófica de los derechos humanos se extendía más allá del “estrecho límite de la tradición occidental y [que] sus comienzos en Occidente, como también en Oriente, coincide con el comienzo de la filosofía”. En este sentido, desde el principio de su labor, desafiaron la premisa que afirma que los derechos humanos universales son exclusivamente una invención occidental que puede rastrearse hasta la ilustración europea del siglo XVIII. Por el contrario, se volvieron a las grandes tradiciones religiosas y culturales mundiales en busca de las nociones universales del bien común que han inspirado a los visionarios ilustrados de los derechos humanos (ISHAY, 2004, p. 17).

Aquí el acento está puesto en la afirmación de que es posible rastrear en las diferentes tradiciones religiosas, filosóficas y culturales, incluso aquellas que pertenecen a los más remotos tiempos de la humanidad, intuiciones y expresiones que, de un modo u otro, hacen referencia a alguna noción análoga a la de los derechos humanos, las cuales por lo general articulaban sus contenidos (i) en la forma de obligaciones humanas en relación con seres, entidades o dimensiones trascendentes o sagradas de la realidad; y (ii) obligaciones y contrapartidas intramundanas respecto a otros miembros humanos de la propia comunidad y otros humanos extranjeros, incluyendo otras entidades naturales o espirituales; enfatizando, además, (iii) nociones de justicia “divina” o “natural” que, según esta interpretación, podrían equipararse a los actuales regímenes de derechos en términos de dispensaciones antecedentes.

Sin embargo, incluso cuando los promotores de esta visión perennialista defienden la continuidad subyacente de las diversas y análogas dispensaciones del pasado, reconocen al mismo tiempo que, paradójicamente, la actual versión de los derechos humanos es fruto de un “giro radical” que trajo consigo el advenimiento de la modernidad, un giro que supuso novedosas concepciones de la individualidad, la igualdad y el carácter universalista de los derechos, basado todo esto en una mutación copernicana del orden moral que, en primer término, implicó una relocalización de las fuentes últimas de lo justo, lo reclamado y lo debido. El orden normativo, que en el pasado se basaba en una comprensión óptica del cosmos o la creación, a cuyas legalidades los seres humanos debían su aquiescencia individual y colectiva, se transformó en la modernidad en un orden normativo legitimado por características exclusivas de los individuos y las sociedades y los derechos intrínsecos e innatos de los sujetos reconocidos por el Estado. En este contexto, el orden social se convirtió en una acomodación racional de los anhelos y necesidades, una construcción edificada con el objetivo explícito de promover la seguridad y la abundancia exigida por los agentes individuales.

Pero la propia historia de esta mutación, los intrincados caminos que han llevado a los actuales imaginarios – que en modo alguno pueden entenderse de manera estática, sino que continúan siendo el resultado de hibridaciones y accidentalidades históricas, no son el producto de un descubrimiento o invención puntual en la historia, acontecido íntegramente en algún momento específico del devenir entre las antiguas articulaciones y las formulaciones actuales, sino flujos incesantes de múltiples corrientes interpretativas que van dando forma a diferentes versiones del sujeto jurídico y al escenario del derecho en el cual este adquiere su forma funcional.

En ese proceso incesante de escrituras de textos y subtextos filosóficos y jurídicos, atravesados y nutridos por culturas y subculturas elitistas y populares, encarnadas en prácticas socioeconómicas y articulaciones de bienes y fines en pugna, se despliegan, expanden y contraen las instancias de eso que hemos dado en llamar los “derechos humanos”, sus análogos precedentes y sus futuros imprevisibles, unidos verbalmente por un “aire de familia”.

6.3. Dos epígrafes straussianos

Dos epígrafes abren *Derecho natural e historia* del filósofo político Leo Strauss. El primero de ellos dice lo siguiente:

Había dos hombres en una ciudad, el uno rico, y el otro pobre. El rico tenía numerosas ovejas y vacas, pero el pobre no tenía más que una sola corderita que él había comprado y criado, y que había crecido con él y con sus hijos juntamente, comiendo de su bocado y bebiendo de su vaso, y durmiendo en su seno; y la tenía como a una hija. Y vino uno de camino al hombre rico; y este no quiso tomar de sus ovejas y de sus vacas, para guisar para el caminante que había venido a él, sino que tomó la oveja de aquel hombre pobre, y la preparó para aquel que había venido a él (STRAUSS, 2014, p. 59).

En su introducción a la versión castellana del texto de Strauss, Claudia Hilb señala que este primer relato está allí como epígrafe para suscitar en el lector (cualquier lector) una sensación de indignación ante la injusticia. “No es necesario – dice Hilb – que seamos capaces de definir de manera abstracta o universal lo que es justo o injusto para saber que estamos frente a un acto moralmente abominable” (HILB, 2014, p. 14). El segundo texto elegido como epígrafe, en cambio, nos suscita una experiencia de confusión:

Nabot de Jezreel tenía allí una viña junto al palacio de Acab, rey de Samaría. Y Acab habló a Nabot, diciendo: Dame tu viña para un huerto de legumbres, porque está cercano a mi casa, y yo te daré por ella otra viña mejor que ésta; o si mejor te pareciere, te pagaré su valor en dinero. Y Nabot respondió a Acab: Guárdeme Jehová de que yo te dé a ti la heredad de mis padres (STRAUSS, 2014, p. 59).

Aquí, nos dice Hilb, lo que Ahab ofrece a su vecino parece ser un trueque justo, medido según los criterios adecuados del intercambio. Sin embargo, Nabot rechaza la propuesta de Ahab sobre la base de “otra medida”. Esa otra medida es la autoridad de Dios, que manda respetar a los ancestros. Como señala Hilb, la diferencia remite, en primer término, a la relación inmediata, “natural”, con lo justo y con lo injusto; y en segundo término, con una relación más mediata con la justicia, encarnada en una ley divina o ancestral. En el primer caso, la injusticia del hombre rico que narra la primera historia no exige una sanción divina para que su acción sea percibida claramente como una forma de injusticia.

No obstante, Hilb nos advierte que en el primer relato, Natán acabará contándole la historia a David, quien al escucharla se indignará por lo sucedido. En ese momento, Natán informará a David que él mismo (David) es el malvado retratado en la historia, y por ese motivo será castigado por Jehová con la muerte de su hijo. En el segundo caso, descubrimos que Ahab no aceptó la respuesta de su vecino y urdió un plan para despojar a Nabot de su viña. Ahab logra incriminarlo por un delito que Nabot no había cometido y por el cual será sentenciado a muerte. El castigo que Jehová anuncia para Ahab es el mal sobre la casa de su progenie. En este sentido, en ambos casos, la justicia se manifiesta a través del castigo infligido por Jehová (HILB, 2014, pp. 14-5). Aunque en la Biblia no se conoce el derecho natural (lo justo por naturaleza), y lo injusto sea siempre considerado para la religión judía aquello que contraría la Ley dada por Dios, sigue siendo cierto que

ante la primera historia intuimos inmediatamente que algo despreciable se está cometiendo contra el pobre por parte del rico que le roba su corderito.

Y es justamente en la tensión entre estos dos “motivos” o “emblemas” de la justicia, de lo reclamado y lo debido, entre (i) una interpretación que adjudica al proceso histórico una paulatina profundización en lo que concierne a la comprensión de esa intuición básica, y a la extensión de su aplicación en la forma de derechos reconocidos en la época moderna, y (ii) las aparentes arbitrariedades – o, quizá, las intraducibles concepciones de lo justo y de lo injusto que solo pueden identificarse en los marcos particulares que instituyen los órdenes culturalmente determinados – donde se dirime el sentido de la universalidad que reclaman los derechos humanos en el presente, convertidos, ahora sí, en criterios retrospectivos a partir de los cuales se pretenden reinterpretar las culturas y las civilizaciones premodernas que nos antecedieron, las diversas “éticas y morales” contenidas en las religiones mundiales, como intuiciones previas y fuentes ineludibles, o versiones preliminares, de aquello que vendría a convertirse con el tiempo en la actual dispensación de los derechos humanos.

El modo en el cual interpretemos la relación entre los derechos humanos contemporáneos y sus antecedentes es relevante para numerosas cuestiones que en nuestra discusión exigen respuesta. Por ejemplo: el modo en el cual imaginamos que deben plantearse las relaciones entre la tradición de los derechos humanos, la religión en general, y cada una de las religiones en particular en la esfera pública estará condicionado por la manera en la cual interpretemos los actuales regímenes de derechos y las concepciones premodernas del orden jurídicopolítico y la justicia. No son inocuas las posiciones que tomemos en este sentido a la hora de determinar qué lugar concederemos a las argumentaciones articuladas en términos de justificaciones religiosas, por ejemplo, o la manera en la cual nos relacionaremos con el lenguaje religioso en el ámbito político.

De manera análoga, qué tipo de estrategias adoptemos frente a los desafíos relativistas y fundamentalistas, dependerá en buena medida del grado de porosidad que concedamos a nuestras propias articulaciones actuales, frente al abigarrado conjunto de formulaciones culturales premodernas y las muchas versiones contemporáneas que desafían, con otros lenguajes y a partir de otros horizontes de sentido, basados en ontologías aparentemente irreconciliables con nuestros horizontes de tolerancia moral diseñados para sociedades plurales, subsumidas, en última instancia, a las exigencias del mercado capitalista.

En la introducción a la *Ética de la liberación*, E. Dussel ofrece dos advertencias para articular una historia de los derechos humanos. En su caso, se trata de desplegar una “historia mundial de las eticidades”, que tiene como objetivo “‘situar’ la problemática ética en un horizonte planetario, para liberarla de la tradicional interpretación meramente “helenocéntrica” o “eurocéntrica”, con el fin de abrir la discusión más allá de la ética filosófica europeo-norteamericana actual” (DUSSEL, 2011, p. 19). La primera advertencia es que una historia mundial de las eticidades (o una “historia mundial” de los derechos humanos) exige que nos enfrentemos al eurocentrismo. La segunda advertencia está relacionada con el imperativo de distinguir las *formas* de los *contenidos* de la ética. Con respecto a lo

primero, dice Dussel que el eurocentrismo es una cierta concepción de la modernidad:

Si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, podrá comprenderse que, aun cuando toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como centro (DUSSEL, 2012, p. 353).

Una primera lectura del texto citado puede llevarnos a creer que estamos frente a una nueva versión del debate en torno al relativismo. Pero si prestamos atención a los lenguajes en los que se expresan aquellos que identificamos como antecedentes o análogos de los derechos humanos, caemos en la cuenta que estamos ante un reclamo diferente, de tipo hermenéutico. Una manera de plantearlo sería la siguiente: ¿en qué consistiría y qué implicaciones conllevaría una genuina filosofía intercultural de los derechos humanos? La pregunta puede resultar redundante a la luz de la propia historia de la formulación contemporánea de los derechos humanos en sus registros institucionales. Sin embargo, las advertencias de Dussel siguen siendo relevantes. Porque las formas en las cuales puede manifestarse el eurocentrismo que denuncia no solo se manifiesta en la dimensión de los *contenidos* de una filosofía, sino también en su *formalidad*.

Sin embargo, antes de extenderme sobre esta segunda advertencia de Dussel, pero con el fin de abundar en esta dirección, realizaré un aparente rodeo que puede ayudarnos a comprender la relevancia del tema en el marco interdisciplinar desde el cual se estudian hoy los derechos humanos, y el tipo de objeciones por parte de las ciencias sociales y otras disciplinas culturales a las teorizaciones exclusivamente filosóficas o jurídicas en torno a los derechos.

En este sentido, es interesante prestar atención a la evolución histórica de la relación entre la antropología y los derechos humanos. Es bien sabido que la ciencia antropológica, en sus estadios tempranos de desarrollo, se enfocó casi de manera exclusiva en las llamadas “sociedades primitivas”. En parte, por ese motivo, la perspectiva etnográfica se inclinó por desestimar la idea supuesta por los defensores de los derechos humanos de que las diferentes culturas pudieran compartir valores comunes, una suposición ontológica fundamental en el ámbito de los derechos humanos (SHORT, 2015, p. 99).

6.4. Un tal Herskovits y el anti-anti-relativismo de Clifford Geertz

Mark Goodale ha contado de manera detallada la historia del devenir de la antropología en relación con los derechos humanos. De acuerdo con Goodale, esta historia es importante porque pone de manifiesto algunos de los dilemas básicos del proyecto que emergió en la posguerra, y los enfoques políticos y filosóficos que se impusieron como alternativa.

La historia de esta relación comienza con una oscura y malinterpretada anécdota, relatada una y mil veces en los textos dedicados a la historia de los

derechos humanos, y gira en torno al informe redactado por Melville Herskovits, y enviado a UNESCO en el marco de los estudios que la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas le había encargado al organismo un año antes de la promulgación de la *Declaración* de 1948. No me detendré en los detalles. Me remito para ello a la investigación de Goodale sobre el asunto (GOODALE, 2009, pp. 18-39).

Lo importante en este contexto es que el informe de Herskovits analizado por Goodale se publicita en un momento de creciente reconocimiento e influencia de la antropología entre las ciencias humanas y sociales. La antropología había alcanzado a mediados del siglo XX un lugar prominente debido, justamente, a la autoridad fecundada en la observación y el análisis empírico de la cultura y la sociedad, en dimensiones tan diversas como la ley, el parentesco, la religión o la moralidad. En ese marco, lo que el texto de Herskovits parecía poner en cuestión era, precisamente, un hecho supuestamente transcultural, la identidad común de la especie y la igualdad inherente entre todos los seres humanos. La crítica relativista de Herskovits solo dejaba a la antropología biológica como posible candidata para la articulación de argumentos convincentes a favor de un estatuto humano esencial.

Como señala Goodale, aunque el informe no se formuló como una declaración institucional, ni recibió el apoyo masivo de los profesionales en su esfera, lo cierto es que, en las décadas siguientes, la antropología se desarrolló de espaldas a otros programas en las ciencias sociales dedicados a la investigación de diversas dimensiones de los derechos humanos. Sin embargo, nos cuenta Goodale, el escenario ha cambiado notablemente en los últimos años. Y las razones subyacentes del reciente interés de la profesión por los derechos humanos y la articulación de su compromiso institucional con los mismos, nos permiten ilustrar los motivos de Dussel en su doble advertencia frente al eurocentrismo, y el respeto a las formas o géneros a través de los cuales se manifiestan las etnicidades mundiales.

Sin embargo, comencemos recordando brevemente las razones del rechazo de Herskovits dirigidas a la Comisión de un hipotético valor común de las culturas del mundo. De acuerdo con Herskovits, el rechazo estaba basado en, al menos, tres argumentos. El primero de ellos afirmaba que la antropología, entendida como “ciencia de la humanidad”, había probado la “inconmensurabilidad formal y material” de un conjunto abigarrado de sistemas culturales en el mundo. Lo cual implicaba que una declaración de los derechos humanos solo podía ser universal desde un punto de vista prescriptivo, en ningún caso desde un punto de vista descriptivo de la realidad social (SHORT, 2015, p. 99). En segundo término, la antropología como ciencia, de acuerdo con Herskovits, era hostil al tipo de universalismo promovido por la Comisión. Esto es comprensible si tenemos en cuenta el carácter eminentemente empírico de su praxis etnográfica, cuyo objetivo primario es la descripción y explicación de fenómenos sociales, libre de juicios morales, como los que se promueven a través de la redacción de un listado de derechos universales. Finalmente, la propuesta de una *Declaración universal de derechos humanos* tenía claramente una dimensión aspiracional a establecer un conjunto de valores morales que corrían el riesgo de acabar negando el derecho de aquellos pueblos cuyas concepciones de una vida plena o significativa entrara en conflicto con el documento promovido por las Naciones Unidas.

Aunque el distanciamiento de la antropología respecto a los derechos humanos se prolongó durante años, en la década de 1980 se produjo un giro importante. La desafección de la postura objetivista valorada al comienzo dio lugar a una aproximación empática y políticamente activa en la disciplina. Como señala Damien Short, un momento capital en ese giro fue la intervención de Clifford Geertz, quien se enfrentó de manera concertada, tanto a la objeción más común al universalismo de los derechos humanos en el ámbito de la antropología, como a las acusaciones más radicales que los “absolutistas” lanzaban contra el relativismo. Dice Geertz:

No quiero defender el relativismo, que es de todas maneras un término vacío, el grito de batalla del pasado, sino atacar al anti-relativismo, que me parece estar en ascenso y representa una versión estilizada de un antiguo error. Lo que el relativismo cultural sea o haya sido originalmente (y no hay ninguno de sus críticos entre cientos que lo haya comprendido correctamente), sirve en estos días en su mayor parte como un espectro para ahuyentarnos de ciertas formas de pensamiento y para conducirnos hacia otras. Y, como las maneras de pensar de las que quieren alejarnos parecen más conducentes que aquellas a las que quieren llevarnos, y parecen estar en el corazón de la herencia antropológica, me gustaría hacer algo acerca de ello (GEERTZ, 2000, p. 42).

La cita es parte de un artículo de Geertz titulado “Anti Anti Relativismo” en el cual, a través de la doble negación, el antropólogo estadounidense pretende: (i) poner en entredicho la “obsesión” frente al carácter aparentemente corrosivo del relativismo en el ámbito moral e intelectual, señalado por sus más articulados enemigos como causa del “nihilismo” (concebido como la patología última de nuestra civilización contemporánea); y (ii) eludir la desencaminada acusación de “relativista” que podría dirigirse a él mismo, por su empeño en desarmar argumentalmente el ataque absolutista contra el “relativismo teórico”, entendido en todos los casos en términos absolutos.

Sin embargo, de acuerdo con Geertz, la clave interpretativa que nos permite eludir el atolladero del debate contra el relativismo se encuentra, en el caso de la antropología, en distinguir entre su teoría y su praxis. La teoría antropológica es la que nos ha llevado a concebir a la ciencia antropológica como un mórbido argumento contra el absolutismo intelectual y estético. En contraposición, la praxis antropológica inclina a sus practicantes, debido al tráfico de sus materiales (la colección de datos culturales de un variado conjunto de sociedades pasadas y presentes), a considerar la posibilidad que, “citando a Montaigne [...] ‘cada hombre llama bárbaro a cualquier cosa que no sea su propia práctica’ [...] porque no tenemos otro criterio de razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y costumbres del país en el que vivimos” (GEERTZ, 2000, p. 45). Como señala Geertz, al menos en el ámbito de la antropología, esa inclinación no puede desaparecer a menos que desaparezca la propia antropología como disciplina.

En este sentido, la crítica de Geertz contra el relativismo y el antirrelativismo – contra el relativismo que promueve la *teoría* antropológica, por un lado, y contra la respuesta que suscita en el antirrelativista absolutista, por el otro – parece especialmente relevante para nuestra discusión. Mientras el relativista se ocupa de atacar el provincialismo absolutista, la amenaza del etnocentrismo, el antirrelativista está ocupado de manera obsesiva en alertarnos de los peligros de insignificancia que se esconden detrás de la tendencia relativista a considerar que

“todo vale”, dependiendo del contexto o marco de referencia en el cual están inmersos los valores (GEERTZ, 2000, p. 46).

La obsesión por el universalismo de los derechos humanos está motivada en muchos sentidos por la preocupación que suscita la praxis de los derechos, que exige que estos sean redefinidos en el marco de una diversidad de autocomprensiones de lo que significa ser humanos y lo que implica la vida social en general. Evidentemente, la crítica de Dussel al eurocentrismo forma parte de este debate. La posición eurocéntrica, cualquiera sea la fundamentación sobre la cual se establece, acaba articulándose como una posición absolutista que intenta superar la variedad, estableciendo algún invariable en torno a los humanos y los derechos, el individuo y la sociedad, y las relaciones entre estas categorías. Sin embargo, las razonables precauciones ante la posibilidad de acabar asumiendo un “relativismo absoluto”, puede acabar, efectivamente, convirtiéndose en una obsesión, la cual se traduce en una serie asfixiante de procedimientos destinados a establecer como absoluto universal una particularidad específica, la del antirrelativista que impone al resto de los protagonistas un orden de la razón y del discurso que hurta sus particularidades y entorpece la posibilidad de un genuino consenso no forzado en torno a los derechos humanos.

En este contexto es en el que tenemos que entender la segunda advertencia de Dussel. Una auténtica práctica intercultural de las eticidades (de los derechos humanos), debe facilitar el reencuentro crítico de los individuos con sus propios universos de pertenencia. Y eso significa, no solo prestar atención a los *contenidos* de los recursos históricos a disposición de esas tradiciones, sino también a sus *formas* de enunciación y transmisión. Poniendo en evidencia de qué manera, en el marco de la cultura occidental, los *contenidos* filosóficos no se han confundido con la filosofía *formal*, Dussel nos recuerda lo habitual que resulta estudiar los textos míticos de Homero o Hesíodo como ejemplos filosóficos, al tiempo que se descartan como *meramente* míticos, literarios, religiosos o artísticos otros relatos como *El libro de los muertos* egipcio, textos semitas o hebreos, los *Upanishads*, Lao-Tse, y tantos otros, so pretexto de no ser *formalmente* filosóficos (DUSSEL, 2011, p. 19).

No obstante, esto no implica, como algunos pretenden, obstaculizar el diálogo entre culturas, al hurtarnos un lenguaje universal (un metalenguaje con pretensión cosmopolita) que rescate a los individuos de su provincialismo cultural. Dussel, como Geertz, exige que adoptemos, por un lado, una actitud crítica frente a nuestra propia tradición y, por el otro, que aprendamos a distinguir la forma o género de los discursos de su contenido ético, en cuyo horizonte se articula el “nosotros” en el que pueden florecer los derechos humanos. Dice Dussel:

El diálogo intercultural presente no es solo ni principalmente un diálogo entre apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura; no los que la defienden de sus enemigos, sino los que la recrean desde los supuestos críticos que están en su propia tradición cultural. Pero, además, no es ni siquiera el diálogo entre los críticos del “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural. Es antes que nada un diálogo entre los “críticos de la periferia”,

un diálogo intercultural transversal sur-sur, antes de pasar al diálogo sur-norte. (DUSSEL, 2012, p. 56).

En este sentido, las propuestas de Dussel para una filosofía intercultural, una filosofía abierta a las “eticidades mundiales”, y su advertencia a no circunscribir el diálogo intercultural exclusivamente a las expresiones *formalmente* filosóficas, sino extenderlo a otras expresiones no filosóficas, pero con *contenido* filosófico, no deben confundirse con otras reivindicaciones de carácter culturalista que han tenido una resonada influencia en el debate en torno a la universalidad de los derechos humanos.

La posición de Dussel no debe equipararse con algunas de las críticas articuladas por el comunitarismo de origen norteamericano que en el marco del debate “liberalismo-comunitarismo” (MULHALL & SWIFT, 1992) han dado pie al despliegue de diferentes versiones de “relativismo teórico” y veredictos de inconmensurabilidad, en nombre de las particularidades culturales de las propias sociedades occidentales premodernas. Tampoco debería confundirse con las pretensiones de reconocimiento de la diferencia basadas en las peculiaridades lingüísticas, históricas o incluso étnico-culturales, de algunas de las comunidades internas dentro de las sociedades contemporáneas. En muchos casos, estas pretensiones han acabado transformándose en un cuestionamiento de la universalidad de los derechos humanos e incluso su existencia (MACINTYRE, 2004). En este marco, la denuncia se esgrime contra la supuesta prepotencia detrás del imaginario liberal cosmopolita, identificado como el motor de una serie de malestares sociales, entre los cuales la anomía, el individualismo rampante, la razón instrumental y la atomización social tienen un lugar destacado (TAYLOR, 1994).

En segundo término, tampoco debería equiparse con las críticas esgrimidas por líderes políticos e intelectuales como Lee Kuan Yew o Mahathir bin Mohamad quienes en el marco del acalorado debate en torno a los llamados “valores asiáticos”, articularon su antagonismo frente a la pretensión occidental de imponer una versión particularista, aunque – a su juicio – pretendidamente universal, de los derechos humanos, basándose para ello en la hipotética idiosincrasia de las sociedades confucianas e islámicas. Frente a la sospechada imposición de estándares internacionales en relación con los derechos humanos, los defensores de los “valores asiáticos” ostentaban una férrea defensa de la soberanía política de sus naciones. Frente a la acusación de vulneración de derechos civiles y políticos, argumentaban a favor del derecho al desarrollo y, por consiguiente, defendían como justificable la “flexibilización” de estos derechos en favor de la realización de los derechos sociales y económicos, el derecho al desarrollo, hoy en gran parte olvidado. Frente a la ontología social individualista, atomista y horizontal de Occidente que, hipotéticamente, encarnan los actuales regímenes de derechos, defendían una ontología social organicista, ordenada verticalmente, cuya realización no se mide en términos de libertad e igualdad, sino en el logro de un ideal de armonía societal. Todo esto implicaba a su vez una crítica a un orden jurídico-político basado en la noción de derechos subjetivos, en contraposición al énfasis puesto en un orden basado en las obligaciones y deberes, so pretexto de

fragilizar, o incluso diluir, los lazos sociales, o traducirlos al lenguaje de la competencia y el conflicto (DONNELLY 2003, pp. 99 y ss.).

A diferencia de estas formas culturalistas, la posición de Dussel es una crítica sistémica. Se despliega en línea de continuidad con la crítica frankfurtiana, aunque se esfuerza por subsumir las diferentes críticas a la modernidad capitalista que se despliegan en esta tradición a un esquema que articula las dimensiones materiales, formales y fácticas de la ética y las especificidades de la política, eludiendo la deriva eurocéntrica. Lo peculiar de la posición de Dussel es el énfasis que pone en la perspectiva de la víctima. A partir de una interpretación de Levinas, asume la alteridad como dato radical que deja al desnudo el solipsismo de la cultura europea frente al rostro de su víctima. De este modo, promueve el reconocimiento de un hecho diferencial que no está basado en las culturas de las sociedades subalternas, sino en el reclamo de justicia, la exigencia del fin de la opresión, la expropiación, la explotación y la exclusión.

Por lo tanto, no se trata de una versión perennialista sofisticada, una suerte de apologética de las tradiciones culturales autóctonas frente al eurocentrismo, sino una reivindicación no esencialista de aquellas sociedades desplazadas a la periferia del orden impuesto por la globalización capitalista y, dentro de ellas, la de aquellas poblaciones que han sido expulsadas o excluidas enteramente de los beneficios que ese orden promete para todos en sus versiones morales cosmopolitas (DUSSEL, 2012, pp. 145 y ss). Por consiguiente, como hemos dicho, la de Dussel es una crítica sistémica, ya que en la víctima, el oprimido y el excluido de las sociedades periféricas, y en las periferias interiores de las propias sociedades centrales, Dussel identifica el paradigma teológico cristiano, que en las “figuras” de la crucifixión y la salvación, suman a un mismo tiempo la denuncia a la totalidad del orden, y no una mera anomalía que puede ser resuelta a través de una solución *ad hoc*, y la esperanza de otro mundo posible.

Como hemos visto, las críticas de Dussel se encuentran en una relación de sinergia con otras críticas sistémicas, como las que articulan diversas ecofilosofías, como la ecología profunda (NAESS, 2008) o el ecofeminismo (SHIVA & MIES, 2014). En estos casos, con diferentes énfasis y líneas argumentales, los defensores de estas corrientes de pensamiento y práctica alertan acerca del carácter destructivo del capitalismo global, las burocracias estatales y las formas de vida social que promueven. De un modo u otro, siguiendo la distinción seminal de Naess entre “ecología profunda” y “ecología superficial” (NAESS, 1973), en ambos casos se destaca que las respuestas ante las amenazas que se ciernen sobre nosotros como seres vivientes, humanos y no humanos, no pueden responderse de manera cosmética o superficial, como pretenden quienes intentan una solución que sea como la “cuadratura del círculo”, a un mismo tiempo una solución que garantice la preservación del medioambiente, de las vidas humanas y no humanas, y la justicia de género, sin renunciar al actual paradigma económico y científico. Estas críticas son perfectamente aplicables a ciertas concepciones minimalistas de los derechos humanos que prometen garantizar y proteger la dignidad de las personas, al tiempo que guardan silencio acerca de las prácticas que animan la violación sistemática de los derechos que hipotéticamente sirven para defenderlas.

Por ese motivo, y como ya hemos argumentado en la primera parte, necesitamos una suerte de giro copernicano, que nos permita percibir el carácter holista e interdependiente de nuestra existencia, y entender que los imaginarios de “innovación y desarrollo”, crecimiento y consumo que los organismos internacionales y las agencias gubernamentales pomposamente festejan y promueven, es lo que está detrás de “la ruptura de nuestros nexos ecológicos y culturales con la naturaleza y, en el seno de la sociedad”, transformando nuestras “comunidades orgánicas en grupos de individuos desarraigados y marginalizados que buscan identidades abstractas” (SHIVA, 2014, p. 185).

De este modo, la filosofía intercultural que nos propone Dussel es, antes que cualquier otra cosa, una invitación a un diálogo que no elude la confrontación; un diálogo en el cual los participantes son conminados a superar la tentación apologética respecto a sus propias tradiciones, con el fin de tomar distancia de los “culturalismos” que resultan en prácticas socio-políticas de exclusión, o son instrumentalizados por las élites locales que, al hipostasiar las hipotéticas “comunidades tradicionales y sus valores”, presentándolas como entidades estáticas y cerradas, justifican sus propios abusos, prerrogativas y dominación (BENHABIB 2006, 25).

6.5. Perennialismos, diálogos interculturales y consensos traslapados

De manera análoga, el filósofo canadiense Charles Taylor aboga a nivel internacional por un “consenso no forzado en torno a los derechos humanos”, en línea con las propuestas de John Rawls, quien en el marco de su teoría de la justicia, pensada primero en términos intraestatales, se preguntaba “¿cómo es posible que haya una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, conflictivas y hasta inconmensurables?” (RAWLS, 2013, p. 137). Taylor reconoce como punto de partida las extensas coincidencias normativas que, de hecho, ya existen entre diversas tradiciones religiosas, filosóficas y culturales mundiales, pero asumiendo que, pese a esas extensas coincidencias en lo que concierne a los comportamientos y las actitudes básicas que se buscan promover (TAYLOR, 2011-B, p. 105), sigue siendo cierto que las diferencias de justificación afectan la interpretación de las normativas generales y su implementación fáctica.

En ese sentido, Taylor adopta frente a los debates alrededor del universalismo y el relativismo una postura diferente a las que habitualmente esgrimen muchos de sus participantes. Taylor se niega a establecer a priori la conmensurabilidad o inconmensurabilidad de diversas culturas. Por el contrario, en el marco de su teoría de la racionalidad práctica, apuesta, como Dussel, por fomentar un espacio de diálogo intercultural que nos permita sopesar las pérdidas y ganancias epistémicas que están en juego en el debate entre diversas “visiones del bien” (TAYLOR, 1997, pp. 59-90). El “contencioso” de Taylor estaría dirigido entonces contra aquellas historiografías de los derechos humanos de corte secularista (y sus contrapartes reaccionarias) que se articulan sobre la base de lo que él ha dado en llamar “historias de sustracción”, es decir, historias que explican

el advenimiento de la modernidad como (en sus palabras) un *llegar a ver* lo que siempre ha sido, pero que en el pasado (o en sociedades actuales “atrasadas”) estuvo o permanece oculto, debido a una suerte de “velo de ignorancia y superstición”. En este sentido, tampoco podemos calificar la posición de Taylor simplemente como perennialista.

Para comenzar, en su teorización de la modernidad, y su tratamiento sobre la construcción de la subjetividad moderna (TAYLOR, 1996), y su más reciente investigación en torno a la era secular (TAYLOR, 2007), no ha dejado de insistir que la radical mutación cosmovisional que supuso el advenimiento de la modernidad implicó buenas y malas noticias. Hay cosas a las que accedemos en el presente a las que, efectivamente, en el pasado no teníamos acceso. Pero también es cierto que existían ciertos aspectos en las sociedades del pasado o en el marco de las culturas actuales aún inmersas (al menos en parte) en imaginarios premodernos, que han quedado vedados para nosotros. Eso implica, contra las lecturas triunfalistas y las interpretaciones críticas de la modernidad, un posicionamiento ambivalente o anfibia. En cierto modo, nada está decidido. El veredicto definitivo está aún en redacción. Estamos todavía intentando saber hacia dónde nos conduce la actual dispensación y qué correcciones serían necesarias si fuera cierto que algunas de las alternativas abiertas por la modernización nos están empujando hacia una anunciada catástrofe global. Todo esto lo enfrenta Taylor, sin embargo, con un espíritu explícitamente optimista y esperanzado, fundado en los que él considera son los potenciales antropológicos de este “animal lingüístico” que somos, entre los cuales destaca nuestra cualidad abierta, autointerpretativa y dialógica (TAYLOR, 2016).

La posición de Taylor en los debates culturalistas a los que hemos hecho mención resulta iluminadora. Reconoce que *nombres* como “derechos humanos”, vinculados estrechamente a nociones como la “dignidad humana”, están evidentemente afectados por los trasfondos “culturales” donde originalmente se forjaron, y por ello mismo, resulta miope ignorar su particularismo occidental. Sin embargo, otras alternativas, como la de Onuma Yasuaki, quien promueve suplantar la noción de “dignidad humana” por una noción más acorde con la visión de bien que hipotéticamente encarna su propia cultura, la “búsqueda de bienestar espiritual y material” (YASUAKI, 1999, pp. 103-23), parece demasiado amplia y general, nos dice Taylor, para que resulte verdaderamente efectiva en vista del tipo de amenazas que se intentan eludir (TAYLOR, 2011, p. 106).

Por lo tanto, para Taylor, aunque es comprobable que podemos consensuar extensamente acerca del contenido de las normas, estamos aún lejos de entendernos mutuamente en la dimensión de las justificaciones, y esto, contrariamente a lo que pudiera pensarse, tiene efectos evidentes a la hora de *interpretar* las propias normas generales consensuadas que se plasman en las declaraciones, los tratados y los convenios internacionales. Pero, además, las diferencias se extienden más allá de las normas y los fundamentos subyacentes, involucrando las formas legales que exigen los derechos humanos en la dimensión de su implementación.

Aun así, pese al reconocimiento de las notorias diferencias, tanto en la dimensión de la justificación, como en las dimensiones de la interpretación y la implementación de las normas entre diversos imaginarios, constructos y prácticas

sociales, la posición de Taylor no define los derechos humanos (ni ningún otro imaginario social moderno) en términos excepcionalistas. Aunque los derechos humanos no pueden ser equiparados con sus análogos premodernos, tampoco puede prescindirse enteramente de la historia para explicar su emergencia.

Como ya hemos mencionado, un lugar al cual podemos recurrir para apreciar la sutil continuidad que se tiende, de acuerdo con Taylor, entre los imaginarios sociales modernos y los imaginarios precedentes, entre los cuales se encuentran evidentemente las nociones de los derechos humanos contemporáneos y las diversas versiones premodernas del derecho natural, es su interpretación de la llamada “era axial” que Karl Jaspers definió como “la más profunda divisoria de la historia humana” (JASPERS, 1980), el momento en el cual emergieron diversas formas “superiores” de religiosidad, con aparente independencia las unas de las otras, y en diferentes civilizaciones, encarnadas en las figuras paradigmáticas de Confucio, Gautama Buda, Sócrates y los profetas hebreos (TAYOR, 2011, p. 371).

Como señala Taylor, la clave explicativa de las religiones posaxiales, surgidas de la experiencia transmitida por estas figuras fundadoras paradigmáticas, es que cada una de ellas, de muy diversas maneras, comportan el inicio de una profunda ruptura del orden de incrustación social y cósmica que caracterizó a las dispensaciones anteriores. Esta ruptura inauguró una nueva tensión: entre los órdenes mundanos y los órdenes supramundanos o trascendentes. Esto supuso la posibilidad de acceder (de “inventar o descubrir”, dice Taylor) una nueva perspectiva desde donde es posible criticar o denunciar a la sociedad en la cual los individuos están inmersos e, incluso, el orden cósmico que los contiene, como ocurre en su forma más radical, la del budismo.

A diferencia de las religiones preaxiales, cuyos imaginarios restringían el bien humano a la prosperidad y al florecimiento del ser humano en el mundo, las religiones posaxiales inauguraron un nuevo imaginario, caracterizado justamente por abrirse a la posibilidad de trascender el orden heredado, imaginando un “más allá de este mundo”, poniendo de este modo en entredicho la radical incrustación del individuo y la fidelidad absoluta respecto a la tradición. Paradójicamente, lo que Taylor viene a señalar es que es justamente en la promesa de salvación, liberación o iluminación promovida por estas figuras, en la ruptura con el destino intramundano y la sumisión cerrada del individuo a las exigencias irrenunciables de la sociedad, donde encontraremos los antecedentes de esa segunda ruptura histórica planetaria que es el advenimiento de la modernidad, la fundación de un nuevo orden moral en el seno del cual echan sus raíces los derechos humanos contemporáneos, aun cuando las peculiaridades de su implementación actual deban ser identificadas con el fin de establecer las notorias discontinuidades de la actual dispensación respecto a sus lejanas, no tan lejanas, próximas y muy próximas formulaciones alternativas.

Las reivindicaciones que hace Enrique Dussel de las eticidades mundiales son bienvenidas, especialmente en el marco de un diálogo intercultural e interreligioso cuyo propósito es lograr un consenso no forzado en torno a los derechos humanos. En ese marco es posible distinguir entre dos posiciones, cuyos presupuestos “perennialista” y “excepcionalista” las inclinan, o bien (i) a intentar

rastrear elementos análogos a los actuales derechos humanos en las culturas de la antigüedad y en otros sistemas éticos y religiosos aún vigentes en el presente; o bien (ii) a reconocer que las mutaciones que ha traído consigo la modernidad nos ponen ante la siguiente encrucijada: (a) abandonar enteramente los órdenes premodernos de sentido, con el fin de integrar plenamente los nuevos órdenes funcionales que impone la modernidad; o (b) reconocer que estos cambios funcionales no están necesariamente asociados con una cultura particular, sino que pueden integrarse en otros marcos culturales particulares, aunque esto exija un proceso de reinterpretación crítica de la propia tradición a la luz de las nuevas condiciones del presente.

Como señala Dussel, el diálogo intercultural no puede, en modo alguno, ser un diálogo entre “apologistas, que insisten en mostrar las virtudes de su propia cultura”, sino que debe ser un diálogo crítico, en el cual lo primero que se pone en cuestión es la tradición propia. Esta advertencia es especialmente relevante si pensamos en la extensa literatura dedicada a probar que los derechos humanos no son un fenómeno históricamente determinado, sino una noción, reconocida de diversas maneras, y con diversas palabras, a lo largo de toda la historia de la humanidad. Como dice Jack Donnelly:

No es verdad, sin embargo, que “todas las sociedades hayan manifestado, de manera transcultural y transhistórica, concepciones de los derechos humanos” (...) Los derechos humanos (...) conciben ciudadanos iguales con derechos inalienables, merecedores de igual consideración y respeto por parte del Estado. Los derechos humanos no son solo un conjunto de valores abstractos u objetivos (p. ej., bienestar, libertad, participación política), sino, lo que es más importante, un conjunto distintivo de prácticas sociales (...) vinculadas a nociones particulares de la dignidad humana (...) A las tradiciones políticas y culturales no occidentales, como a las tradiciones *occidentales premodernas*, no solo les falta la práctica de los derechos humanos, sino que tampoco poseen el concepto de los derechos humanos (DONNELLY, 2003, p. 71).

La oposición entre la concepción “perennialista” de los derechos humanos, y la concepción “excepcionalista” puede entenderse desde dos perspectivas diametralmente opuestas: (i) enfatizando el aspecto cultural de los trasfondos de sentido que permiten su vigencia en la actualidad o, en cambio, (ii) el énfasis puede ponerse en la dimensión estructural en la cual encaja la concepción de los derechos humanos.

En el primer caso, el “perennialismo cultural” se opone al “excepcionalismo cultural” articulando una posición antieurocéntrica. El perennialismo cultural afirma que los derechos humanos existen, con otros nombres, en otras culturas, y exige a los excepcionalistas culturales que abandonen su pretensión colonialista de imponer una interpretación de los derechos humanos en la cual la cultura occidental ocupa un lugar privilegiado frente a otras culturas subalternas, debido a su carácter paradigmático en la instauración de un nuevo orden cosmopolita, basado moral y legalmente en los derechos surgidos en su seno, y como consecuencia de sus propios desarrollos culturales. En este sentido, los derechos humanos se interpretan como el resultado de dinámicas y tendencias constitutivas de la propia tradición cultural de Occidente, en cuyas singulares formulaciones premodernas encontraríamos los antecedentes cristalizados de los actuales regímenes de derechos. Para quienes equiparan cultura y modernidad, eso se traduce en un

esfuerzo por expandir los presupuestos culturales de un “Occidente” acríticamente asumido como homogéneo, en vista de los aparentes logros societales que la cultura occidental ha traído consigo. Para los defensores de las “culturas periféricas”, ante la embestida etnocéntrica de los primeros, la prioridad consiste en evitar la desaparición o la insignificancia de sus propias culturas en un marco que se interpreta en términos de “eurocentrismo”.

En cambio, si la emergencia de los derechos humanos se interpreta como el resultado de las dinámicas *funcionales* de la modernidad, atravesadas ineludiblemente por las especificidades culturales de las sociedades occidentales donde tuvieron lugar esas transformaciones en primer lugar, aunque irreductibles a dichos rasgos culturales, entonces la asunción de esas características funcionales por parte de otras sociedades afectadas por los nuevos imaginarios y prácticas de la nueva configuración epocal, exige la adopción de una perspectiva crítica frente a las propias formas culturales tradicionales, de manera análoga al modo en el cual las sociedades occidentales enfrentaron sus propias premisas culturales premodernas en el proceso de acomodamiento a la nueva realidad que, accidentalmente, fruto de procesos aculturales de desarrollo estructural, históricamente determinados y significativos mundialmente, les tocó protagonizar.

Como ya hemos visto, Dussel reconoce el carácter accidental, como el de cualquier otro evento histórico, del advenimiento de la modernidad. Retrospectivamente, como ocurre con las reinterpretaciones de las culturas tradicionales no occidentales, las filosofías y religiones del Occidente precedente parecen confirmar una tendencia teleológica hacia el reconocimiento pleno de los derechos humanos. La lectura teleológica de la historia apunta de manera concertada al futuro como lugar ineludible de consumación del progreso y tiende a leer las instancias del pasado exclusivamente como pasos en dirección al futuro que el presente parece anunciar.

De esta manera, los derechos humanos tienden a interpretarse de manera esencialista como el producto de una cultura, y no la respuesta específica (de carácter funcional y cultural a un mismo tiempo) a una coyuntura accidental en la cual han estado involucradas, no solo la propia sociedad y cultura de Occidente, sino que, debido a una modificación sustancial de los equilibrios geopolíticos que, de acuerdo con Dussel, tuvieron lugar con el descubrimiento, conquista, colonización e integración de Amerindia, afectaron globalmente el funcionamiento societal y las culturas de todo el orbe a partir de entonces.

Como hemos señalado, de acuerdo con Dussel, la cuestión de la modernidad puede responderse desde dos paradigmas contrapuestos. (1) El paradigma eurocéntrico enfatiza que la modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo, cuyas fuentes las encontramos en la Antigüedad y la Edad Media europeas, que posteriormente se expandirá en el llamado proceso de mundialización o globalización. Desde esta perspectiva, lo relevante es la superioridad interna de la racionalidad europea sobre otras culturas. (2) El “paradigma mundial” concibe la modernidad como un proceso de “relocalización” del centro del sistema-mundo, ahora desplazado a Europa. Eso conlleva repensar la modernidad europea, no como un “sistema autopiético” y “autorreferente”, sino como un fenómeno particular dentro de la evolución del sistema-mundo. Europa es concebida como el primer

centro, aunque circunstancial, del sistema-mundo. Desde esta perspectiva, la modernidad es un fenómeno que emerge del sistema-mundo, reconfigurando su estructura, como centro-periferia. Dice Dussel:

La centralidad de Europa en el “sistema-mundo” no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La modernidad es el fruto de ese acontecimiento y no su causa. Posteriormente, la gestión de la centralidad del “sistema-mundo” permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial, y muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que se atribuye a sí misma como su producción exclusiva (DUSSEL, 2011, pp. 51-2).

Lo que me interesa destacar es que esta narración de la historia de la modernidad occidental es reevaluada a la luz de datos historiográficos que ponen de manifiesto las distorsiones que supone una lectura retrospectiva que asume la superioridad circunstancial de Europa como una instancia en un proceso teleológicamente concebido que ratifica una suerte de *esencia* europea a través de la cual se legitima la modernidad y, con ella, algunas de sus instancias más controvertidas, como el colonialismo o el imperialismo.

Por el contrario, cuando nos movemos desde la interpretación culturalista hacia la interpretación en términos estructurales, los paradigmas cambian por completo. La modernidad no es ya el fruto exclusivo de Occidente, sino un resultado circunstancial que se manifiesta en una Europa, ahora integrada en un “sistema-mundo”, e interpretada como “centro con su periferia”, y no como el resultado exclusivo de su propia lógica y desarrollo interno. De acuerdo con esta versión, los derechos humanos no serían una invención que tuvo lugar en el seno de la cultura occidental, sino una respuesta a los desafíos estructurales que trajo consigo la modernidad, el nuevo orden del mercado capitalista y la construcción del Estado burocrático moderno, que en 1948 ya se había extendido hasta el punto de exigir una respuesta planetaria que sirviera como *pharmakon* a las dolorosas y extendidas patologías producidas por sus lógicas inherentes.

6.6. ¿Descubrir o inventar? Esa es la cuestión

Ahora bien, en cualquiera de los dos casos, sea que interpretemos los derechos humanos como un fenómeno culturalmente determinado – en cualquier versión a la que nos adscribamos (por ejemplo, eurocéntrica o antieurocéntrica), o los pensemos como un emergente funcional, relativo a un específico estado de cosas, lo que en última instancia parecemos estar presuponiendo es que los “derechos humanos” son la “invención de un descubrimiento” fundado en una suerte de *llegar a ver* la “verdad” de lo que somos y la “verdad” a la que estamos llamados a convertirnos, y no un resultado “accidental”, aunque lógica y causalmente comprensible, del devenir histórico, es decir, una respuesta entre otras respuestas alternativas que no llegaron a establecerse efectivamente, o fueron

desplazadas a la periferia de nuestros imaginarios, a configuraciones de desafíos y circunstancias concretas.

Ya hemos visto de qué manera los perennialistas asumen los “derechos humanos” como un fenómeno natural que puede ser rastreado, en algunos casos, incluso hasta la propia prehistoria, convirtiendo los diferentes universalismos y las diversas versiones de la “humanidad” en antecedentes que confluyen en la concreta formulación de los derechos humanos contemporáneos.

Aunque es innegable que puede rastrearse el origen de todos los fenómenos socio-históricos a través de una compleja red causal hasta el Big Bang es evidente que un ejercicio de estas características, aun cuando pueda ser relevante desde una perspectiva metafísica o religiosa, resulta analíticamente inútil e incluso contraproducente cuando lo que intentamos es establecer el carácter distintivo de cada uno de los fenómenos estudiados en relación con los otros. Como señala Samuel Moyn:

El tema de fondo es que la disrupción de las teleologías que han interferido con nuestras percepciones acerca del lugar de donde han surgido los derechos humanos no implica (ni nunca implicó) que emergieran completamente sin precedentes, o sin paralelo alguno. Se trató más bien de una queja contra la teleología, el triunfalismo y la visión de tunel con la que se han tendido a presentar las continuidades. No hay duda que todo, no importa cuán importante o poco importante sea, está en continuidad con eventos que pueden rastrearse hasta el Big Bang, o quizá más allá. *Ex nihilo nihil fit*, excepto posiblemente en el origen mismo. Todo depende, por lo tanto, de qué iluminación se gana analíticamente al asociar fenómenos que se consideran causalmente relacionados o al menos, curiosamente similares (en vez de causalmente inconexos o curiosamente diferentes) a lo largo del tiempo. Además, hay una enorme diferencia entre, por un lado, las similitudes entre los fenómenos históricos, y la afirmación de relaciones causales entre ellos (MOYN, 2016, p. 319).

Hay poderosas razones pragmáticas (políticas) para enfatizar, como hicieron los redactores de la *Declaración*, la confluencia de diversas tradiciones filosóficas, teológicas y culturales en la nueva fórmula universalista propuesta. Sin embargo, un análisis condescendiente en esta dirección, como decíamos, puede acabar siendo contraproducente y convertirse, como efectivamente ha ocurrido, en un velo de ignorancia que nos impide comprender efectivamente qué son los derechos humanos y qué es lo que se propusieron inicialmente proteger o garantizar, y de qué modo han ido transformándose los imaginarios subyacentes, no solo en función de los esfuerzos teóricos y la razón legislativa detrás de los mismos, sino también, y lo que parece en este sentido más importante, las profundas mutaciones geopolíticas que explican en parte su origen, los modos en los que han ido transformándose a lo largo del tiempo y la manera en la cual podemos imaginar su futuro.

Como señala convincentemente Samuel Moyn, a finales de la década de 2010 la situación geopolítica mundial está cambiando rápidamente:

Los derechos humanos como normas morales despolitizadas ascendieron rápidamente y a lo más alto en una situación histórico-mundial particular, entre la era bipolar de la Guerra Fría y la era multipolar que está ciertamente en ciernes. En el período inmediatamente subsiguiente a la Guerra Fría, antes de la intervención del 11S, los europeos coquetearon con la idea de que el poder estadounidense debía ser equilibrado. Hoy la mayoría piensa que China se convertirá en el agente de ese equilibrio (MOYN, 2014, p. 63).

Pero el retorno a una geopolítica de confrontación significa que las normas morales nuevamente dejarán de ser atractivas. De esta manera, nos dice Moyn, el lenguaje de los derechos humanos volverá a transformarse en un lenguaje partidista, y al hacerlo, dejará de tener la preeminencia que tuvo en las últimas décadas en el escenario internacional, ya que los contrincantes no necesariamente se sentirán comprometidos con dicho lenguaje. De esta manera, es probable que nos estemos alejando paulatinamente del mundo que nos hemos acostumbrado a habitar, en el cual la retórica de los derechos humanos era prominente porque había logrado cautivar la imaginación política, una vez que otras utopías políticas perdían su atractivo.

Una vez descartamos la posibilidad de considerar a los derechos humanos en la actual dispensación como fenómenos vinculados a una realidad trascendente, la naturaleza, o incluso el resultado estricto del desarrollo moral de la humanidad entendido explícita o implícitamente en términos teleológicos, o un hipotético *llegar a ver* o “despertar de la consciencia moral” de la humanidad que produjo, por ejemplo, la confrontación con el horror genocida de la Segunda Guerra Mundial (MOYN, 2014, pp. 59-60), estamos obligados a prestar atención a la historia política concreta de su emergencia. Porque lo que todas estas justificaciones parecen haber estado ocultándonos sistemáticamente durante las últimas décadas son algunos elementos histórico-políticos cuya relevancia nos desafía a reconsiderar críticamente algunas de nuestras más profundas presunciones sobre la cuestión que estamos tratando.

Eso no significa que una reconsideración crítica nos obligue a defender, como contrapartida, una perspectiva reduccionista, negando enteramente el hecho que los derechos humanos efectivamente implican y promueven un proyecto de transformación global que tiene como objetivo garantizar el reconocimiento efectivo y la protección de la dignidad humana, entendida en términos individuales. Aún así, es cierto que una reconsideración histórica de la emergencia de los derechos humanos, que acabe cuestionando la retórica universalista cuya estrategia argumentativa está desplegada con el fin de eludir las posibles objeciones a un disfrazado particularismo, ampliando hasta la irrelevancia la significación de sus antecedentes, y desplegando un tipo de estrategia analógica que convierte en inocuas lo que tiene de novedosa la actual formulación, nos obliga a preguntarnos de qué tipo de proyecto estamos hablando o, para decirlo de otro modo, qué tipo de utopismo es el que promueve el movimiento de los derechos humanos tal como lo conocemos.

Como señala Michael Freeman, “la historia de los derechos humanos puede ser estudiada por sí misma, pero también con el propósito de echar luz sobre el concepto contemporáneo de los derechos humanos. Sin embargo, antes de estudiar la historia de los derechos humanos tenemos que saber acerca de qué es esta historia” (FREEMAN, 2002, p. 14). La advertencia de Freeman puede parecer irrelevante, pero esconde una paradoja que afecta a todos los fenómenos constituidos históricamente. Si queremos saber qué son los derechos humanos, el examen analítico resulta insuficiente, ya que la comprensión de su génesis es lo que

nos permite circunscribirlo entitativamente para luego someterlo al análisis funcional. De este modo, la historia no es opcional para el estudio de los derechos humanos.

Eso no implica necesariamente que nos rindamos a las demandas historicistas y sus consecuencias “desastrosas” (STRAUSS, 2014, p. 63). Significa reconocer que, como otras nociones ético-políticas, los derechos humanos resultan filosóficamente incomprensibles si no somos capaces de acceder, al menos parcialmente, al trasfondo de sentido en el cual echan las raíces sus formulaciones explícitas. En este sentido, ocurre con el estudio filosófico de los derechos humanos lo que ocurre con la filosofía en general, cuyas corrientes se dividen, a grosso modo, entre (i) quienes creen que es posible adoptar una perspectiva analítica que arranca a los fenómenos humanos de los contextos contingentes en los que emergen, eludiendo ellos mismos (los analistas) los condicionamientos histórico-culturales, con el fin de aprehenderlos e interrogarlos en la desnudez del laboratorio del pensamiento abstracto; y (ii) quienes, en cambio, se saben ellos mismos, como teóricos inmersos en el continuo del tiempo, contemplando las “cosas” interrogadas mientras “caen con ellas” a través de la historia.

En breve, no se trata de otra cosa que el muy mentado “círculo hermenéutico”, que nos invita a entrar en la paradoja virtuosa que envuelve a los derechos humanos: para poder contar la historia de los mismos, debemos entender qué son, pero no podemos saber qué son, sin saber de dónde vienen. Por un lado, la noción de los derechos humanos que adoptemos determinará inexorablemente el tipo de historia que le adscribamos; por el otro lado, la historia que decidamos narrar pondrá límites al marco analítico dentro del cual los derechos humanos son escrutados. Por lo tanto, cuando nos preguntamos “¿qué son los derechos humanos?” no solo interrogamos el tipo de entidad y relevancia normativa que estos tienen, sino también cómo han llegado a ser lo que son para nosotros. Inmersos en una red inabarcable de causalidades, a los derechos les subyacen imaginarios cosmológicos, sociales y antropológicos en los cuales encuentran su sentido. Por consiguiente, la historia de los derechos humanos no es irrelevante para su análisis, en su historia se constituyen como objetos que luego someteremos al análisis con nuestro aparato teórico. Los derechos humanos no existen sin su historia, y la historia que decidamos narrar de los derechos humanos los constituye como esta u otra cosa, al tiempo que circunscriben su horizonte de significación.

De esta manera, la advertencia de Freeman cobra una destacada relevancia desde el punto de vista filosófico. Si el estudio de los derechos humanos exige adentrarse en el círculo virtuoso que involucra la analítica de su verdad y la historia de su presente, debemos reconocer que el marco histórico que definamos condiciona su verdad, y viceversa. Las alternativas las hemos expuesto más arriba. En la primera, los derechos humanos contemporáneos se definen en continuidad con otras manifestaciones históricas precedentes: (i) subsumiendo estas manifestaciones (explícita o tácitamente) a un imaginario perenne que las trasciende a todas; o (ii) recogiendo en su formulación la realización madura de las manifestaciones anteriores. En este sentido, los derechos humanos contemporáneos se encuentran estrechamente vinculados con las religiones y las filosofías del

mundo que los precedieron o, al menos, con otras formas occidentales modernas anteriores en las que la formulación actual echaría sus raíces.

La segunda alternativa consiste concebir a los derechos humanos como una invención excepcional, fruto de circunstancias y protagonistas también excepcionales. Si la historia es clave para entender analíticamente qué son los derechos humanos y cuáles son las paradojas y problemas que nos presentan, un dato incuestionable es que el lenguaje que utilizamos para referirnos a los derechos humanos es de fecha muy reciente, pese a las pretensiones de universalidad, inalienabilidad e inherencia de quienes abogan por una concepción perennialista de los mismos. Como señala A. Langlois, ninguna de las figuras paradigmáticas de la primera revolución axial de la que hablamos anteriormente (ni Sócrates, ni Jesús, ni Confucio o Buda) habrían reclamado justicia en términos de “derechos humanos”. En cambio hoy, las injusticias cometidas contra los individuos y los pueblos por parte de los Estados y los poderes corporativos son entendidos hegemonícamente como violaciones a los derechos humanos (LANGLOIS, 2016, p. 12).

Frente a esta diferencia incontrovertible, los “excepcionalistas” defienden que la novedad del nuevo lenguaje supone que su emergencia es el producto de un desarrollo cuyo cénit suele ubicarse en la Ilustración europea. El lenguaje precedente (premoderno) se limitaba a dar cuenta de la justicia y la injusticia de diferentes “estados de cosas” en vista a su adecuación o no a un orden moral objetivo, que replicaba en el contexto socio-político el orden cosmológico – el cual más tarde con el cristianismo se convirtió en una ley natural promulgada por Dios que establecía los parámetros de nuestras relaciones interhumanas, los privilegios y deberes que correspondían a los individuos en función de los lugares que ocupaban en el orden jerárquico, teológica o metafísicamente legitimados y los deberes de cada uno para con Dios. En contraposición, el lenguaje secular del derecho moderno está basado en una concepción que se explica exclusivamente en función de las libertades subjetivas de los individuos.

Por consiguiente, se identifica al nuevo orden moral y a los imaginarios sociales inaugurados en la modernidad como la clave explicativa de las mutaciones en el orden sociopolítico y jurídico moderno al que se vinculan los derechos humanos. De este modo, las transformaciones en los imaginarios cosmológicos y sociales explican las nuevas nociones de sociabilidad e individualidad, las nuevas comprensiones de la libertad y la igualdad, que caracterizan a la nueva dispensación de derechos. Desde esta perspectiva, es en estas mutaciones y transformaciones en donde encontraremos la explicación última de los documentos fundacionales considerados como los antecedentes textuales inmediatos de los actuales derechos humanos, cuya formulación inaugural en este contexto es la *Declaración universal de los derechos humanos* y sus tratados asociados.

Entre los precedentes más importantes encontramos los documentos surgidos de las experiencias revolucionarias a fines del siglo XVIII. Para empezar, el conjunto de documentos redactados por los líderes políticos de las colonias británicas en América del Norte, que llevaron a la *Declaración de independencia* de 1776, la Constitución de 1789 y las primeras diez enmiendas de 1791, en las que conjuntamente se establece que todos los hombres deben ser libres para vivir

independientemente y en igualdad, y que todas las personas tienen el derecho a un *bill of rights* que proteja sus libertades frente a todo gobierno. Por otro lado, la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, promulgada por los revolucionarios frente a la monarquía absolutista francesa en 1789, inspirada a su vez en la Declaración de independencia estadounidense, donde se intentó, se dice, garantizar los derechos, no solo de los propios compatriotas, sino de todos los varones, considerados como nacidos libres e iguales en derechos.

En este marco, se entiende que la labor filosófica de pensadores pioneros como Thomas Hobbes, John Locke e Immanuel Kant, entre otros, es la que sentó las bases para la articulación de las justificaciones morales, jurídicas y políticas de la nueva dispensación, que hasta el día de hoy es el punto de arranque de la mayor parte de las construcciones de fundamentación teórica de los derechos humanos contemporáneos. En este relato se identifica a pensadores conservadores, liberales-utilitaristas y socialistas, como Edmund Burke, Jeremy Bentham y Karl Marx, como los críticos paradigmáticos que esgrimieron los modelos de contestación que hasta la fecha forman el grueso de la batería argumental utilizada por nuestros contemporáneos para impugnar los actuales regímenes de derechos y sus fundamentos desde posiciones ideológicas análogas a las que defendieron los pioneros de estas tradiciones críticas (WALDRON, 1987).

Esta es una de las líneas argumentales del excepcionalismo. En ella se rastrea el elemento diferencial en la cultura moderna, el punto de quiebre que eventualmente hará posible, en un proceso de profundización y expansión, la realización en el siglo XX de los derechos humanos internacionales. Por lo tanto, para los defensores de esta perspectiva, el camino más directo para entender su especificidad consiste en remontarse a las formulaciones seminales del siglo XVII y XVIII. En ese período, los pioneros de la ética y la filosofía política moderna sentaron las bases de una nueva visión del orden moral basada, no ya en los mandatos ideales del derecho natural clásico, sino en las nuevas teorías de la ley natural que esgrimían, como alternativa, frente al orden óntico, teleológicamente organizado de los antiguos. Aunque es cierto que no encontraremos en las ideas de estos pioneros de la filosofía moderna las incómodas “tautologías” con las que habitualmente definimos en la actualidad a los derechos humanos (definiciones en cuya austeridad conceptual es posible acomodar hoy, de manera “tolerante”, a las innumerables versiones culturales e ideológicas que los invocan, en las tensiones irresueltas de estas formulaciones pioneras, en las que aún permanecen vivas las huellas de las realidades trascendentes que justificaban la dispensación anterior); en ellas quedan al descubierto las dificultades irresolubles y las amenazas de catástrofes largamente anunciadas que, hipotéticamente, supondría el abandono de todos los estándares de justicia que no sean aquellos estrictamente subsumidos en la historia, en alguna de las muchas versiones del determinismo naturalista.

Como señala Samuel Moyn, uno de los ejemplos más acabados de la historiografía de los derechos humanos en clave excepcionalista, enfocada en la identificación intrínseca entre derechos humanos, la Ilustración y la era de las revoluciones democráticas, es la que articula Lynn Hunt en su *Inventing Human Rights* (2007). De acuerdo con Hunt, pese a las diferencias lingüísticas, las declaraciones del siglo XVIII se fundaron en cierta pretensión de autoevidencia de

sus principios que se extendió a la *Declaración* de 1948. Esta pretensión que, según Hunt, es crucial para los derechos humanos y para la comprensión de su historia, da lugar a otro aspecto del carácter paradójico de los mismos: pese a su hipotética autoevidencia, los derechos humanos parece que solo pueden apprehenderse (descubrirse) en ciertas épocas y en ciertos lugares. Dice Hunt:

Los derechos humanos se han vuelto tan ubicuos en nuestra época presente que parece que requieran una historia igualmente extensa. Las ideas griegas sobre la persona individual, las nociones romanas de ley y derecho, la doctrina cristiana del alma [...] el riesgo es que la historia de los derechos humanos se convierta en la historia de la civilización occidental o, en ocasiones, incluso la historia de todo el mundo. ¿Acaso no lo hicieron la antigua Babilonia, el hinduismo, el budismo, y el islam? ¿De qué modo entonces damos cuenta de la repentina cristalización de los derechos humanos a finales del siglo XVIII? (L. HUNT, 2007, p. 21).

Hunt nos recuerda que los términos “derechos humanos” (*human rights*) o “derechos del hombre” (*Droit de l’home*) no fueron utilizados hasta bien entrada la segunda parte del siglo XVIII. Al ser utilizadas, estas y otras expresiones análogas como “los derechos de la humanidad” (*the Rights of Mankind* o *the Rights of Humanity*) hacían referencia a algo mucho más general y pasivo desde el punto de vista político de lo que se pretende actualmente con la expresión “derechos humanos”. En cualquier caso, cuando finalmente el uso del término logró imponerse, en parte gracias a la popularidad de las obras de Jean-Jacques Rousseau y a su honda influencia entre los pensadores y juristas de su época, estas expresiones comenzaron a convertirse en autoevidentes, lo cual eximía a sus usuarios de la exigencia de clarificar su sentido. Hunt ofrece un convincente listado de ejemplos al respecto.

Esta ambigüedad de la expresión no es casual. En parte está relacionada con el hecho de que la misma existencia de los derechos humanos se establece no solo racionalmente, a través de juicios de justificación y legitimación, sino también emocional o sentimentalmente. De acuerdo con Hunt, la autoevidencia de la que gozan los derechos humanos se debe justamente a este último aspecto o dimensión. Por ese motivo, una de las tareas centrales de la genealogía de Hunt consiste en ahondar en el “humanitarismo” de la Ilustración. Por lo tanto, entender el carácter autoevidente de esta noción implica comprender el atractivo sentimental de los mismos, el modo en el cual estos tocan una cuerda interior de la persona, especialmente cuando nos enfrentamos horrorizados a la violación de estos derechos.

Ahora bien, siguiendo a Taylor (1989), Schneewind (2009) y, a su manera, a Foucault (2010), Hunt construye su propia genealogía de la identidad moderna con el propósito de explicar la emergencia de la noción de los derechos humanos y sus “progresivas” formulaciones documentales en 1776, 1789 y 1948. Para ello, nos informa, es preciso tener en cuenta los basamentos que hicieron posible las articulaciones de “libertad y derecho” que informaron la nueva noción. Dos aspectos son especialmente destacables. Por un lado, la nueva autocomprensión de los individuos como seres autónomos, libres y capaces de realizar juicios morales basados en la distinción de lo justo y lo injusto. Pero también, la emergencia de una nueva sensibilidad moral. Es justamente esta sensibilidad la que permitirá a los

individuos generar las experiencias de empatía que sirven de base a un nuevo tipo de construcción política fundada en el reconocimiento de sus miembros como iguales.

Schneewind y Taylor se refieren en sus obras a la “invención de la autonomía” y a la “construcción de la identidad moderna”. Taylor identifica algunos de los elementos centrales que la propia Hunt destaca en su investigación: (i) un nuevo sentido de la interioridad; (ii) una transvaloración de las actividades contemplativas y políticas hasta entonces consideradas superiores – a favor de la praxis económica y la vida familiar; (iii) una nueva concepción de la naturaleza, ahora concebida como fuente moral; y (iv) un giro expresivista que invita a dar forma personal a la visión del orden moral o espiritual de las cosas (TAYLOR, 1989). Estos y otros elementos, vinculados con las profundas mutaciones cosmológicas y antropológicas que hemos mencionado, explican la invención de una subjetividad autónoma, cuya autocomprensión es la de un ser separado, en posesión de sí mismo, en primer término de su cuerpo y su consciencia, pero también capaz de reconocer a sus congéneres (o, al menos, a algunos de ellos) como igualmente capaces y por ello sujetos también de iguales derechos.

Hunt es especialmente consciente de las limitaciones de los sentimientos morales de nuestros cercanos antepasados del siglo XVIII que condujeron a una interpretación muy restrictiva en lo que concierne al reconocimiento de igualdad entre sus coetáneos. Obviamente, ni los niños ni los dementes eran considerados racionalmente capaces y, por ello mismo, lo suficientemente responsables como para que se les reconociera la autonomía y con ello la libertad exigida por los iguales, aunque unos y otros podían eventualmente superar su incapacidad, madurando o “regresando” a la razón. Muy diferente era el caso de las mujeres, quienes eran consideradas intrínsecamente dependientes de sus padres o maridos, y por ello, *naturalmente* excluidas de ese reconocimiento. No obstante, de acuerdo con Hunt, estas limitaciones relativas a la extensión de los sujetos (como también en relación con la expansión de los contenidos de los derechos reconocidos), debían entenderse como parte de la propia inmadurez de la época:

Los derechos no pueden ser definidos de una vez para siempre, porque su base emocional continúa cambiando, en parte en respuesta a la declaración de los derechos. Los derechos permanecen abiertos a cuestionamiento porque nuestro sentido acerca de quién tiene derechos, y cuáles son esos derechos están cambiando constantemente. La revolución de los derechos humanos es por definición un proceso en marcha (L. HUNT, 2007, p. 29)

La explicación de Hunt acerca del surgimiento de esta nueva sensibilidad gira en torno a la emergencia de un conjunto de expresiones públicas, entre las cuales se enfatiza el lugar de un nuevo género literario, la novela sentimental, a través de la cual, autores como Samuel Richardson y Jean-Jacques Rousseau, promovieron el tipo de sentimientos de empatía que facilitarían la superación de las restricciones religiosas y aristocráticas que impedían a los individuos el libre reconocimiento igualitario de sus congéneres.

Un aspecto destacable en la obra de Hunt conectado con esta nueva autocomprensión basada en la autonomía, que implica, como ya hemos explicado, la aprehensión de uno mismo como un ser separado, en “posesión de uno mismo”

– un “yo atrincherado”, en contraposición a un “yo poroso”, en el lenguaje de Taylor (TAYLOR, 2007, pp. 25-6) – especialmente en relación con el propio cuerpo, conlleva una nueva perspectiva respecto a prácticas como la tortura y otros abusos cometidos contra los individuos a través de la violación y el sometimiento de los cuerpos.

Evidentemente, aunque de manera no controvertida debido, en primer término, a que la explicación está enmarcada en una narración progresista de la historia, el tratamiento de Hunt es deudor del estudio de Foucault en *Vigilar y castigar* sobre los nuevos dispositivos de poder que suplantaron el “teatro del horror” en el que se escenificaban las penas en la dispensación anterior. Sin embargo, como señala Moyn, mientras que en Foucault estos cambios implican formas más insidiosas de control, Hunt tiene ojos exclusivamente para su aspecto positivo, reformista (MOYN, 2014, p. 10). De esta manera, la perspectiva de Hunt no solo se distingue de la de Foucault porque cuestiona implícitamente la renuencia del autor francés a articular concepciones sustantivas de la verdad y la libertad que eludan una “filosofía de la historia” desde la cual resulta imposible juzgar diferentes épocas en términos de “progreso” o “retroceso” moral; sino que, además, su narrativa abandona enteramente cualquier crítica revisionista, interpretando las transformaciones de la época en términos de progreso absoluto. En esa “larga marcha” caracterizada por la expansión y profundización de los sujetos y sus derechos, Hunt destaca el derecho a ser protegida de la tortura y la violación porque estos crímenes epitomizan la crueldad frente a la cual el sentimiento moral debe horrorizarse.

Ahora bien, como señala Moyn, aunque es cierto que la Ilustración fue crucial a la hora de expandir el valor en sí mismo de la humanidad, la relación entre los sentimientos humanitaristas y los nuevos derechos es demasiado circunstancial como para que pueda interpretarse en términos de causalidad necesaria, como exigiría su tesis histórica. De más está decir que el humanitarismo no siempre se presenta asociado con la afirmación de derechos revolucionarios, o con la búsqueda de garantías legales, domésticas o internacionales (MOYN, 2014, p. 5).

Por otro lado, el entusiasmo humanitarista de Hunt suena resueltamente sospechoso en la actualidad. En los años noventa, en pleno ascenso de los derechos humanos al podio de la antipolítica tesis del “fin de la historia”, el universalismo abstracto y progresista de Hunt podía generar entusiasmo. Hoy, sin embargo, somos demasiado conscientes que el humanitarismo no está reñido necesariamente con las matanzas, que el sentimiento de empatía puede encauzar abiertamente la violencia, que el sacrificio de uno mismo y de otros en una guerra declarada a favor de la humanidad y en nombre de ella, ha sido una constante en la historia. Sin embargo, Hunt está convencida que los sentimientos de empatía que despertaron la Ilustración y nutrieron a las utopías revolucionarias del siglo XVIII siguen siendo las fuerzas más poderosas a favor del bien, indiferente a los repetidos casos en los que las invocaciones formales de los derechos han servido a proyectos travestidos (MOYN, 2014, p. 11).

No obstante, la crítica más corrosiva esgrimida contra la historiografía de Hunt por parte de revisionistas como Moyn es que resulta enormemente problemático establecer una conexión necesaria entre la Revolución francesa, por

ejemplo, y los derechos humanos contemporáneos. La razón más obvia es que los imaginarios morales a los que dio lugar la Revolución francesa fueron enteramente diferentes a los que animan al actual movimiento internacional de los derechos humanos. Dice Moyn:

Como enfatiza Arendt, los derechos a finales del siglo XVIII fueron parte de la fundación revolucionaria. Sin embargo, fueron el nacionalismo, y aún más el socialismo, los que heredaron su radicalismo, como también su tolerancia frente a la violencia. Esto es lo que hace tan difícil afirmar un verdadero vínculo entre la Revolución francesa y los “derechos humanos” actuales. El período que siguió a la Segunda Guerra Mundial, cuando se promulgó la *Declaración Universal*, participó más del espíritu de la restauración que del espíritu de la revolución (y el rol fundamental de los católicos en la promoción posbélica del discurso de los derechos humanos extendió este espíritu) (MOYN, 2014, p. 12).

Y añade en su explicación que la disidencia de Europa oriental posibilitó la apropiación por parte de los liberales y anticomunistas del imaginario de los “derechos humanos” en la década de 1970, período en la que él mismo establece el origen de la actual dispensación de los derechos humanos, en contraposición a quienes insisten en identificar el año de 1948 como la fecha de ese nuevo comienzo. De acuerdo con Moyn, la razón fundamental por la cual los disidentes de Europa oriental facilitaron esta deriva fue su insistencia de que lo más significativo de los derechos humanos era su carácter efectivamente antirrevolucionario y antipolítico.

6.7. El ídolo de los orígenes

Sin embargo, la narración “excepcionalista” contiene otro capítulo, el cual en ocasiones se independiza y asume vida propia, convirtiéndose en la clave explicativa de la emergencia de los derechos humanos internacionales. Este capítulo resulta crucial porque sirve como justificación “empírica” de la promulgación de la *Declaración universal de los derechos humanos*, vinculando directamente el horror que supuso la Segunda Guerra Mundial – en la que alrededor de cincuenta millones de personas fueron arrastradas a la muerte, entre combatientes, poblaciones civiles, y en especial las víctimas del holocausto, las millones de personas deportadas y recluidas en campos de concentración, y los millones de refugiados y desplazados expuestos al hambre y al sufrimiento de una existencia a la intemperie – con la necesidad de inaugurar un espacio jurídico transnacional que permitiera garantizar y proteger la dignidad de las personas.

El historiador de los derechos humanos Samuel Moyn cita a Marc Bloch para explicar lo que él llama “el ídolo de los orígenes”:

Es tentador asumir que el hilo de la nieve derretida en las montañas es la fuente de toda el agua en una gran corriente que corre río abajo, cuando en realidad, la corriente depende de otras fuentes donde el río se ensancha. Pueden ser invisibles y subterráneas; y pueden venir de otros sitios. La historia, concluye Bloch, no trata de rastrear antecedentes. Incluso la continuidad que existe depende de la novedad, y la persistencia de las cosas antiguas se debe a las cosas nuevas a medida que el tiempo pasa. Y cuando nos referimos a los derechos humanos, no se trata de explicar una corriente persistente, sino impresionantes oleadas. Dejando a un lado las tentaciones míticas, se trata de cosas nuevas en el mundo que transforman viejas corrientes – y muy especialmente la idea de los

derechos que le antecedió – más allá de su reconocimiento en circunstancias sin precedentes y como resultado de causas insospechadas (MOYIN, 2010, p. 41).

Frente a la asunción “idolátrica” de los historiadores que pretenden, de un modo u otro, identificar en el hilo de la nieve derretida, la fuente del ancho y torrentoso río en el que se convirtió el movimiento internacional de los derechos humanos a partir de la década de 1970, para desembocar en el océano de la globalización en la década de 1990, transformándose, al menos *for the time being*, en el discurso hegemónico del “fin de la historia”, los críticos de esta posición historiográfica señalan que el objetivo central de la *Declaración*, documento fundacional al cual se refieren finalmente todas las exegesis en este ámbito, no fue garantizar y proteger la dignidad de los individuos, dando pasos firmes para la institucionalización de un “espacio transnacional” que asegurara legalmente el comportamiento de los Estados para que estos actuaran en concordancia con los principios consensuados en la *Declaración*, sino que, muy por el contrario, estuvo al servicio de otro proyecto: el de la promoción de la paz recién alcanzada a través del poder de las armas y el establecimiento de un nuevo orden mundial que asegurara la estabilidad internacional. Para ello volvieron a reafirmarse los principios westfalianos por medio de un disfrazado gesto restaurador que ratificó el primado de las soberanías estatales, puso límites de hierro al intervencionismo en los asuntos internos de los Estados, y confió a los mismos la implementación y guarda de esos principios normativos que la *Declaración* convirtió en la corona decorativa de la institución.

En este relato “excepcionalista”, la vinculación entre los derechos humanos y los horrores de la guerra y las atrocidades en las que desembocó el antisemitismo nazi es interpretada como una “toma de consciencia de la humanidad”. De este modo, el espectáculo del horror que nos proporciona la historia reciente y la toma de consciencia de una humanidad en busca de su redención se unen para refutar por desencaminadas y extemporáneas todas las objeciones que hasta aquel momento se habían desplegado contra la necesidad de constituir ese espacio jurídico transnacional que permitiera garantizar y proteger legalmente la dignidad de los seres humanos. En este sentido, los “excepcionalistas” defienden que los derechos humanos contemporáneos son, estrictamente hablando, un concepto surgido en el seno del proyecto internacional de las Naciones Unidas, fruto de un momento histórico excepcional, marcado por el esfuerzo redentor por lograr la paz después de “la catástrofe” que fue la Segunda Guerra Mundial y, especialmente, “La catástrofe” que fue la *shoah*, evidencia insoslayable de una “época infernal” que George Steiner, pese a reconocer la existencia de evidencias históricas suficientes que probarían el carácter perenne de la inhumanidad, describe del siguiente modo:

Los historiadores están en lo cierto cuando dicen que la barbarie y el salvajismo político son inherentes a los asuntos humanos, que ninguna época ha sido inocente de catástrofes. Sé que las matanzas coloniales de los siglos XVIII y XIX y la destrucción cínica de los recursos naturales y los animales (...) son realidades profundas del mal. Pero creo que no carecería de hipocresía quien aspirase a la inmediatez universal, quien buscara la imparcialidad en todas las provocaciones de toda la historia y de todos los lugares. Mi propia conciencia está dominada por la erupción de la barbarie en la Europa moderna; por el asesinato masivo de los judíos y por la destrucción, con el nazismo y el estalinismo (...) del “humanismo europeo” (...) Sus tinieblas no brotaron del desierto de Gobi o

de las selvas húmedas del Amazonas. Surgieron del interior, del meollo de la civilización europea. Los gritos de los asesinados podían escucharse en las universidades; el sadismo estaba en una calle más allá de los teatros y de los museos (STEINER, 2006, p. 12).

Reconocer el carácter eurocéntrico del fragmento anterior no desmerece la “sensibilidad” de Steiner. Pero su reconocimiento explícito de que sería “hipócrita” pretender una “inmediatez universal” nos pone sobre aviso. En un mundo en el cual los Estados poderosos y las clases sociales privilegiadas dicen legislar para todos y cada uno con el fin de garantizar nuestra libertad e igualdad, la mención del desierto de Gobi y las selvas del Amazonas; o la relativización de la “barbarie” europea sobre los “bárbaros” de otras latitudes, resulta sospechosa. Sin embargo, repetimos, esto no desmerece la “sensibilidad moral” de quienes profesan una visión parcial de los ideales y bienes morales universales, sino que nos anima a tomar como prueba de cargo que las arbitrariedades y las discriminaciones del presente, los gritos de otras víctimas asesinadas a las que Steiner alude y elude para no ser presa de la hipocresía de pretender una “inmediatez universal”, también se escuchan en los departamentos de las universidades de hoy, como en el pasado, esta vez gracias a la vecindad ineludible, la incómoda intimidad, que imponen las nuevas tecnologías.

No obstante, ni la consciencia del horror de la guerra, ni la indignación ante los campos de exterminio que, de acuerdo con la “historiografía oficial” de los derechos humanos, estuvieron en el centro de las discusiones que llevaron a la promulgación de la *Declaración* y sirvieron como acicate para avanzar en un proceso paulatino de expansión de los derechos, parece poder probarse documentalmente. En *The Last Utopia. Human Rights in History* (2010), Samuel Moyn analiza concienzudamente las fuentes documentales, y muestra de manera convincente que los derechos humanos no tuvieron un lugar destacado en la política internacional y en los imaginarios sociales durante los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial y durante la Guerra Fría hasta mediados de la década de 1970. En segundo término, Moyn desmiente la pretensión de vincular estrechamente los horrores de la guerra y el holocausto con la redacción de la *Declaración*. Sus gráficos estadísticos demuestran que las menciones a estos asuntos fueron prácticamente inexistentes en el comité encargado de dar forma textual al documento, y la toma de consciencia de las atrocidades del nazismo a las que habitualmente se hace referencia fue un efecto tardío al que contribuyeron otros factores. Por otro lado, en contraposición a la teorización habitual, que insiste en interpretar los movimientos revolucionarios o contestatarios de las décadas de 1950 y 1960, tanto en el centro como en la periferia, subsumiéndolos en el movimiento internacional de los derechos humanos como prueba de su inagotable potencial de expansión y profundización, Moyn insiste que se trata de manifestaciones que pertenecen a horizontes de sentido, en buena medida, inconmensurables.

Por ese motivo, el lugar que Moyn concede a los derechos humanos durante aquellos años posbélicos es decididamente secundario, y los escasos entusiastas del proyecto han dejado testimonio de la indiferencia concertada de sus contemporáneos respecto a ellos. En este contexto, nos dice Moyn, los derechos humanos debieron esperar hasta mediados de la década de 1970 para convertirse en el nuevo paradigma sobre el cual las personas comenzarían a definir sus esperanzas

para el futuro, y un nuevo movimiento internacional, basado en una utopía legal, que tomara la posta a otros esquemas universalistas que colapsaban en aquel entonces.

Si, como hemos visto, la emergencia de las Naciones Unidas en la década de 1940 fue el resultado de una “voluntad restauradora” de los grandes poderes para proteger la soberanías estatales y las prerrogativas imperiales, las propias Naciones Unidas fueron al mismo tiempo responsables (i) de la promulgación de una *Declaración* altisonante que enumera derechos inalienables y (ii) su irrelevancia en un mundo que se preparaba para una larga Guerra Fría en la cual los derechos humanos no tendrían efectiva significación. Dice Moyn:

La mejor explicación general del origen de este movimiento social y discurso común acerca de los derechos sigue siendo el colapso de otras utopías anteriores, basadas en el Estado, o internacionalistas. Se trataba de sistemas de creencias que prometían un modo de vida libre, pero que llevaron a un reguero de sangre, u ofrecieron emancipación respecto al imperio y el capital, pero de repente parecieron convertirse en tragedias oscuras en vez de brillantes esperanzas. En esta atmósfera, surgió un internacionalismo alrededor de los derechos individuales, y lo hizo porque fue definido como alternativa exclusiva para una era de traiciones ideológicas y colapso político (MOYN, 2010, p. 7).

Esto no prueba que no haya habido quienes abogaran por un orden poswestfaliano, lo que muestra, en todo caso, es que en el mundo todavía resultaban atractivos los imaginarios en torno al concepto de Estado-nación, especialmente en el mundo colonial, y que por ello el nombre “derechos humanos” debería esperar a que le llegara su hora en la década de 1970, cuando despojados de su “utopismo político” cautivaran la imaginación popular y sirvieran para definir las esperanzas frente al futuro de las nuevas generaciones. Por lo tanto, como ocurre siempre en la historia, este ascenso de los derechos humanos al lugar destacado de ese nuevo imaginario fundacional de un movimiento internacional basado en una “utopía moral y legal”, dependió de que otros proyectos “revolucionarios” agotaran su poder de seducción para poder ocupar su lugar.

Frente a la pretensión de la historiografía al uso, fruto en muchos casos del coyuntural triunfalismo que acompañó la “derrota” del comunismo y el advenimiento del “fin de la historia”, entendida como el fin de todas las utopías o el ascenso de “la última utopía”, antipolítica y antirrevolucionaria, Moyn ofrece su versión alternativa de la historia de los derechos humanos. Por lo tanto, estrictamente hablando, ni a la filosofía griega, ni a la religión monoteísta, ni a la ley natural europea, ni a las tempranas revoluciones modernas, ni a los movimientos antiesclavistas en los Estados Unidos o al genocidio judío perpetrado por Hitler, pueden atribuírseles, de acuerdo con Moyn, el lugar causal original que ha permitido descubrir o inventar los derechos humanos. Para Moyn, los derechos humanos como ideal y movimiento tiene un origen mucho más reciente.

6.8. El metarrelato como dispositivo político

En vista de lo dicho anteriormente, parecen existir buenas razones para pensar que es enteramente erróneo considerar que los derechos humanos

internacionales (los actuales regímenes de derechos) hayan sido donados por Dios, o hayan ocurrido “naturalmente”, o sean el resultado del legado de una creciente conciencia moral que haya alcanzado su apoteosis en el momento de confrontar los horrores de la Segunda Guerra Mundial y las atrocidades del genocidio nazi. Como hemos visto, Moyn ofrece una versión de la historia política contemporánea en la cual se propone una genealogía alternativa de la emergencia de los derechos humanos como “última utopía” planetaria.

Recientemente, Stefan-Ludwig Hoffmann ha dado una nueva vuelta de tuerca al revisionismo de Moyn, moviéndose en el calendario a la década de 1990 para dar cuenta del momento en el cual los derechos humanos verdaderamente entraron en escena. El punto de partida del argumento de Hoffmann es que la reciente explosión historiográfica en torno a los derechos humanos probaría que nos encontramos a las puertas de una reconsideración de los mismos que podría acabar poniendo en cuestión su autoevidencia.

Hoy los derechos humanos continúan siendo “la doxa de nuestra época”, las ideas y los sentimientos que asumimos como autoevidentes, eximidos de justificación alguna. Hasta el momento, especialmente en las “sociedades del Atlántico norte”, parecen incontrovertibles, lo que supone que es virtualmente imposible cualquier debate excepto aquellos que están dirigidos a dilucidar de qué manera avanzar en su agenda (HOFFMANN, 2016, p. 279).

Es cierto que al entusiasmo aparentemente invencible de la década de 1990, cuando Mikhail Gorbachev y George H. W. Bush anunciaron coincidentemente el surgimiento de un “nuevo orden mundial” (MAZOWER 2012, p. ix), en el cual los derechos humanos fueron llamados a convertirse en la lengua franca de una ética para la globalización capitalista, no solo le siguió una época de repetidos desafíos surgidos de las profundidades del mundo periférico, sino que a ello respondimos traicionando nuestras promesas colectivas a favor de los derechos humanos, justificándonos con la excusa de actuar en nombre de los propios derechos humanos que no tuvimos prurito en violar repetidamente. Esto último ha resultado corrosivo para el sostenimiento de nuestras lealtades, fraguadas por una “educación sentimental” que nos llevó a creer que era posible y deseable prescindir enteramente de la política, para asumir compromisos exclusivamente éticos frente a la injusticia. Hoy estamos obligados a reconocer que el progreso moral del que nos enorgullecíamos era, en algunos casos, optimismo infantil, en otros, la evidencia de una hipocresía y un cinismo muy arraigado en nuestra cultura heredada de nuestros antepasados imperialistas, quienes en las tierras por ellos conquistadas desfilaban, pavoneándose de una superioridad moral semejante, mientras hacían ondear las banderas de la civilización contra la barbarie.

Hemos visto que la reciente historiografía de los derechos humanos asume dos tendencias contrapuestas. Por un lado, la que se inclina por leer la emergencia de este nuevo imaginario prestando atención a su “historia profunda”. Esta tendencia se caracteriza por el intento de articular una metanarrativa que apunta a reconciliarnos con la humanidad que nos precedió. Por otro lado, la que insiste en mostrar que esos metarrelatos tienen también un trasfondo y un objetivo político, y forman parte de los dispositivos de poder de nuestro tiempo.

Lynn Hunt, en consonancia con la profusa literatura histórico-filosófica ocupada en hilvanar los tránsitos entre la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad, nos ofrece un relato en el que el sentimiento moral, las nuevas formas de expresión y el horror experimentado frente a la crueldad manifiesta, explican el ascenso vertiginoso en nuestra época de los derechos humanos. Todo esto a partir de la presunción teleológica de que, una vez hemos *llegado a ver* la verdad de lo que somos, el progreso moral, la expansión y profundización de una ética de los derechos, resulta irresistible.

En contraposición, Samuel Moyn enfatiza que hablar de los derechos humanos contemporáneos, es decir, de los derechos humanos en su actual formulación e institucionalización, caracterizada por el reconocimiento de derechos a todas y cada una de las personas más allá de su pertenencia a un Estado, solo tiene sentido a partir de 1970. Dice Hoffmann:

Antes de esto [la década de 1970], los derechos humanos estaban estrechamente vinculados al Estado-nación, y eran esencialmente derechos de ciudadanía... De acuerdo con Moyn, los derechos humanos se convirtieron en la última utopía, especialmente para los activistas de las organizaciones no gubernamentales internacionales creadas recientemente, como Amnesty International, como consecuencia del fracaso de otras ideologías emancipadoras como el socialismo y el anticolonialismo (HOFFMANN, 2016, p. 281).

Ahora bien, Hoffmann va más allá, y sostiene que solo podemos hablar del concepto de derechos humanos individuales, entendido en un contexto político global, a partir de la década de 1990, con el fin de la Guerra Fría. Y el argumento es que, hasta entonces (durante las décadas de 1970 y 1980 en las que Moyn establece la irrupción del imaginario a nivel mundial), el concepto de los derechos humanos compartía el espacio público con otros “idiomas políticos”, como el de la solidaridad, vinculados a los legados del socialismo y las luchas anticolonialistas.

Eso no significa, nos dice Hoffmann, que no pueda escribirse una historia de los derechos humanos que tenga en cuenta sus raíces profundas. Muy por el contrario, la historia reciente debe ser confrontada con la historia de larga duración con el fin de contrastar y establecer aquello que es distintivo en la actual dispensación. A modo de ejemplo, Hoffmann apunta que el idealismo de los derechos humanos de los años 90 tiene algo de “extraño retorno” al liberalismo ilustrado de los siglos anteriores y a sus críticos. Si Immanuel Kant fue la gran fuente de inspiración para los apologistas del consenso (RAWLS, 2013) y los promotores del cosmopolitismo (HABERMAS, 2010), la crítica de Carl Schmitt al parlamentarismo y su noción de la política en términos de amigo-enemigo (SCHMITT, 2006) se aseguró un lugar entre los contemporáneos que, ante la “reducción antipolítica” que enfatizaba moralidad y legalidad por sobre el ethos agonista, exigieron el retorno a una democracia radical (MOUFFE, 2007), al tiempo que denunciaban el modelo cosmopolita como una forma solapada de imperialismo (DOUZINAS, 2007).

Finalmente, Hoffmann sostiene que:

Los derechos humanos no son una nueva (y ciertamente no son la última) utopía. Por el contrario, la cuestión es si el idealismo de los derechos humanos del mundo euro-atlántico al final del siglo XX puede en todo caso considerarse utópico. Son otros los motivos que parecen ser nuevos:

la autoevidencia de los derechos humanos individuales, que parecen estar por encima de los derechos de los Estados; la evocación de los sufrimientos presentes y pasados como fuentes de movilización; y, finalmente, los reclamos globales conectados con los derechos humanos como el presentismo mediático de su realización fallida, esto es, la ubicuidad de la crisis y el estado de emergencia como una cuestión rutinaria. “Los tiempos finales de los derechos humanos” (la frase es de Steven Hopgood) son el aquí y ahora global, no “otro lugar” utópico. De aquí se sigue la sugerencia final de que el surgimiento de los derechos humanos, como semántica de un nuevo *fin de siècle*, puede ser entendida en parte como resultado de la fractura del régimen temporal moderno, es decir, las maneras en las que el pasado, el presente y el futuro son reflejados en nuestra experiencia (HOFFMANN, 2016, p. 283).

Por consiguiente, parece que lo que característico de los derechos humanos que el idealismo de la década de 1990 convirtió en nuestra última esperanza es que no tienen un futuro utópico donde mirarse. No hay un imaginario social o político perfecto que los guíe, sino que son una crítica a todas las utopías revolucionarias que le antecedieron, y en ese sentido, su debilidad es que han sido reducidos, como señala Michael Ignatieff, al lenguaje minimalista de una justicia pragmática para el mundo globalizado, basado en la intuición sentimental del dolor y la humillación, un perfecto compañero de viaje para “el fin de la historia”, mientras les hacemos las cuentas al mundo agónico que dejamos atrás, todavía enfrascado en sus guerras civiles, sus genocidios y sus fundamentalismos religiosos. En ese sentido, nos dice Hoffmann, citando a Hans Magnus Ezensberg, parece que los derechos humanos se han convertido en “el último refugio del eurocentrismo” en la poshistoria (HOFFMANN, 2016, p. 306).

6.9. Los derechos humanos en la poshistoria

Entonces, ¿cómo pensar los derechos humanos en la poshistoria? El veredicto fukuyamita y su contracara hobbesiana, huntingtoniana, del “fin de la historia”, expresa la contestación a un hecho incontestable: la refutación empírica de cualquier proyecto progresista basado en una visión de la historia avanzando teleológicamente hacia su propia consumación (aun cuando esa hipotética consumación sea utópica, fácticamente irrealizable, un “no lugar” que alumbró nuestro sendero civilizacional).

Ahora bien, este “fin de la historia” es el fin de cierta manera peculiar de concebir la historia, no el fin de la historicidad constitutiva, ontológicamente ineludible y lógicamente irrenunciable. Lo que aquí se pone en cuestión es una cierta versión de la temporalidad humana, que llega a su fin debido a transformaciones infraestructurales de hondo calado (las tecnologías de la información y la vigilancia, la biotecnología y la financiarización de la economía, serían tres ejemplos destacados que ilustran esta mutación), y cambios radicales en nuestros imaginarios sociales y cosmológicos que descoyunturan el tiempo del ahora hasta volverlo ilegible como “historia”. El “fin de la historia” se explica entonces como el agotamiento de cierta legibilidad del mundo. Implica el agotamiento de cierto modo de entender las experiencias individuales y colectivas. Y se manifiesta como un “desencaje” insuperable entre (i) el tiempo naturalizado

de los nuevos dispositivos de gubernamentalidad, (ii) nuestro tiempo biológico y (iii) nuestra temporalidad existencial.

Vivimos en “ciudades” que ya no acogen la humanidad que fuimos; estructuras socioeconómicas que solo están en disposición de incluir a aquellos individuos que hayan sido modelados para su adaptación al espacio gobernado por las temporalidades impuestas por el imaginario y los mecanismos de la burocracia estatal de la modernidad tardía, y el entramado altamente competitivo de la corporación multinacional. El sujeto poshistórico está *sujeto* por una extensa red de “servicios” gubernamentales y control poblacional, y un omniabarcante entramado de vigilancia perpetua e intromisión exacerbada de su privacidad. Estas temporalidades chocan frontalmente contra los límites de nuestra temporalidad biológica, violentan nuestro tiempo encarnado, lo deshumanizan. Y convierten nuestras resistencias (respuesta de nuestras limitaciones temporales, de nuestra finitud) en dispositivos inteligentes de autoculpabilización que refuerzan nuestro impulso competitivo al servicio de la innovación y el consumo, el movimiento perpetuo y la mercantilización de todas las dimensiones del mundo de la vida. Pero, además, las fuerzas disolventes que aseguran cuotas de tolerancia ineludibles para el funcionamiento aceitado del mercado, al intentar privatizar los esfuerzos de construcción identitaria y los horizontes de sentido, obligan a los sujetos a vivir una doble vida. En las sociedades contemporáneas, las tradiciones religiosas y filosóficas del pasado habitan el espacio público, también, como espectros o fantasmas. Deambulan sobre la superficie de la Tierra concitando adherencias, dejando traslucir su tiempo otro, fuera del mundo y fuera de la historia intramundana, pero solo en la nocturnidad. Cuando vuelve la luz cenital que proyectan las fuerzas hegemónicas del poder jurídico-político y económico-corporativo, los individuos regresan a las prácticas de la publicidad donde la temporalidad sacra no tiene lugar, o solo puede presentarse con la cosmética travestida de la utilidad y sus dogmas, y prácticas transformadas en instrumentos efectivos para el reforzamiento de las estructuras secularizadas.

Por lo tanto, el único tiempo disponible es el de la linealidad utópica intramundana, o su alternativa decadente, distópica, también intramundana, que anuncia la cultura popular con toda su mercadotecnia de la catástrofe, en la que confluyen las diversas versiones apocalípticas de la guerra, la injusticia social, la delincuencia y la debacle medioambiental, con la nueva *Intelligentsia* de Silicon Valley y Wall Street, una suerte de transhumanismo que justifica el enjaulamiento de los *anthropos* menos evolucionados, al servicio de una utopía elitista y antidemocrática que promete sortear las amenazas de la catástrofe apostando a una travesía tecnológica reservada a las minorías acomodadas fuera de este mundo.

Poshistoria es lo que está más allá de la historia, el advenimiento del “tiempo que resta”. Pero la poshistoria es también el reverso de la prehistoria y, por lo tanto, un retorno del trauma del origen a la hora del final en forma fantasmática. Porque si la historia es el conjunto de relatos civilizados que a través de itinerarios serpenteantes han confluído para forjar la fotografía perennialista de la que hablamos más arriba, esa fotografía de “la verdad dicha de muchas maneras”, el retrato multiculturalista que aún se escucha entre los gemidos estentóreos de nuestra civilización agonizante; la poshistoria es otro nombre con el cual denominamos el

fin del orden impuesto por el poder de las razones (en cualquiera de sus versiones históricas: la razón de la naturaleza, la razón de Dios, la razón del hombre) y, en ese sentido, el regreso de lo salvaje prehistórico, el desorden, el caos, donde solo la fuerza y la astucia pueden protegernos. La poshistoria es retorno al caos y nostalgia del orden, combinación perversa que desata las respuestas viscerales de autoprotección individual y colectiva que ilustran los muros y las expulsiones masivas. Los muros, dice Wendy Brown, generan una “imagen tranquilizadora del mundo” – en el sentido que Heidegger daba a esta expresión – cuando los horizontes, la contención y la seguridad, que históricamente los seres humanos exigíamos en la forma de integración social y psíquica y pertenencia política, comienzan a disolverse (BROWN, 2015, p. 37). Sobre las expulsiones masivas, dice Saskia Sassen, que los oprimidos, históricamente “se levantaban contra sus amos”. Hoy, en cambio, lo característico es que los oprimidos, en su mayor parte, hayan “sido expulsados y [sobrevivan] a gran distancia de sus opresores” (SASSEN, 2015, p. 20). “Además, el *opresor* es cada vez más un sistema complejo que combina personas, redes y máquinas sin tener ningún centro visible (SASSEN, 2015, p. 21).

En este escenario desbocado, perplejos ante el carácter inocuo de nuestros ideales morales y la ineficacia de nuestros dispositivos jurídicos, atónitos ante la extensión de la desorientación ciudadana y el travestismo de la política democrática, descubrimos que las masas electorales en las sociedades centrales se vuelcan entusiastas a la legitimación de fuerzas reaccionarias, ahora justificadas por el fracaso rotundo de las fuerzas progresistas a la hora de dar respuesta a los malestares reinantes. En ese contexto, los derechos humanos pierden su brillo y relevancia. Quienes los invocan lo hacen con una mezcla de cursi esperanza y zozobra. Comentando el artículo de Claude Lefort titulado “Politics and Human Rights”, señala Costas Douzinas que “lo que va en contra del *principio* de los derechos humanos” – entendidos en este caso como *imaginación política*, en contraposición a la mera legalidad cosmopolita basada en principios morales – “es el deseo de unidad y seguridad, el antojo por el principio Uno” (DOUZINAS, 2008, p. 208). Este antojo puede tomar muchas y diferentes formas. Puede ser el anhelo de constituir un actor unitario que adopte la máscara de la nación, la clase o el partido, pero también puede estar inspirado en el anhelo por recuperar la imaginaria consistencia y coherencia de un cuerpo social ahora desmembrado, en parte por “las luchas heterogéneas y fragmentadas por los derechos humanos”, imponiendo un principio base, un fundamento infundado y autoevidente o, simplemente, “las leyes”.

Aún cautivos en viejos discursos que ya no concitan el mismo respaldo emocional del pasado reciente, los derechos humanos comienzan a sonar viejos. Lo políticamente correcto se convierte en lo políticamente desdeñable. La crueldad ante el sufrimiento de los no relevantes se transforma en una demostración de realismo y decisión. Las poblaciones piden protección, seguridad, no igualdad de derechos, mucho menos para los extraños. Las multitudes cooptadas por la pasión consumista, agotadas por el frívolo ejercicio de una compasión a la carta, explotada por los mercaderes del sufrimiento asociados con los ingenuos activistas por la paz, la igualdad y la protección del medioambiente, y la superficial reclamación

individual de una plétora de nuevos derechos inatendibles empíricamente, han convertido a los derechos humanos, hasta hace poco la última utopía, la “utopía al final de la historia”, en nostalgia e ira. Decía Didier Fassin hace algunos años:

Más allá de la mala fe de algunos, o de la buena consciencia de los otros – cuya significación no puede ser ignorada en vista de lo que podríamos llamar una ética de la política – se trata de comprender cómo ese lenguaje se impone hoy como el más apto para producir la adhesión de los oyentes o de los electores, por qué preferimos en general hablar de sufrimiento, de compasión, antes que de interés y de justicia, y en el nombre de qué legitimamos las acciones declarándolas humanitarias (FASSIN, 2016, p. 12)

Como señala Moyn, “el mundo moral ha cambiado” y, citando al novelista estadounidense Philip Roth, agrega: “La gente piensa en la historia a largo plazo, pero la historia, de hecho, es algo repentino” (ROTH, 1997, p. 87). De este modo, esta utopía de los derechos humanos al final de la historia se ha convertido en nuestra poshistoria en “el amor después del amor”: la nostalgia de una visión fraterna y cosmopolita que ahora aparece no solo ingenua e infantil, sino también, en buena medida, responsable de los males actuales. Por ese motivo, parece prudente escuchar la advertencia de Moyn:

En vez de volvernos hacia la historia para convertir a los derechos humanos en monumentos, arraigándolos profundamente en el pasado, es mejor reconocer cuán recientes y contingentes son en realidad. Sobre todo, es crucial vincular el surgimiento de los derechos humanos a la historia del utopismo – el deseo sentido de hacer del mundo un lugar mejor (MOYN, 2010, p. 225)

Como creyentes de una religión civil globalizada caída en desgracia, ahora los adherentes de los derechos humanos se vuelven hacia ellos con marcado resentimiento, debido a sus promesas incumplidas de salvación y los abusos evidentes perpetrados en su nombre. Por ese motivo, como ocurrió con los creyentes desilusionados de otras religiones, la nostalgia da lugar, primero a la indignación y luego, a la ira, convirtiendo a las épicas igualitaristas y libertarias en objeto de recelo.

6.10. El huevo o la gallina

No obstante, la idea de la poshistoria de los derechos humanos adquiere otra apariencia cuando analizamos el concepto desde una perspectiva en la que se asume plenamente la paradoja fundamental de la política, la paradoja de su origen y de su práctica cotidiana. Bonnie Honig ha planteado el asunto del siguiente modo:

La paradoja insoluble de la política, que tematiza la preocupación de que los buenos ciudadanos presuponen la ley buena (para educarlos), pero la buena ley presupone a los buenos ciudadanos (para hacer la ley buena), nos enseñan una verdad importante sobre la teoría y la práctica democrática: el pueblo, el llamado centro de la teoría y la práctica democrática, está siempre habitado por la multitud, su doble indisciplinado e ingobernable. Y la ley, a la que se vuelven los teóricos liberales y democráticos como fuente en sus esfuerzos por privilegiar al pueblo por sobre la multitud, es en sí misma también indecible, como el propio legislador Rousseau, quien reconoce

que él mismo puede ser un charlatán. Al final, no es el legislador, sino la decisión del pueblo/multitud de aceptarlo lo que es decisivo para su futuro político (HONIG, 2009, p. 3).

De este modo, como señala Honig, la paradoja política no la puede resolver el orden jurídico o legal, ni puede ser resuelta a través de normas universales que adopten un horizonte moral cosmopolita. La paradoja política nos enfrenta al círculo vicioso del huevo y la gallina, en el que somos a un mismo tiempo los autores y los sujetos de la ley, criaturas y autores de la ley. Sin embargo, sería un error creer que esta paradoja puede circunscribirse al momento fundacional, al origen históricamente determinado. Porque, como bien señala Honig, “cada día (...) nacen nuevos ciudadanos, otros migran a regímenes ya establecidos, o lo abandonan, o simplemente difieren acerca de lo que significa el futuro de la democracia y los compromisos de la ciudadanía democrática” (HONIG 2009, 15). Esto es igualmente cierto para los derechos humanos, sus instituciones transnacionales y los seres humanos que oscilan entre la forma de la multitud y una humanidad autoconsciente, análoga a un pueblo que busca y elige su destino.

Por lo tanto, siempre estamos, de un modo u otro, en estado de emergencia, siempre estamos, de un modo u otro, obligados a empezar de nuevo (pese a haber sido arrojados a un mundo poblado por los restos materiales y el acecho de los espectros del pasado que conviven con nosotros). Esto nos obliga a redirigir nuestra obsesiva atención, enfocada exclusivamente en el aspecto constituyente, el lugar donde más claramente se vuelve relevante la cuestión de la legitimidad del orden constituido (el consenso original, la *Declaración*), a la política cotidiana, donde momento a momento, generación tras generación, potencial o efectivamente, el orden jurídico y político es revalidado o rebatido, sostenido o resistido.

Por consiguiente, un “efecto colateral” de la mirada poshistórica que se aleja de la perspectiva fukuyamita que anuncia el final de la historia sin ofrecernos una alternativa “tranhistórica”, o su contracara hobbesiana, que nos regresa a la prehistoria, al conflicto naturalista, a la voluntad de poder como último y exclusivo reducto explicativo y justificación en el ámbito de las relaciones internacionales (con evidentes consecuencias para el *status quo* intraestatal) es articular una crítica a lo que Honig llama “la normatividad del tiempo lineal”, una forma de concebir la temporalidad que nos exige interpretar el continuo del tiempo (con sus eventos y acontecimientos) en términos narrativos de regresión o progreso. En cualquiera de estos casos, la estructura narrativa dota de significación al flujo de acontecimientos y eventos organizados a través de un complejo de diversas causalidades (genéticas, funcionales y hermenéuticas). Sin embargo, esto parece dislocarse o desequilibrarse, de acuerdo con Honig, debido a la paradoja política en la cual lo que se suponía como anterior (la virtud, el pueblo, la ley, la humanidad, el derecho), invariablemente surge a posteriori, para volver a iniciar el ciclo y reinstalarnos en la evidencia de la paradoja de la política, del huevo y la gallina.

Ni la ficción de la soberanía popular como fuente última de legitimidad, ni el constitucionalismo como marco comprensivo insuperable del Estado de derecho, ni la humanidad y sus derechos inalienables, resuelven las paradojas de la política. En primer lugar, porque estas soluciones se encuentran comprometidas, finalmente, con la noción lineal de la historia como trasfondo imaginario, y por ello

solo evaden circunstancialmente la paradoja a la espera de nuevas encrucijadas críticas en las que, ineludiblemente, regresa la paradoja con su fuerza disuasoria a poner en cuestión otra vez las legitimidades del pueblo, la ley y al hacedor de la ley. En estos momentos críticos, y mientras el carácter excepcional del momento se encuentra operativo, el sentido del continuo temporal interpretado como “historia” se pone en entredicho. La esperanza que alimenta la idea de que nuestras acciones nos conducen de manera paulatina a una suerte de madurez moral y política (o, como contrapartida, nos aleja de ello debido a la “perversión” que reina en nuestra época) retrocede ante la contestación que suscita la pretensión de imponer un marco de referencia de desarrollo lineal.

Las generaciones no están organizadas en un orden progresivo que garantiza la continuidad de nuestras fundaciones y horizontes de sentido actuales. Ni podemos leer las experiencias de las nuevas generaciones como un alejamiento paulatino de una instancia más elevada (moral o políticamente) que ha quedado en el pasado. Y no podemos hacerlo, entre otras cosas, porque nuestra propia condición existencial, nuestra finitud, nuestra vulnerabilidad, la impotencia de nuestra racionalidad frente al tiempo y el sufrimiento, nos obliga a considerar como plausible una alternativa poshistórica (que no es el “fin de la historia”, como ya hemos dicho, ni la versión anárquica, hobbesiana, del estado de naturaleza), sino una temporalidad siempre en estado de dislocación, siempre en sus comienzos, que no acaba de conformarse a la lógica de una hermenéutica cíclica de los aconteceres, pero que, al mismo tiempo, asume la imposibilidad empírica (a menos que estemos dispuestos a pagar el precio de amputar los excesos, los desbordamientos, los bajos fondos y las elevadas cumbres invisibles de la experiencia humana en cada generación) de sujetar el inconcebible tramado de nuestras relaciones. Esta idea está estrechamente relacionada con la noción de *natalidad*, el “principio esperanza” que anida en el corazón de la obra, en otro aspecto marcada por la desesperación, de Hannah Arendt. Dice Serena Parekh, acerca de Arendt:

A través de Agustín ella descubre el poder de lo que llamó *natalidad*, el poder de comenzar y de actuar que es parte de la condición humana. Esta capacidad significa que nunca estamos completamente determinados por los poderes externos a nosotros, como la naturaleza o la historia, tampoco por algo dentro de nosotros, como la desesperación o la alienación. Nacemos con la capacidad de la libertad, la habilidad de comenzar algo nuevo (PAREKH, 2008, p. 9).

Como señala Parekh, la esperanza de Arendt es una suerte de *pharmakon* contra el *resentimiento* de lo dado, “el hecho que nacemos en el mundo y que solo podemos cambiar de una manera limitada” (PAREKH, 2008, p. 10). Contra el resentimiento, Arendt nos propone que cultivemos una actitud de gratitud, de modo que podamos sentirnos en casa en el mundo. Sin embargo, es posible pensar esta noción de natalidad, en línea con nuestra argumentación anterior, desde dos perspectivas diferentes. Desde una perspectiva relativa, en el marco explícito o implícitamente antropológico, la noción de *natalidad* se contrapone al ser-para-la-muerte heideggeriano devolviéndole a la historia la novedad y la esperanza amenazada por el nihilismo y el resentimiento. Se trata de una descripción que pone patas arriba la facticidad del *anthropos* y de la cual se sigue una ética de la gratitud

cuyo punto de partida y condición de posibilidad es el reconocimiento de que no estamos solos en el mundo.

No obstante, la noción de *natalidad* nos devuelve a los orígenes y sus paradojas. Porque si bien es cierto que la perspectiva arendtiana es una corrección necesaria a la arbitraria decisión de Heidegger de enfatizar la muerte en el binomio inescindible que compone con el nacimiento, exige que lo interpretemos, también, paradójicamente, como una irrupción de lo absolutamente otro e irreductible, que sin embargo es engendrado en el seno de una red de causalidades múltiples que lo convierte en ineludiblemente relativo. En este sentido, la esperanza que suscita la natalidad, como la desesperación que provocan las amenazas de la muerte y el mal, se convierten en otra faceta del dios bifronte, Jano.

En la antigua religión y mitología romana, Jano era considerado el rey de los inicios, de las transiciones, de los pasajes y también de los fines. La figura con la cual se lo representaba es bien conocida: un dios de dos caras que mira al pasado y al futuro. Como Jano, los derechos humanos presiden el principio y el final de la vida, la guerra y la paz. Por ese motivo, como ocurría con los portales de los templos dedicados al dios bifronte, el templo de los derechos humanos se abre cuando se inician los conflictos y las guerras, y vuelven a cerrarse cuando regresa la paz.

Como Jano, los derechos humanos auspician las transiciones, los nacimientos y los viajes, y ocupan por ello un lugar privilegiado en la era de la globalización capitalista. Su nombre se invoca para aplacar las tensiones, acallar los reclamos y sofocar las rebeliones de los individuos y los pueblos a los que se impone el sacrificio que exige una historia común, planetaria, decididamente lineal. Los derechos humanos son, a un mismo tiempo, un signo del nihilismo y el resentimiento de nuestra época, pero también nuestra única esperanza. Desde mediados de la década de 1970 forman parte de la expansión corporativa que los Estados más poderosos imponen sobre la tierra, avanzando con sus ejércitos y armas de destrucción masiva. No obstante, los derechos humanos son también la esperanza de los desposeídos, el lenguaje de los que no tienen patria, los gestos de pedido de auxilio de aquellos a quienes se les ha confiscado la justicia.

Los derechos humanos miran simultáneamente al pasado “infantil” de las civilizaciones planetarias en busca de la legitimidad de su hipotética madurez actual, y al futuro donde pretenden dibujar la utopía cosmopolita que alimenta las políticas espiritualistas de la alteridad y las políticas militaristas de la conquista. Como en otras épocas, el nuevo dios necesita ejércitos que impongan por medio de la fuerza su majestad universal y un ejército pastoral que conquiste los corazones de la ciudadanía global. Pero los derechos humanos son también una expresión coral en el tiempo de un anhelo en el que comulgan todos los tiempos abrazados en comunidad.

Capítulo 7. El sujeto jurídico y el orden simbólico del derecho

7.1. ¿La propiedad o la raza?

Al nacer la modernidad balbuceó la palabra “libertad”. Los pioneros del liberalismo político dieron forma a los antecedentes modernos que con el correr de los siglos confluyeron con los ideales de la democracia popular y los presupuestos de la economía política en la construcción de los imaginarios contemporáneos que nos definen: los derechos humanos, la democracia y la economía de mercado (TAYLOR, 2004, cap. 1). Se ha convertido en un lugar común organizar el listado circunstancial de los derechos proclamados en la *Declaración universal* de 1948 y sus tratados y convenios anexos de acuerdo con su relación con el triunvirato de divinidades invocadas por los revolucionarios franceses: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Este dispositivo analítico ha servido, además, para ofrecer una controvertida explicación histórica del despliegue de estas reivindicaciones y su reconocimiento e institucionalización internacional (LANGLOIS, 2016). En el capítulo anterior hemos constatado destacadas diferencias entre los derechos humanos, tal como estos fueron imaginados por quienes redactaron y promulgaron la *Declaración*, y el modo en el que fueron promovidos por el movimiento transnacional de los derechos humanos a partir de la década de 1970. La diferencia clave es que, en el primer caso, la *Declaración* seguía estrechamente vinculada al orden westfaliano, y confiada de que los Estados, aun siendo ellos mismos la principal amenaza contra los derechos humanos, implementarían las transformaciones constitucionales que garantizarían el espíritu de la *Declaración*. El movimiento transnacional de los derechos humanos, en cambio, concibe a los Estados como un obstáculo en toda regla, y en esa dirección está inspirado por diversas visiones poswestfalianas que socavan o limitan las soberanías estatales.

En la esfera de la filosofía social y política moderna, la palabra “libertad” está vinculada con acontecimientos paradigmáticos en otras esferas que marcan el advenimiento del nuevo período histórico. Las mutaciones cosmológicas que trajo consigo la revolución científica fueron acompañadas por una nueva formulación epistemológica y metafísica, con enormes repercusiones en el terreno ético y político. El paradigma de estas transformaciones es la significativa renuncia a las explicaciones teleológicas en el ámbito de las ciencias naturales, y su conveniente extensión a la interpretación de la agencia humana. El análisis exclusivo de lo real en términos de causalidad eficiente encadenó una serie de transformaciones en los imaginarios y prácticas de la modernidad que no han dejado indemne ningún aspecto de la vida de los individuos y las sociedades contemporáneas (TAYLOR, 1975, p. 256).

Los lazos analógicos entre los imaginarios cosmológicos, antropológicos y ético-políticos que posibilitaron en su momento culminante, durante el siglo XIII, el despliegue de un orden discursivo de exquisita edificación jerárquica y simétrica, que subsumía la naturaleza y la historia a un orden divino que ofrecía un lugar privilegiado al *anthropos* y establecía el sentido último de su existencia, comenzó

su proceso de obsolescencia con el paulatino desplazamiento del horizonte de los fines a la esfera de la privacidad (TAYLOR, 2004, cap. 7).

La aparición de un hombre titubeante a la hora de prometerse a sus fines específicos, atizado por la sensación de libertad e independencia que trajo consigo la repentina liberación frente a un monolítico y universal horizonte de sentido que imponía una interpretación cerrada de nuestra condición humana universal en términos de caída, y concebía a la ética y a la política como medios dirigidos al eventual cumplimiento de nuestra herencia prometida de salvación a través de la virtud, fue constituyéndose progresivamente en “la mejor explicación” (MACINTYRE, 2004) disponible para encajar con el nuevo proyecto de investigación naturalista que exigía una actitud aventurera en todos los órdenes de la existencia. Liberado de fines predeterminados, lo real exigía al hombre descubrimiento y conquista. En el terreno de la ética, el hombre libre de fines predeterminados de manera heterónoma se convertiría, al desandar camino, en un hombre sin otro atributo que la voluntad libre de su propia autonomía, sujeto estrictamente a sus derechos y a sus deberes contractuales.

En su formulación original, el hombre moderno se definía a sí mismo como individualidad desde la perspectiva de la libertad. En contraste con la narración clásica – que asumía la libertad en el marco del reconocimiento y la aceptación por parte del agente de los bienes que lo sujetaban y conducían a la actualización de su perfección o realización, el hombre moderno debe ser, antes que cualquier otra cosa, un hombre independiente, autónomo. De este modo, la libertad positiva de los antiguos se redefine como “libertad negativa”. La libertad de conformarse en vistas al bien y a la verdad, da lugar a una noción de libertad frente a cualquier tipo de obstáculo o interferencia coercitiva (BERLIN 1998).

Desde el punto de vista metafísico, la independencia se interpreta como una suerte de negación de las relaciones constitutivas entre las entidades, y su reducción a meras relaciones circunstanciales. La consolidación de un programa de investigación en el cual confluyen (i) nominalismo lingüístico, (ii) empirismo epistemológico y (iii) racionalismo metafísico acaba socavando los intentos de explicación esencialista y teleológica – más propias de un cosmos estático – a favor de las explicaciones genéticas y funcionales, en acuerdo con la nueva perspectiva “procesual”. En ese contexto, la modernidad se caracteriza por una serie de rupturas en toda regla, y el afán por “suturar” las grietas que ella misma produce entre la mente y el mundo, el hombre y la sociedad, entre los seres humanos y la naturaleza, y entre la dimensión inmanente o finita de la existencia y su dimensión trascendente.

El cosmos premoderno reconocía un orden de realidad al que el mismo creador debía respeto. La razonabilidad de la voluntad divina era un testimonio de la razonabilidad de las leyes del mundo por Él promulgadas. Con la modernidad advino una nueva concepción de la naturaleza, y sus leyes se convirtieron en el resultado del ejercicio “arbitrario” del Creador en su rol como legislador. El universo moderno comienza a explicarse, primero, como creación arbitraria de un Dios todavía personal, pero liberado de las ataduras impuestas a su voluntad libre por su propia creación. Luego, el universo es concebido como una arquitectura majestuosa, diseñada por un Dios alejado de las cuitas humanas – los deístas se

volvieron resueltamente hacia la realidad mundana, y comenzaron a desandar el camino hacia una explicación que autonomizaría eventualmente de manera completa a la naturaleza de toda sobre-naturaleza (TAYLOR, 2007, pp. 92-3). Finalmente, el universo se concibió como el resultado de un acontecimiento azaroso e impenetrable, y las cosas humanas – los sufrimientos y anhelos humanos – el resultado de una legalidad infraestructural que las convertía en espectrales realidades epifenoménicas.

En todos estos casos, sin embargo, existe un común denominador: la progresiva asunción de una férrea legalidad, impuesta por una excepcionalidad inescrutable (el Dios concebido por los nominalistas, inescrutable en su voluntad; el Dios de los deístas, inescrutable en su identidad – solo comprensible en sus obras; la “muerte de Dios”, que convierte al mundo, anteriormente concebido como creado, en fruto azaroso; el sentido, en absurdo; y la vida entre los humanos, una pugna entre voluntades de poder).

La conjunción de lo arbitrario y lo azaroso en la dimensión del fundamento, y la lógica ineludible en el orden de manifestación, tendrán efectos rotundos en el orden normativo, marcando a fuego la política moderna y contemporánea. Un camino laberíntico conduce desde la nueva concepción de la naturaleza autónoma, independiente desde el punto de vista explicativo de todo principio trascendente, al positivismo jurídico radical, enfocado exclusivamente en la coherencia omniabarcante del edificio normativo, al que el jurista alemán Carl Schmitt responderá regresando a la escena contemporánea la figura espectral del soberano trascendente, aparecido en la nocturnidad del estado de excepción.

De acuerdo con Schmitt, los conceptos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. El caso más concreto es el concepto de soberanía, en el cual el legislador omnipotente es una versión mundana de un dios todopoderoso. Como señala Hirst, para el jurista alemán, el “derecho no puede por sí [mismo] formar un sistema por completo racional y legítimo; el análisis del Estado debe hacer referencia a aquellas agencias que tienen la capacidad de decidir sobre el estado de excepción, y no solo a una plenitud formal del poder” (HIRST, 2011, p. 27).

En el nuevo marco de referencia, en el cual las exigencias y preferencias morales ya no pueden explicarse en términos de los bienes que las definen, la legislación cosmológica se convierte en paradigma de toda legislación humana. Antes que el universo natural se convirtiera en un fruto azaroso – residuo sagrado, por inescrutable y misterioso, equivalente negativo de Dios, límite inescapable del poder de la razón moderna en su afán de totalización, la alternativa era la “voluntad de amor”, ahora reinterpretada como voluntad de poder, ejercitada justamente por un creador divino liberado de las ataduras de una teleología que le imponía a Él mismo límites frente al orden de la criatura.

De manera análoga, en el mundo de los hombres, ahora es el individuo independiente, aislado, liberado de la dependencia constitutiva del orden mimético del cosmos que regía la sociedad antigua, quien en el ejercicio de su señorío imperfecto sobre sus atributos corporales y psicológicos, y luego sobre el entorno de las cosas y otros humanos no reconocidos en su personalidad, quien se convertirá en unidad explicativa del orden social y político.

El fundamento de la vida social y política no es la legítima razón del orden, sino la legítima voluntad del legislador; no es la verdad del círculo de los entes conforme los fundamentos de un orden que le antecede como paradigma y lo anima como perfección futura de realización, sino la legitimidad del sujeto soberano para ejercitar su voluntad libre. Sin embargo, pese a la radicalidad de este giro metafísico y esta nueva ontología, y los paralelismos en el ámbito de las cosas humanas, la mutación debía respetar ciertos límites existenciales que resultan difíciles de articular debido al traslapamiento conceptual entre los modelos explicativos. Un ejemplo, sin embargo, nos permite constatar la relevancia de estos límites existenciales.

Si bien es cierto que la teleología es desplazada del ámbito de la ciencia y la filosofía de la naturaleza, y queda en entredicho en el terreno de la ética y la política moderna, no puede ser abandonada enteramente en estas últimas esferas. Los modelos contractualistas, utilitaristas y procedimentalistas encajan con los nuevos imaginarios cosmológicos y permiten, circunstancialmente, mantener viva la aspiración a la unidad de conocimiento frente a la amenaza creciente que supone la paulatina liberación de las diversas esferas de conocimiento y acción, de criterios comunes de justificación y fiscalización. Sin embargo, el orden de las razones se ve debilitado por la remoción del horizonte de los fines en la esfera de la acción. Los derechos y los deberes, convertidos en fines en sí mismos, transmutan en patologías sociales. Solo son comprensibles en vista de los fines que pretenden lograrse a través de su reconocimiento y respeto. De acuerdo con Habermas, es justamente “el desasosiego ante [la carencia] de modelos” que imposibilita la estabilización de la propia modernidad. Esta desestabilización es fruto de las “desgarraduras” que ella misma genera y fuente constitutiva de la filosofía. Aquí la filosofía es la consciencia de sí de la modernidad traducida en necesidad de autocercioramiento. (HABERMAS, 2008, p. 27). Despojada de sus fundamentos y sus fines, “desestabilizada”, la identidad moderna se vuelve hacia sí misma en busca de justificación y sentido.

Si el modelo clásico se caracterizaba como un camino de realización que comenzaba con (i) la articulación de un estado imperfecto del ser personal y social del hombre, completado por (ii) un horizonte de sentido que lo proyectaba hacia la perfección de su ser – presente en origen exclusivamente como potencia en su condición natural – y (iii) la asunción de los mandamientos morales y de los privilegios circunstanciales reconocidos como medios para el logro de esa actualización; el modelo moderno, al remover el horizonte de los fines, convierte al hombre natural, en paradigma del hombre, y a la moralidad en un mero instrumento al servicio de los anhelos de ese hombre natural: la actualización de sus deseos, la protección frente a los objetos de sus aversiones y la seguridad frente a sus temores más profundos. Ahora, convertido en dueño absoluto de sí mismo, el hombre se ve liberado, en principio, de todos los límites, excepto los estrictamente empíricos o constitutivamente existenciales. Dice MacIntyre con respecto al esquema moral de nuestros antepasados, abandonado por nuestros contemporáneos:

El esquema moral que, en una variedad de formas distintas, y venciendo numerosos rivales, llegó a dominar durante largos períodos la Europa Medieval desde el siglo XII aproximadamente, es un esquema que incluyó tanto elementos clásicos como teístas. Su estructura básica es la que

Aristóteles analizó en la *Ética a Nicómaco*. Dentro de su esquema teleológico es fundamental el contraste entre “el-hombre-como-es” y el “el-hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial”. La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo (MACINTYRE, 2004, pp. 75-6).

En su origen los derechos del hombre son la expresión de la voluntad libre (y, aquí, la voluntad está libre justamente de toda determinación exterior, estructural, que haya sido identificada por la ética clásica como constitutiva). Por ese motivo, el hecho de proclamar los derechos del hombre, por un lado, implicaba anunciar su *descubrimiento* – los derechos del hombre eran algo que había estado allí, que había sido necesario aprender a ver, y eso conllevaba, para descubrirlos, remover los obstáculos que habían impuesto los esquemas clásicos. Pero también implicaba *inventarlos*, porque los derechos del hombre no podían ser impuestos desde fuera, impuestos de manera heterónoma desde la exterioridad de su propia subjetividad. En este sentido, los derechos del hombre eran los dispositivos de un nuevo poder fundacional: el poder de la subjetividad indeterminada, libre. Esta contradicción aparente, esta paradoja, no puede ser esquivada. El *descubrimiento* es el de una verdad natural, ocultada a lo largo de la historia por las distorsiones y perversiones de los poderosos, según argumentan los relatos revolucionarios. *Inventarlos*, en cambio, implicaba establecerlos en la historia como novedades surgidas de circunstancias concretas y, por ello mismo, irrepetibles en sus propios términos (DOUZINAS, 2008, p. 112).

La conjugación de esta nueva legalidad, guiada por principios pretendidamente naturales y universales, facilitó que los actores esquivaran las perplejidades que suscitaban las contradicciones de la nueva retórica de los derechos. Como invención, los derechos humanos son fenómenos históricamente determinados, tienen facciones particulares y se dicen en una lengua y con un lenguaje que es propio de un tiempo y de un lugar. Fueron hombres concretos, hombres de carne y hueso, individuos enfangados en la historia, los que urdieron los textos fundacionales que hoy leemos como escrituras sagradas de nuestro humanismo progresista.

En cambio, los derechos del hombre, primero, los derechos humanos a continuación, en cuanto descubrimientos, exigían que se diluyera la materialidad de las constituciones nacionales, que se volviera esperanto el lenguaje de los revolucionarios, que la historiografía de los eventos en los que se disputaron los contenidos luego promulgados dieran lugar a esa noción de individuo abstracto, universal, capaz de inspirar a otros seres humanos a apropiarse de esa abstracción, hacerla suya, llenarla de contenido material, darle un nuevo color cultural, un nuevo lenguaje.

Los derechos del hombre causaron perplejidad en aquellos a quienes se les negó reconocimiento. Las mujeres francesas lucharon en vano durante el período revolucionario para ser reconocidas como sujetos de derecho. En Francia, por ejemplo, las mujeres consiguieron el reconocimiento de su derecho político a participar en las elecciones recién en 1944, y como explica Douzinas, ese derecho a voto fue “objeto de una conspiración de silencio”, pese a que “extraoficialmente” es posible encontrar un apartado en todas las constituciones revolucionarias y posrevolucionarias que hace referencia a la naturaleza femenina, y a las necesidades

de la vida cotidiana. “De igual manera, los derechos de las mujeres a la educación y al trabajo no fueron reconocidos hasta bien entrado el siglo XX, y aún hoy estos no han adquirido por completo el rango de humanos, ni encajan totalmente en la definición de ‘*hombre*’ incluido en la revolución” (ARNAUD & KINGDOM, 1990, p. 1).

Los negros haitianos fueron masacrados por intentar equipararse con los hombres franceses (blancos, propietarios, reconocidos tácitamente por la *Declaración* como hombres genuinos), sujetos exclusivos de derecho. Dice Buck-Morss:

¿Pero qué ocurriría en las colonias, fuente de riquezas de una porción tan importante de la población francesa? En su reacción a los acontecimientos de 1789, se puso en juego el sentido de la libertad, y en Santo Domingo, la perla de la corona, más que en ningún otro lado. ¿Seguirían los habitantes de las colonias el ejemplo de Norteamérica y se revelarían, como instaban algunos de los propietarios criollos de Santo Domingo? ¿O se unirían fraternalmente para proclamar su “libertad” como ciudadanos franceses? Y si esto llegara a ocurrir, ¿quiénes iban a ser incluidos como ciudadanos? Los propietarios, seguramente. ¿Pero solo los blancos? Se estima que un tercio de la tierra cultivada de Santo Domingo era propiedad de mulatos. ¿Debía incluirse a ellos, sino también a los negros libres? ¿Era la propiedad o la raza la prueba que había que pasar para ser ciudadano de Francia? (BUCK-MORSS, 2005, pp. 42-3)

“¿Era la *propiedad* o la *raza* la prueba que había que pasar para ser ciudadano de Francia?” – se pregunta Buck-Morss. Una lista interminable de humanos de segunda clase pertenecientes a los más variados colectivos subalternos debieron enfrentarse con el correr de las décadas y los siglos a las limitaciones de facto que imponía la definición del “hombre universal”, impuestas por quienes inventaron los derechos, con el fin de recuperar su carácter natural, pretendidamente descubierto, en el que las nociones de libertad, igualdad y dignidad compartida por todos podía ser reinterpretada para ser incluidos en ella.

En la lucha emprendida por los individuos y las comunidades concretas en cada circunstancia histórica para obtener el reconocimiento de sus derechos se pone de manifiesto la tensión inherente entre el *hombre abstracto* descubierto por las declaraciones fundacionales, abiertas implícitamente al reconocimiento moral universal de todas las personas humanas, y el *sujeto jurídico* que reconocen las leyes positivas. En esa tensión entre la voluntad libre y su determinación jurídica, entre la igualdad inherente de la pura voluntad y el reconocimiento positivo de los legisladores, entre la pretendida facticidad de los derechos y la naturaleza performativa de su legalidad, se vislumbra la condición espectral de estos derechos. Su idealidad resulta inocua sin su materialización, y al materializarse traicionan su caracterización universal. No funcionan más allá de sus articulaciones concretas, y en su concreción renuncian a su genuina universalidad cosmopolita, obligados a elegir entre una *espiritualidad* humanista o la construcción de nuevas y siempre censurables formas de exclusión.

Todo esto nos regresa a la cuestión del lenguaje. Douzinas considera a los derechos humanos un “nombre flotante” (DOUZINAS, 2008, pp. 305 y ss.), como un “significante vacío” en la terminología de Laclau y Mouffe (LACLAU & MOUFFE, 2010). En este sentido, el nombre o significante “derechos humanos”,

entendidos estos como privilegios ya reconocidos, análogos a otros reconocimientos, como son los derechos de ciudadanía, es un nombre sin una base predeterminada. No es casual que en la Revolución Francesa la naturaleza humana y la ciudadanía se mezclaran en una misma fórmula. Muy el contrario, ya hemos visto hasta qué punto la base “material” (en términos *metafísicos*) se encuentra siempre indeterminada, lo cual hace posible que el nombre pueda extender sus dominios o contraer su extensión en vista de las arbitrarias y siempre circunstanciales decisiones del legislador, quien actúa siempre en el marco de una lucha en torno a la imposición de significación. Como señala la antropóloga argentina Laura Rita Segato:

El campo del derecho es, por encima de todo, un campo discursivo, y por eso mismo, la Lucha por el Derecho, tanto en el sentido de la formulación de leyes, como en el sentido de hacer efectivo el estatus de existencia de las ya formuladas (...) es, por un lado, la lucha por la nominación, por la consagración jurídica de los nombres del sufrimiento humano, por entronizar jurídicamente los nombres que ya se encuentran en uso, y, por el otro lado, la lucha por publicitar y colocar en uso, en boca de las personas, las palabras de la ley (SEGATO, 2016, p. 127).

Sin embargo, esta plasticidad que muestra el derecho no debería sorprendernos. No hace otra cosa que poner de manifiesto el carácter radicalmente abierto de la condición humana, que no solo permite una gran diversidad debido a su constitución biológica (pensemos en la condición omnívora de los humanos, y la gran variedad de dimensiones experienciales que pueden explorar debido a la plasticidad de su cerebro), sino también la diversidad que el propio lenguaje le ofrece desde el punto de vista cultural.

En este sentido, individual y colectivamente, los seres humanos no están determinados sino que muestran, no solo una gran diversidad, sino también una variabilidad extrema. Por ese motivo, una antropología filosófica y una ontología social que se esmera por dar cuenta de lo invariable humano, solo puede hacerlo prestando atención, no a una esencia permanente y sustancial, sino a lo que posibilita esa variabilidad, los ciclos de contracción y expansión de la experiencia, los mundos que ha podido constituir y explorar, que se abren ante nosotros esperanzadores y amenazantes a un mismo tiempo, porque, en cada instancia, es nuestra propia condición humana la que se pone en cuestión, la que es desafiada en su supervivencia.

Esta enorme diversidad biocultural se pone de manifiesto cuando prestamos atención a las definiciones restrictivas o expansivas de la experiencia humana. Al recortar la base sobre la cual se dice lo específicamente humano, o al ampliar su contenido, reconfiguramos nuestra identidad y experiencia. Esto ocurre, por ejemplo, cuando redefinimos la humanidad reconociendo las estrechas afinidades que tiene con otras especies; o promovemos autocomprensiones holistas que difuminan las frontera entre la naturaleza humana y la naturaleza no humana; o cuando incorporamos hipotéticas dimensiones post-mortem en cualquier de las versiones disponibles; o nos reinventamos a través la biotecnología; o asumimos la historicidad incorporando de manera sustantiva a nuestros imaginarios sociales las dimensiones de la memoria y la esperanza, como ocurre cuando apostamos por política de la memoria o reconocemos los derechos de las generaciones futuras. En

todos estos casos, el sujeto deja de ser definido exclusivamente en términos psicofísicos y, al hacerlo, amplía el espectro potencial donde puede reconocerse como sujeto de derecho.

Por supuesto, el carácter flotante del término “derechos humanos”, cuya significación echa sus anclas circunstancialmente en algún puerto, pero siempre está pronto a partir en busca de nuevos horizontes, conmina a una fijación que sacie nuestras necesidades de seguridad y de certezas, en especial en una materia como la nuestra, que exige compromisos morales normativamente modelados.

Esta pulsión por la seguridad y la certidumbre, este anhelo de fijar de una vez para siempre quiénes somos y qué se nos debe, esta necesidad imperiosa de acompañar la pugna por establecer el orden convencional que habitamos con profundas verdades metafísicas a partir de las cuales podamos deducir el edificio de nuestras vidas, esta imperativa exigencia por reificar al *anthropos*, comenzando por hacerlo otro que cualquier otro, y homologándolo a través de una igualdad abstracta, contra natura, como manda la ley, no es algo que esté circunscrito a los derechos humanos exclusivamente. La condición ciudadana sufre también el flagelo de esta pulsión de reificación. El derecho impone su criterio y lo cristaliza, y el individuo concreto parece olvidar que la categoría impuesta no pertenece a la “naturaleza” de lo Real, y cognitiva y perceptivamente lo aprehende como dado. Lo cual indica que un ocultamiento sistémico, del cual Heidegger habló de manera más bien poética, sostiene la vigencia y legitimidad de nuestras construcciones existenciales.

La realidad que habitamos, el círculo de entes y relaciones que componen el cuadro de nuestro universo de significaciones, el ornamentado edificio de convencionalidades y normatividades que rigen nuestra vida, se empodera, ocultando su vacuidad, detrás del privilegio que la hipóstasis de su fundamento le concede. Los derechos humanos, como los derechos de ciudadanía, se adquieren ceremonialmente, son establecidos como todos los estatutos reconocidos a las personas y mentados a las cosas, a través de actos de investidura ceremoniales que establecen el orden de las cosas.

Pretender que los humanos tienen derechos inalienables e innatos por el mero hecho de ser humanos, independientemente de los explícitos reconocimientos que históricamente se han articulado en esta dirección, como pretender que es posible eludir a través de retorcidos argumentos metafísicos o sofisticados empeños ontológicos, que el estatuto de ciudadanía o el derecho de propiedad pueden rastrearse hasta una esencia concreta y determinada del ser, contradice los análisis que echan sus raíces en la “tierra firme” de lo Real.

La radical transitoriedad y circunstancialidad de las bases sobre las que se predicen los derechos, los estatutos de ciudadanía y las relaciones formales reconocidas por el derecho, desmienten nuestra obsesiva necesidad de esencias que justifican nuestras demandas de reconocimiento. Los derechos humanos, desde esta perspectiva, son entidades efímeras. Vistas en el contexto de eso que llamamos “la historia universal” y su prehistoria, son figuras pasajeras que dibujan en el cielo las nubes del lenguaje. La prehistoria parece sufrir la constatación de haber perdido la ingenuidad de sus “raíces”.

Sin embargo, los derechos humanos no son únicamente entidades, también son formas espectrales. En los derechos humanos se inscriben no solo cosas consolidadas a través de un tejido normativo que en el momento de decirse esconden su carácter circunstancial para convertirse en naturaleza incuestionada de lo que somos, también son manifestaciones de una *sobredeterminación*, un capital simbólico, una “dignidad”, heredada por la lucha por el reconocimiento de los individuos y los pueblos (DOUZINAS, 2008, p. 307).

7.2. Sobre el “Homo sacer”: la pregunta por la condición humana

El sujeto abstracto no es el *anthropos desnudo*. El sujeto abstracto es un “nodo” en el tejido de relaciones simbólicas del universo normativo que *habitamos* quienes somos reconocidos como parte de ese círculo de pertenencia y de sentido. El *anthropos* desnudo, en cambio, es el individuo definido negativamente, en principio un no-sujeto, o un sujeto subalterno, o un sujeto *sui generis*, semejante al que se concede a los animales no humanos o a los humanos no nacidos, del cual podemos hacernos cargo acudiendo a nuestras fuentes morales como justificación de esa consideración. En ese sentido, el *anthropos* desnudo puede ser considerado el residuo incomedible del lenguaje en general, y específicamente, del lenguaje jurídico que nos constituye como sujetos jurídicos.

Giorgio Agamben, en su *Homo Sacer*, nos recuerda qué hay detrás de estas figuras contrastadas. Remontándose a las distinciones griegas que en nuestros lenguajes modernos fusionamos bajo el término “vida”, Agamben destaca que el término *Zōē* expresaba “el hecho simple de vivir, común a todos los seres vivos”, mientras que el término *bíos* indicaba la “forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo” (AGAMBEN, 1998, p. 9). Tanto Platón como Aristóteles, al referirse al hombre mentaban, no la vida desnuda del ser natural, sino la vida cualificada del *anthropos* como animal político. Esta distinción es crucial para el análisis de Agamben de la política moderna, porque es precisamente en la modernidad cuando la dimensión natural de la vida humana pasará a formar parte de la “cosa pública”, es decir, un momento fundamental de la organización de la sociedad. Para Agamben, como para Foucault, nos dice Ricardo Forster, el “umbral de la modernidad biológica” de una sociedad se encuentra en ese punto en el cual la especie y el individuo que a ella pertenecen se convierten en “los objetivos de sus estrategias políticas”. En ese momento, “los cuerpos individuales ya no pertenecen verdaderamente a los individuos concretos sino que pasan a ser una cuestión pública”, y en ese sentido pueden ser “determinados y ordenados por el Estado” (FORSTER, 2006, pp. 94-5).

Es justamente esta distancia entre aquello que conforma y es conformado por las formas de vida normativamente organizadas, y la mera vida biológica de los seres humanos, la que define a los sujetos abstractos: investidos de derechos y obligaciones jurídicas y políticas, transformados en partículas elementales del universo sociopolítico a través de la acción legislativa del soberano, voluntad libre y absoluta, fundamento último e insuperable de todo sentido.

En este nuevo orden moral de la modernidad, los sujetos abstractos son equiparados en función del lugar que ocupan en el espacio de relaciones contractuales, las cuales garantizan la satisfacción mutua de sus deseos de seguridad y abundancia, asegurada por la construcción política voluntarista del orden jurídico. Como señala Taylor, la idealización moderna de este orden es radicalmente diferente a todo lo que le antecedió. Por un lado, es una construcción de la voluntad que no está justificada por nada parecido a una “forma” al estilo platónico como fundamento; y, por lo tanto, a diferencia de este último tipo de principio explicativo, que permite la implicación lógica de sus “órganos y funciones” como el reflejo de una pulsión teleológica hacia el cumplimiento de su propio bien, las sociedades modernas son constitutivamente contingentes. Como señala Taylor, “el principio normativo básico es que los miembros de la sociedad atienden recíprocamente sus necesidades”, ayudándose los unos a los otros y comportándose “como las criaturas sociables y racionales que son”. Sin embargo, “la diferencia funcional que adoptan para cumplir ese objetivo del modo más efectivo” no está investida de ningún valor esencial. Por el contrario, es algo completamente adventicio, y por ello mismo, potencialmente modificable (TAYLOR, 2004, pp. 17-8).

Ahora bien, un error pueril consiste en equiparar al sujeto jurídico, fruto de una abstracción simbólico-lingüística, con el individuo natural que servirá, de manera siempre contingente y parcial, como base de apropiación o base de identidad. Obviamente, el sujeto jurídico aunque es *solo* un nombre, en la ontología del derecho se identifica en su grado 0 de concreción con una pulsión fundacional: el deseo, la voluntad libre, la pulsión de apropiación que hace posible convertir en “humana” la abstracción jurídica, pero que, sin embargo, deja abierta la puerta para otros tipos de sujetos jurídicos “no humanos”.

En este sentido, lo “humano”, contrariamente a lo que se supone, es el aspecto contingente del derecho moderno. Los individuos que el derecho identifica como sujetos, las “partículas elementales” que irradian entramados engranados de relaciones jurídicamente significativas, pueden o no ser humanos. La humanidad es una base circunstancial sobre la cual el derecho tiende sus tentáculos normativos en su propia pulsión gubernamental de administración total de la sociedad.

Una manera de abordar esta cuestión consiste en echar una mirada a la compleja relación que se establece entre tres categorías, las cuales, en muchos sentidos, se solapan, sin coincidir enteramente, dejando al descubierto al contrastarlas sus respectivos excesos y defectos, los residuos e hipóstasis que las caracterizan. Estas tres categorías son el cuerpo (y el entorno-mundo), la mente y el yo. Esto es especialmente relevante si queremos entender la *verdad* del sujeto jurídico y, de manera más específica, la *verdad* de los derechos humanos – y con ello me refiero a su estatuto final. Esto, a su vez, nos dará una pista de lo que los derechos humanos pretenden proteger efectivamente, y lo que no pueden proteger en vistas del actual estado de cosas.

Comencemos de manera resumida con las dos figuras pioneras de la tradición de la identidad personal. Me refiero al “yo puntual”, teorizado por John Locke, y al “yo insustancial” de David Hume. Ambas figuras son “advenimientos” alternativos del proyecto de reflexividad radical reflatado en su versión moderna

por Descartes, esta vez aplicado sobre la dimensión empírica, con el fin de probar las bases materiales de la subjetividad.

El “yo puntual” de Locke es una suerte de “glándula pineal” ubicada en la dimensión inmaterial de la consciencia, en contraposición a la materialidad y cerebralidad de su contraparte cartesiana. Hume se aplica a la autopsia de ese “yo puntual” de manera semejante al modo en el cual los anatomistas hicieron lo propio, buscando el punto de enlace entre el principio material y el principio inmaterial teorizado por Descartes.

El resultado de todo este proceso es bien conocido. Hume descubrió toda clase de impresiones e ideas en la consciencia, pero no encontró al yo, excepto como un nombre. Demostró, de manera *cuasi* budista, que no existe un centro explicativo de la experiencia, una sustancia permanente, unitaria e independiente sobre la cual basar el orden de la experiencia y la realidad. Aunque aceptó convenientemente, y con enorme presciencia, su estatuto convencional como pilar del orden moral y político heredado. Pese a su descubrimiento aparentemente revolucionario, a partir del cual podría haberse probado lo infundado de los principios sagrados del estatuto identitario y de la propiedad privada, Hume entendió la importancia de la tradición y pensó en consecuencia. No en vano puede decirse de algunos de sus sucesores contemporáneos más destacados, como Richard Rorty (2000) o Derek Parfit (1984), que son fieles al filósofo escocés en ambas dimensiones: antifundacionalista desde el punto de vista metafísico y epistemológico, y conservadores desde el punto de vista ético y político (HABERMAS, 2008).

Visto desde el punto de vista de los pioneros de la tradición de la identidad personal, la base que puede ser investida como sujeto jurídico no es el *anthropos* entendido biológicamente, sino una de sus particularidades, y de ella, a su vez, solo un fragmento. El yo puntual se dice del *anthropos* natural que puede ejercer señorío, y que lo ha ejercido históricamente. En principio: el hombre blanco, propietario, que Locke convertirá en el paradigma del sujeto humano por excelencia. Ni las mujeres, ni los desheredados, ni los indígenas, ni los negros (el propio Locke fue un exitoso comerciante de esclavos, como Thomas Jefferson, otro de los padres del liberalismo clásico), eran bases adecuadas para recibir el reconocimiento e investidura de la subjetividad jurídica. Pero tampoco eran bases del reconocimiento jurídico pleno algunas instancias del propio continuo biológico de Mr. Locke, quien ni en su etapa prenatal, ni en su infancia y primera juventud, ni acaso en etapas posteriores de su vida si hubiera padecido una enfermedad que lo incapacitara, gozó o hubiera gozado de un estatuto jurídico semejante. En este marco, tampoco serían bases materiales apropiadas para su identidad personal y su reconocimiento jurídico, el esperma y el óvulo de sus padres, ni siquiera el óvulo fecundado, al que solo por mor de una ficción moral se le concede una personalidad jurídica limitada e intrascendente en un amplio abanico de circunstancias; ni el cadáver convertido en una “disposición” más entre los objetos que deben ser tratados por los sobrevivientes púdica e higiénicamente. Parafraseando a MacIntyre, el *anthropos* biológico que servía como base para la investidura del reconocimiento jurídico pleno en la modernidad es el animal humano, blanco, racional e independiente (propietario y sano). Todo lo que quedaba fuera de ese círculo inicial de

reconocimiento era considerado residual, mera vida humana natural. El sujeto que el derecho inviste como “sujeto jurídico” y diferencia del “*anthropos* desnudo”, es un sujeto que comienza su andadura en el momento de apropiarse una base física y mental que le permite convertirse en contratante, y por ello puede decirse que está en pie de igualdad con otros contratantes como él mismo.

Eso no significa, como hemos visto, que esas bases residuales no puedan ser convertidas eventualmente en bases para las investiduras de nuevos sujetos jurídicos. El carácter circunstancial y contingente de la personalidad jurídica, debido justamente al hecho de ser una categoría abstracta cuyo único requerimiento es la pulsión deseante, lo cual le permite entrar en relación con otros sujetos incluidos en la trama que ofrece el derecho como universo de sentido (la voluntad de poder, diría Nietzsche), ha permitido que se extiendan las bases sobre las cuales la personalidad es reconocida.

7.3. Lo generalizado y lo concreto. Otra vez el problema del puente.

La segunda aproximación a la identidad es la propuesta en el ámbito de la hermenéutica-fenomenológica de origen heideggeriano, llevada a su más sofisticada expresión, en cuanto a distinciones categoriales, en la obra de Paul Ricoeur (RICOEUR, 1996, cap. 5 y 6). El análisis existencial de Heidegger (HEIDEGGER 2003) es el punto de partida de la crítica de Ricoeur a la egología cartesiana y nietzscheana. Lo que Ricoeur pretende demostrar es que las versiones que ofrecen Locke y Hume sobre la identidad solo abordan la cuestión del qué y no del quién. Hannah Arendt, en *La condición humana*, se refiere al mismo tema de modo punzante en las primeras páginas de su libro:

El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de San Agustín (“he llegado a ser un problema para mí mismo”), no parece tener respuesta, tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, solo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un “quién” como si fuera un “qué” (ARENDDT, 1993, p 24).

En la cita que acompaña este fragmento, dice Arendt que San Agustín, a quien se considera el primero en articular la cuestión antropológica en filosofía, lo sabía. Distinguía entre la pregunta “¿quién soy yo?” y la pregunta “¿qué soy yo?”. La primera pregunta nos dice, está dirigida al hombre mismo; la segunda, está dirigida a Dios. La respuesta al primer interrogante es simplemente: “Eres un hombre – lo que sea que eso signifique” (ARENDDT, 1993, nota 2). La respuesta al segundo interrogante “¿qué soy yo?”, solo la puede dar Dios, quien te ha creado.

De acuerdo con Ricoeur, la identidad se construye narrativamente en el tránsito que se establece entre (1) el *carácter*, que ocupa el lugar del ser-arrojado en la analítica heideggeriana, y que Ricoeur define como una herencia sedimentada que aparece como sustancia y fundamento esencialista de lo que somos, pero que

no es otra cosa que el resultado de la contingencia cristalizada de la biografía personal y la historia de los pueblos, y (2) la *promesa*, el “emblema” – dice Ricoeur, de un proyecto existencial al que rendimos nuestra vida. Esa promesa puede tener como centro gravitacional al propio yo (a uno mismo), a otro o a un “nosotros”, y convertirse de ese modo en una apuesta ética (o política) que gira en torno al amor y la justicia.

Lo interesante en este punto es reconocer que el sujeto jurídico no encaja con la comprensión hermenéutica de la identidad. Es justamente la concreción de la identidad *ipse* (la respuesta teórica a la pregunta por el quién, contrapuesta a la identidad *ídem*, que se corresponde a la pregunta por el qué) lo que el sujeto jurídico debe eludir para hacer iguales a los desiguales frente a la ley. Porque es exclusivamente a partir de la abstracción ontológica y jurídica que puede establecerse la igualdad entre las innumerables concreciones de los sujetos, las cuales incluyen necesariamente ventajas y desventajas naturales, y las posiciones concretas que determinan privilegios y sumisiones en la dimensión socioeconómica y política.

No obstante, la identidad que el interrogante hermenéutico permite desvelar, que comienza con una clarificación del sedimento heredado de características asumidas acríticamente de manera esencialistas, y las condiciones contingentes de privilegio o depreciación, asumidas también de manera acrítica, o ideológicamente justificadas como inherentes a los sujetos (haciendo más fácil o más difícil el punto de partida de una vida) determinan las elecciones existenciales de los sujetos y los pueblos, y frustran o promueven esos proyectos en vista de la posición que ocupan los mismos en las coordenadas del tiempo y el lugar que les ha tocado en suerte.

En el abismo moral y político abierto entre (1) la ontología de la identidad personal, del sujeto abstracto, pura voluntad libre y nudo gordiano de la titularidad abigarrada de derechos y obligaciones, y (2) la ontología de la identidad narrativa, la del sujeto definido ética y espiritualmente, se libra la batalla jurídica por establecer la igualdad y la diferencia positivamente.

Seyla Benhabib ha abordado la cuestión desde la teoría comunicativa, afirmando, como punto de partida el derecho moral fundamental, el *derecho a tener derechos* articulado inicialmente por Hannah Arendt, que Benhabib interpreta como el derecho de todo ser humano a ser reconocido por otro y, a su vez reconocer a otros, como una persona con derecho a respeto moral y derechos legalmente protegidos dentro de una comunidad humana (BENHABIB 2008, 175).

La propuesta de Benhabib pretende ser antiesencialista, sin que ello suponga por su parte una renuncia al universalismo, al tiempo que se cuida en su defensa del mismo de eludir el habitual supremacismo que acompaña la “galopante expansión a todos los rincones del mundo de *nuestro modo de vida occidental*”, teniendo en cuenta que la excusa de esa supremacía de la razón occidental de la Ilustración ha sido y está siendo utilizada para imponer un capitalismo global no igualitario. De acuerdo con Benhabib, de lo que se trata en “un mundo material único es de reconciliar las pretensiones de universalidad con las diversas formas de vida” (BENHABIB, 2008, p. 179).

Este proceso de reconciliación ha sido formulado de diferentes maneras, cada una de ellas sujetas a contestación debido a sus limitaciones inherentes o efectivas. Descartando por inadecuados los diversos esfuerzos “minimalistas” por convertir los derechos humanos en un instrumento jurídico-político cuyo contenido sea determinado, o bien (i) a través del contraste empírico de diversas moralidades, códigos y jurisprudencias del mundo en busca de un común denominador (WALZER, 1994); o (ii) la formulación de una antropología filosófica no esencialista que permita la deducción lineal de un listado de derechos y obligaciones (M. C. NUSSBAUM, 1997); o (iii) la limitación de los derechos humanos a través de consensos no forzados que permitan establecer “un estándar mínimo de instituciones políticas bien ordenadas para todos los pueblos del mundo” (RAWLS, 1999); Benhabib propone una estrategia de justificación y derivación de los contenidos de los derechos que escape al órdago minimalista, haciendo suya la expresión arendtiana “el derecho a tener derechos” como punto de partida para una comprensión más robusta de los mismos. Benhabib, en línea de continuidad con Arendt (tal como ella la interpreta), reconoce la necesidad de reconceptualizar la *Declaración* de 1948 para acomodarla al orden cosmopolita en ciernes.

Frente a los universalistas esencialistas en cualquiera de sus versiones, y algunos de sus contendientes antiesencialistas – aquellos que ponen en cuestión la posibilidad de trascender de cualquier modo los horizontes históricos y los condicionamientos culturales – Benhabib esgrime una justificación moral de los derechos humanos:

Esto es, el proyecto del universalismo jurídico presupone recurrir a un universalismo justificatorio. El objetivo de la justificación, a su vez, no puede avanzar sin el reconocimiento de la libertad comunicativa del otro, esto es, del derecho del otro de aceptar como legítimas sólo aquellas reglas de acción cuya validez ha resultado convencida con razones. El universalismo descansa por tanto en el universalismo moral, por ejemplo, igual respeto por el otro en tanto que un ser capaz de libertad comunicativa (BENHABIB, 2008, pp. 186-87).

Ahora bien, las justificaciones de este universalismo no presuponen una teoría de la naturaleza humana, o una cosmovisión moral comprensiva (sea esta religiosa o científica). Para Benhabib, lo que se necesita es una explicación de la agencia humana en el marco de una distinción fenomenológica que contemple dos figuras: (i) la del otro “generalizado”, y (ii) la del otro “concreto”. De este modo, partiendo de la premisa de Arendt, reformulada en términos del modelo discursivo-teorético, los derechos humanos se articulan ahora a partir de una concepción antropológica que sitúa a todo individuo en un contexto de interacción comunicativa. En este marco, se reconoce que, como seres capaces de libertad comunicativa, tenemos derecho a formar parte de comunidades en las que nuestras acciones y nuestras expresiones humanas participen de un espacio social de interacción y comunicación. En principio, en esto consiste el derecho a tener derechos, que implica, a su vez, el reconocimiento de nuestra identidad como un otro generalizado y concreto.

En el primer caso, el del “otro generalizado”, lo que se requiere es que contemplemos a todos y a cada uno de los individuos como seres que poseen los mismos derechos y los mismos deberes que deseamos que se nos reconozcan a

nosotros mismos. En cambio, la perspectiva desde donde se asume al “otro concreto” requiere el reconocimiento de que todos y cada uno de los seres individuales aprendidos de manera abstracta como portadores de derechos y deberes son individuos dotados de una constitución y una experiencia afectiva y emocional, una historia concreta, y una identidad colectiva e individual. Sin embargo, concede Benhabib:

Este reconocimiento recíproco de cada uno como ser que posee el “derecho a tener derechos” implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y a través de las clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos. Este es el auténtico significado del universalismo: el universalismo no consiste en una esencia o naturaleza humana que se nos dice que todos tenemos o poseemos, sino más bien, en experiencias de establecer una *comunalidad* a través de la diversidad, el conflicto, la división y la lucha. El universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que luchar; no es un hecho, una descripción del modo en que es el mundo (BENHABIB, 2008, p.191)

No obstante, no basta con la distinción entre el otro “generalizado” y el otro “concreto” que nos ofrece Benhabib para resolver el problema de fondo. De manera semejante a lo que ocurre con el análisis de la identidad personal y la identidad narrativa en la hermenéutica-fenomenológica de Ricoeur, cuyos objetos respectivos acaban resultando no equiparables: (i) la identidad personal tiene por objeto el *qué* de la persona, mientras (ii) la identidad narrativa se enfoca en el *quién*; el otro “generalizado” tiene por objeto establecer la igualdad entre los individuos y su reconocimiento mutuo en función de dicha igualdad, mientras el otro “concreto” tiene por objeto específico aquello que los diferencia, y supone una corrección a la universalidad abstracta sobre la cual se funda el derecho moderno.

Estas categorías no son reductibles y su intersección, en la formulación de Benhabib, resulta problemática en sus términos. No obstante, es posible conceder que son como dos caras de una misma moneda. La concreción del otro depende del vacío que la generalización, en su operación de abstracción, nos ofrece. A su vez, la generalización, esa dimensión abstracta de la identidad y del sujeto moral, político y jurídico que subyace a cualquier concreción, no existe hipostasiada en alguna dimensión de tipo platónica a la espera de ser descubierta. No existe un “hombre” ideal del cual todos los hombres son copias contingentes, ni características naturales o formales que puedan ocupar ese lugar de manera esencialista. El individuo concreto es igual a otros individuos concretos desde la perspectiva de la generalización que convierte en iguales las desigualdades evidentes de la existencia concreta. Pero esas desigualdades son posibles, a su vez, justamente, por el hecho de que ninguno de los individuos resulta de suyo diferente al resto, sino que lo es exclusivamente *en relación* con otros individuos concretos frente a quienes constitutivamente establece sus diferencias. La diferencia se da solo en el seno de un *nosotros*, o más bien, como pretende Benhabib, *entre nosotros*. Esto implica que la generalización y la concreción son coemergentes, pero inaprehensibles cognitivamente y perceptivamente de manera simultánea. Por eso dijimos que se trata de dos caras de una misma moneda. No hay igualdad sin diferencia, ni lo contrario, aun cuando al actuar en la dimensión de la igualdad, la diferencia se oculta, y viceversa.

7.4. ¿Hacia una soberanía planetaria?

Étienne Balibar ha llamado la atención sobre un “fenómeno” análogo en relación con lo que él denomina la “igualibertad”. En sus estudios sobre la *Declaración del hombre y del ciudadano* de 1789, identifica una iteración antecedente que pone al descubierto la tensión entre lo generalizado y lo concreto: la que se manifiesta entre hombre abstracto, universal y el individuo concreto, reconocido como ciudadano. Balibar pone en cuestión la *distancia* entre los requisitos de la libertad y la igualdad que se han tenido desde antaño como indisoluble:

Mi posición es extrema: el razonamiento subyacente a la proposición de la igualibertad (I = L) *no es esencialista*. Lo que le sirve de base no es el descubrimiento intuitivo o la revelación de una identidad de las *ideas de Igualdad y de Libertad* (...) el descubrimiento histórico, que puede calificarse de totalmente experimental, es que sus *extensiones* son necesariamente idénticas. Más claramente, las situaciones en las cuales están presentes una y otra son necesariamente las mismas. O incluso, que las condiciones históricas (de hecho) de la libertad son exactamente las mismas que las condiciones históricas (de hecho) de la igualdad (...). Si es absolutamente cierto que la igualdad es prácticamente idéntica a la libertad, es porque resulta materialmente imposible que sea de otro modo; en otras palabras, siempre son refutadas juntas (BALIBAR, 2017, 99).

Y más adelante señala que, si la libertad no fuera a su vez igualdad, tendríamos que pensar en ella (i) o bien en términos de superioridad o “dominio”, (ii) o bien como sometimiento y dependencia de alguna potencia. Esto estaría en absurda contradicción con la noción misma de la libertad. En este sentido, sostiene Balibar, la igualdad *debe ser pensada* como la forma general de la negación radical de todo sometimiento, de todo dominio. Es decir, “como la liberación de la libertad misma respecto de una potencia exterior o interior que la recupere de su contrario” (BALIBAR, 2017, p. 100).

Pero también es comprensible lo que expresaba hace unos momentos: la significación de la ecuación *Hombre = Ciudadano* no es tanto la definición de un hecho político como la afirmación de un *derecho universal a la política*. Formalmente por lo menos – pero ese es el tipo mismo de una forma que puede convertirse en un arma material – la *Declaración* abre una esfera indefinida de politización de las reivindicaciones de derechos que reiteran, cada una a su manera, la exigencia de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de la libertad y la igualdad: en esta apertura indefinida se inscriben de la misma manera – y desde el período revolucionario se ve su tentativa – la reivindicación de derecho de los asalariados o los dependientes, como de las mujeres o de los esclavos, tiempo después la de los colonizados (BALIBAR, 2017, pp. 101-2).

Aquí la analogía con el principio arendtiano del “derecho a tener derechos” toma una forma muy diferente a la propuesta por el cosmopolitismo de Benhabib. Se trata de un *derecho universal a la política* que abre la puerta a todo tipo de reivindicaciones: “exigencias de ciudadanía, inscripción institucional, libertad, igualdad”, etc.

Sin embargo, para entender qué se pretende con esta noción del “derecho universal a la política” y qué consecuencias contrapuestas pueden extraerse del principio arendtiano, tenemos que prestar atención a aquello que distingue (i) la “reivindicación política” surgida de los eventos revolucionarios (especialmente de

las revoluciones del siglo XVIII y XIX), de (ii) las formulaciones que definen el nuevo cosmopolitismo, surgido a partir de la década de 1970 que, de manera más explícita, alcanzaron su cénit durante la década de 1990, cuando el contexto mundial se volvió decididamente antipolítico y antiutópico, y triunfaron los principios de la razón humanitaria.

En su tesis revisionista sobre la historia de los derechos humanos, Samuel Moyn sostiene que existe una profunda discontinuidad entre los “derechos del hombre”, entendidos fundamentalmente como “derechos de ciudadanía”, y los actuales derechos humanos transnacionales. Esto explica lo que distingue el nuevo idealismo que, de acuerdo con Hoffmann, irrumpió como discurso hegemónico a finales del siglo XX (HOFFMANN, 2016, pp. 284) y en el cual echa sus raíces la perspectiva de Benhabib. En el primer caso, cuando hablamos de los derechos de ciudadanía, nos referimos a aquellos que están estrechamente vinculados con la idea de la soberanía y la participación política democrática. En la propia *Declaración del hombre y del ciudadano*, los derechos humanos y los derechos de ciudadanía se copertenecen, y su localización se concibe ineludiblemente en el seno del Estado-nación.

Ahora bien, cuando revisamos el modo en el cual emergieron los derechos humanos después de la Segunda Guerra Mundial, y la manera en la que se formularon en la *Declaración* de 1948, y cómo se interpretaron en el contexto de las luchas por la descolonización que sirvieron como una suerte de supernova que produjo, en palabras de Hoffman, “una expansión global sin precedentes del Estado-nación” (HOFFMANN, 2016, p. 284), comprendemos que fue justamente el carácter inviolable de la soberanía estatal lo que permitió la codificación de los acuerdos y los tratados internacionales que hoy sirven de base normativa al movimiento de derechos humanos en sus reivindicaciones transnacionales. Ese proceso, en gran medida, fue animado por los nuevos Estados poscoloniales, para los cuales el derecho de autodeterminación era la base más importante para el reconocimiento e implementación de los derechos humanos.

Frente a los derechos de ciudadanía, que también fueron el objetivo subyacente que animó a los redactores de la *Declaración* de 1948, nos encontramos en la década de 1990 con un tipo de idealismo normativo muy diferente al promovido por los ilustrados del siglo XVIII y XIX. En este caso, especialmente en Europa occidental, pensadores como Jürgen Habermas se enfrentaron al principio de soberanía estatal proponiendo en su lugar un *ethos* cosmopolita que, pese a la continuidad en otros aspectos con Kant, no compartía su definición del ideal cosmopolita en base a una noción de “sociedad de Estados”, fundamentalmente porque consideraban a los propios Estados como el mayor obstáculo que debía ser superado en el largo camino hacia la construcción de una “democracia global cosmopolita” que estuviera fundada en los derechos humanos. En este marco, los derechos humanos se convirtieron, junto con los mercados desregulados que el neoliberalismo elevó a nivel de autoevidencia, en un aspecto fundacional del nuevo orden moral, unos derechos humanos que, a diferencia de los derechos humanos reconocidos en su dispensación anterior, cuando estaban vinculados de manera necesaria a los Estado-nación, eran interpretados en términos preestatales (o posestatales) e individuales.

Sin embargo, para entender la distancia que se abre entre (i) los derechos humanos, entendidos en el marco de su reconocimiento e implementación por parte de las comunidades políticas como inescindibles “derechos de ciudadanía” y “derechos del hombre”, a los que hipotéticamente se referiría la expresión de Arendt: el “derecho a tener derechos”; y (ii) los derechos humanos entendidos en términos transnacionales, preestatales (o posestatales) e individuales, puede resultar clarificador que nos retrotraigamos a la cuestión de los orígenes.

Comienzo recuperando las referencias que hicimos (1) a Bajtín, y su tratamiento del carnaval medieval, y (2) a Victor Turner, y su modelo antropológico de “estructura y antiestructura” a partir del cual el antropólogo escocés articula su noción de *communitas*. Lo hago con la intención de establecer un vínculo entre estas dos instancias de “suspensión” circunstancial de los órdenes vigentes que, al expresarse, ponen al descubierto, en el caso de Bajtín, el trasfondo de la celebración carnavalesca, una experiencia en la que se pone de manifiesto la radical interconexión, porosidad y universalidad de la comunidad que permite la irrupción del “mundo del revés”, en el cual se relativizan las restricciones del orden vigente, “transparentándolo” al dejar vacante su fundamento; y en el caso de Turner, la idea de que cualquier estructura (especialmente la estructura normativa de la sociedad) tiene su origen en su negatividad fundacional (la antiestructura) que es negación, pero también fuente de toda energía creativa. Por lo tanto, de acuerdo con el esquema de Turner, funcionalmente hablando, esta antiestructura puede entenderse como una válvula de escape mediante la cual se evita que el orden jerárquico de las sociedades premodernas y las exigencias que de ello devienen, resulten asfixiantes y acaben dando lugar a la erupción de violencias y desordenes descontrolados. Pero, también, desde un punto de vista metafísico y político, resulta en el reconocimiento implícito de que en última instancia, más allá de los estatutos sociales, los privilegios y obligaciones que organizan la vida social y política de la sociedad, nos encontramos con el principio de la *communitas*, al que reyes y súbditos se deben, al compartir un destino común.

Traigo a colación estas referencias para iluminar, desde otra perspectiva, la expresión de Arendt a la que nos hemos referido ya en otras ocasiones a lo largo de este estudio. Como señala Moyn, la expresión puede entenderse como una suerte de argumento trascendental. En este caso, lo que se investigaría serían las condiciones de posibilidad de la titularidad de los *derechos*. La principal condición sería el *derecho* (en la primera parte de la expresión “derecho a tener derechos”) que hace referencia a la pertenencia a una comunidad política. Pero, además, la expresión hace referencia a la necesidad de una agencia colectiva en la construcción de un mundo común.

Moyn insiste en su exégesis de la expresión que, del hecho que no existan otras referencias del término en la obra de Arendt, exceptuando el pasaje en *Orígenes del totalitarismo*, y un artículo anterior que utilizó para la redacción del capítulo “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos” puede deducirse que la expresión es coyuntural. Es decir, se formuló con ciertos interlocutores en mente y en el contexto de un debate específico. De acuerdo con Moyn, la reflexión de Arendt sobre la política de los derechos en *Orígenes* debe

entenderse en el contexto de una transición secular, un tema al que la autora hará mención también en *Sobre la Revolución*, al referirse al lugar que ocupa la religión en los discursos de los fundadores de la democracia estadounidense. Para Moyn, Arendt parece sugerir que, en la era secular, la política de derechos forma parte del conjunto de esfuerzos por establecer normas morales que sean independientes de la formulación de cualquier metafísica religiosa, y cita el siguiente fragmento:

La proclamación de los derechos humanos tenía que significar también una protección muy necesitada en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido o seguros de su igualdad ante Dios como cristianos. En otras palabras, en la nueva sociedad secularizada y emancipada, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos humanos y sociales que hasta entonces se habían hallado al margen del orden político y no garantizados por el gobierno o la Constitución, sino por fuerzas sociales, espirituales y religiosas (ARENDR, 2006, p. 413).

Según Arendt, en las sociedades del Atlántico norte, herederas del cristianismo, el concepto mismo de legalidad dependía, en última instancia, de una autoridad que emulara la fuente sobrehumana. En este mismo sentido, y en línea con la tesis de Carl Schmitt, Arendt reconoce que, aun cuando esta fuente trascendente permanece en su mayor parte inarticulada, es constatable la persistencia del *principio teológico*. Las formulaciones de los ilustrados del siglo XVIII, alegando una sanción religiosa en el mismo momento en el cual promovían la secularización de la política, intentando especialmente poner coto al intervencionismo eclesiástico, son una prueba de esa persistencia.

Esta relación entre el *derecho* abstracto a la pertenencia y una *política de derechos* que, hipotéticamente, podría derivarse de la expresión de Arendt, como pretende Benhabib, nos invita a discutir otros aspectos conexos. En primer lugar, si efectivamente es posible o deseable, desde la perspectiva de Arendt, formular un listado de derechos, al modo en el cual lo hace, por ejemplo, la *Declaración*. Arendt fue una crítica enérgica de una concepción política al servicio de los derechos. Se inclinaba, en cambio, por entender la vida política como un compromiso a “actuar de manera concertada”, sin supeditar o poner esta “acción concertada” al servicio de una política de los derechos. Por otro lado, también es sabido de la desconfianza que sentía Arendt hacia la “la cuestión social”, y en particular, al welfarismo que cautivó el imaginario de las sociedades del Atlántico norte durante el período posbélico hasta mediados de la década de 1970, y cuya huella indeleble ha quedado plasmada en la propia *Declaración*, en la cual los derechos sociales y económicos ocupan un lugar destacado. En este caso, la posición de Arendt puede entenderse en línea de continuidad con la crítica liberal estándar a la *socialización de la ciudadanía*, que puede también asociarse a la tesis biopolítica de Michel Foucault que tiene como principal blanco la administración de las necesidades biológicas de la población y, en este sentido, explica en parte las curiosas simpatías que Foucault manifestó hacia ciertos aspectos del neoliberalismo en *El nacimiento de la biopolítica*. Dice Moyn:

Junto con Friedrich Hayek, Leo Strauss, Jacob Talmon, y otros, Arendt comparte una muy extendida crítica hacia la naturaleza proteccionista, o incluso totalitaria de cualquier Estado erigido para administrar las necesidades de la población, o incluso, para responder a la miseria estructural:

el Estado debía volverse grande e invasivo para llevar a cabo este tipo de tareas (MOYIN, 2018, p. 68).

Pese a su incisiva crítica a Marx, y a una política concebida en torno a una concepción de la sociedad en términos de laborantes y consumidores, Arendt reconoce la relevancia de políticas económicas y sociales, aunque más no sea con el fin de sentar las precondiciones de la acción política, de manera análoga al modo en el cual la concepción aristotélica de la política entendía el carácter infraestructural de la producción y la reproducción de la vida como su condición de posibilidad. En ese sentido, pese a reconocer que la “emancipación de la labor” y la “emancipación de las clases laborantes” de la opresión y la explotación significó un progreso hacia la no-violencia, más difícil – nos dice Arendt – es reconocer que también significó un progreso hacia la libertad (ARENDRT, 1993, p. 137).

A la luz de las consideraciones anteriores, y en el marco del giro decisivo hacia la internacionalización de los derechos que se produjo a partir de mediados de la década de 1970, y la irrupción plena de los derechos humanos como nuevo imaginario moral de proyección global, Benhabib se apropia y reformula el principio arendtiano del “derecho a tener derechos” para que se acomode a la reinterpretación poswestfaliana del principio cosmopolita kantiano, con el propósito de justificar la emergencia de un espacio metatópico posnacional en el cual sea posible el reconocimiento de los derechos humanos transnacionales. Desde el punto de vista de Arendt, de acuerdo con Benhabib, se trata de una propuesta controvertida, aun cuando efectivamente, sea una figura utópica, sin cristalización positiva, o con cristalizaciones contingentes siempre sujetas a contestación.

En cualquier caso, la conocida desconfianza de Arendt hacia los derechos humanos se inscribe justamente en la convicción de que dichos derechos solo pueden garantizarse por medio de la efectiva pertenencia de los individuos a una comunidad política. Por ese motivo, en el marco de una concepción de los derechos humanos aún insertos en un imaginario westfaliano, es decir, en el marco de una concepción “internacional” de los derechos humanos, todos aquellos que quedan “atrapados” en esa tierra de nadie que es el espacio “entre” los Estados, como es el caso de los millones de refugiados de los que la propia Arendt fue un ejemplo, se encuentran despojados *de facto* de sus derechos, pese a las palabras grandilocuentes de las declaraciones y los tratados. En cambio, en el caso de Benhabib, el trasfondo es muy diferente. Aquí estamos hablando de un imaginario poswestfaliano, “transnacional”, y el esfuerzo está dirigido, como decíamos más arriba, a construir un espacio metatópico más allá de los Estados, y en ese sentido, una comunidad global, una *communitas* capaz de garantizar directamente (en eso consiste idealmente el imaginario cosmopolita promovido por Benhabib) la dignidad de los individuos. Sin embargo, ese espacio está solo en *proceso* de construcción, y pruebas de ello son los reiterados fracasos de todos los candidatos disponibles para encarnar ese espacio metatópico en las últimas décadas.

7.5. Un programa cosmopolita

Otras versiones cosmopolitas que, al contrario de la propuesta de Benhabib, no se benefician del “giro narrativo” que invita al ejercicio de “iteraciones democráticas”, parecen más dispuestas a convertir la nueva moral cosmopolita en una obediente y acrítica compañera de viaje del capitalismo neoliberal, promoviendo una versión restrictiva de lo que se concibe como justicia universal y democracia global.

Uno de sus más articulados y activos representantes es el sociólogo David Held, quien ofrece un ambicioso programa que, sobre la base de la concepción kantiana del “ciudadano del mundo” y su formulación de un “derecho cosmopolita”, pero en clave poswestfaliana, nos invita a participar en un diálogo sin constreñimientos o delimitaciones artificiales más allá de las fronteras que definen la ciudadanía. Para ello puntualiza una serie de principios a partir de los cuales, nos dice, será posible avanzar hacia (1) la constitución de una legislación cosmopolita y (2) la institución de una democracia global.

Para Held, una democracia global exige la creación de nuevas instituciones políticas. Estas instituciones pueden coexistir, en principio con los Estados. Sin embargo, en lo que concierne a ciertas esferas de actividades en las que de lo que se trata es de cuestiones transnacionales, o de sus consecuencias en el ámbito internacional, la soberanía estatal quedaría anulada. No obstante, contra la objeción previsible de que dichas cuestiones queden finalmente al arbitrio de una élite tecnocrática, Held sostiene que no solo es necesario proceder a una construcción formal de instituciones, sino que esto debe estar acompañado del despliegue de amplias avenidas de participación cívica y deliberación sobre las decisiones ejecutivas en todos los niveles: local, regional y global. Para Held, nos encontramos ante una nueva concepción de la democracia que no es ya un tema nacional sino también transnacional, dentro de un territorio geográfico restringido y *dentro* de la comunidad internacional más amplia (HELD, 2015, p. 241).

Held esgrime que deben cumplirse dos requisitos para hacer efectivo este nuevo orden democrático cosmopolita: (1) los sistemas de responsabilidad deben ser reestructurados para que los temas que escapan a la esfera de los Estados-nación puedan ser controlados democráticamente. Y, a continuación, enumera los siguientes temas: la gestión monetaria, las reglas del sistema global de comercio, las cuestiones medioambientales, los elementos referidos a la seguridad y las nuevas formas de comunicación; (2) Las agencias regulatorias y funcionales a nivel regional y global deben ser reformadas para proveer la coherencia y efectividad que exige el modelo cosmopolita.

Lo característico del proyecto de Held es que, como él mismo sostiene, no tiene un carácter utópico, sino que se basa en la convicción de que la globalización es un “hecho incontrovertible”. Esto pone de manifiesto en la interdependencia estrecha entre los Estados-nación, el destino común de las comunidades traslapadas, la afectación evidente de los procesos nacionales, internacionales y transnacionales en la vida de los individuos y los pueblos, los valores hegemónicos de la democracia y los derechos humanos insertados actualmente en la ley internacional y la

existencia de tribunales regionales y globales establecidos para juzgar los crímenes contra la humanidad, etc.

Desde la perspectiva de Held, los movimientos transnacionales, las agencias y las corporaciones, han fundado el primer estadio de la sociedad civil global en el que es posible anclar los desarrollos en curso hacia una más efectiva jurisdicción global, y una auténtica democracia cosmopolita (HELD, 2015, pp. 244-5). Claramente, para Held – en estrecha coincidencia con los teorizadores del fin de la historia, como Francis Fukuyama – el capitalismo global y el cosmopolitismo moral, jurídico y político, conforman el nuevo espíritu de nuestro tiempo.

Un proyecto cosmopolita de estas características es objeto de contestación. Algunas de las críticas pertinentes son la siguientes. En primer lugar, una construcción jurídico-política, aun si contase con un “consenso moral global” en torno a los derechos humanos que la legitimara *de iure*, debería estar acompañada de su correspondiente soberanía planetaria. Y aunque dicha construcción estuviera finalmente fundada en una justificación moral que garantizara normativamente la igualdad y la libertad, la ausencia de exterioridad amenazaría con cristalizar formas totalitarias que ocultarían esa “apertura indefinida” que exige el *principio democrático*.

En segundo término, desde una perspectiva empírica, es constatable que (i) ni la amenaza de una conflagración nuclear (hoy tan acuciante como lo fue durante la Guerra Fría en el siglo pasado); ni (ii) el abismo que separa a ricos y pobres hasta el punto de lo “eugenésico y genocida”, que no solo desequilibra peligrosamente las relaciones entre el norte y el sur global, sino que se manifiesta ya de manera patente en el corazón de las “sociedades avanzadas”, en las cuales la lógica neoliberal que las gobierna ha creado sus propias y extensas periferias interiores en las que la incertidumbre, la violencia exteriorizada o auto-infligida está convirtiendo a la ciudadanía en un ejército de mutantes políticos, empobreciendo la calidad democrática y haciendo temblar la frágil convivencia social; ni (iii) la amenaza de una catástrofe medioambiental; parecen suficientes para producir el tan esperado giro cosmopolita, anunciado y exigido por unas circunstancias hipotéticamente urgentes por terminales.

En tercer término, ni el otro “generalizado” ni el otro “concreto” que nos propone Benhabib como artilugios discursivos para superar las aporías de los derechos humanos en un mundo de “modernidades múltiples” y, porque no, “derechos humanos y democracias múltiples”, existen como lo Real de suyo. En ambos casos estamos hablando de construcciones simbólicas. El otro “concreto” no es menos una construcción lógica que el otro “generalizado”, aunque sea posible establecer prioridades desde el punto de vista de la primera persona en términos de autocomprensiones existenciales. Eso significa que cualquier intento por cerrar la brecha entre estas “dimensiones” acaba ocultando las fuentes originales de toda enunciación y toda acción, hipostasiando los registros simbólicos y las experiencias de los individuos, bloqueando la apertura constitutiva que es fuente última de toda transformación futura del orden simbólico y material. Es decir, todo intento por cerrar el quiasmo adoptando una estrategia reduccionista, acaba consumiendo el potencial emancipador de eso que llamamos “los derechos humanos”, entendidos estos en clave genuinamente emancipadora, ahogándolos bajo el peso de los

axiomas morales, la positividad jurídica, y el procedimentalismo democrático elevados al estatuto de realidad última.

El otro “generalizado” nos ofrece una base normativa, de articulación exigua, para la formulación del principio igualitario. Sin embargo, como ya hemos señalado, ese otro “generalizado” solo es igual en la medida de su voluntad libre, de su reconocido deseo de satisfacción y plenitud, y su acción en un mundo concebido políticamente de manera pluralista. Por ese motivo, no puede pensarse sin la libertad que lo conduce a la diferencia de su concreción. De este modo, vemos que en el orden simbólico de los discursos, la lógica normativa está cautiva en dos extremos irreconciliables: (1) la igualdad que exige la ley razona de espaldas a las condiciones materiales, psico-emocionales o afectivas y políticas de los individuos. Promulga una igualdad *de iure* pese a la evidente desigualdad de facto. De igual modo, (2) la voluntad libre que la ley dice proteger es ilimitada. Sin embargo, la ley impone sus límites en vista de que cada una de esas voluntades no es una mónada solipsista, sino que existe como un nodo en un entramado de voluntades en comunicación y en pugna. De este modo, ni la igualdad que se promulga es efectiva en la realidad, sino como mera enunciación de pertenencia y consideración por parte del orden jurídico, ni la libertad que se protege es efectivamente aceptada en su plenitud por el sistema jurídico, que al tiempo que la eleva a principio organizador de los sujetos autónomos, soberanos de sí mismos, los sujeta a la ley para evitar su fuga más allá de los límites que impone su pertenencia.

El *sujeto* del derecho, por lo tanto, está *sujetado* por el derecho. Es, a un mismo tiempo, (i) el emergente de un proceso de liberación de su voluntad, y (ii) la sujeción creciente de la misma a los imperativos de la igualdad. Como dispositivo de poder, diría Foucault, la libertad jurídicamente reconocida a los modernos, en el mismo ejercicio de ser protegida, garantiza la imposición de su lógica sistémica. De manera análoga, la igualdad abstracta, jurídicamente reconocida a los individuos, asegura la ceguera simbólica de la justicia, y ofrece a los individuos la ilusión del autogobierno democrático. Pero esa misma ceguera mantiene incólumes las desigualdades naturales, sociales y políticas entre los individuos.

Habiendo abandonado el trivial entusiasmo que en los años 90 nos llevó a concebir de manera apresurada que nos encontrábamos a las puertas de un nuevo orden moral en el cual la mera formulación de un orden posnacional basado en un derecho cosmopolita fundado en la moral de los derechos humanos era suficiente para atribuir todos los males a los Estados-nación, bien entrados en el siglo XXI hemos vuelto a tomar consciencia de las limitaciones y peligros que supone un proyecto de estas características. Algunos autores, como David Held, parecen ignorar la historia reciente. Otros, como Benhabib, reconocen las limitaciones inherentes del proyecto cosmopolita, y sin renunciar a ello, se esfuerzan por lograr que sus esquemas normativos den respuesta a los peligros que nos acechan.

7.6. Los derechos no pueden garantizarse

Finalmente, como alternativa al cosmopolitismo de Benhabib, en el que, como ya hemos dicho, lo que se enfatiza es el institucionalismo y las “normas

cosmopolitas”, Bonnie Honig propone, a partir de una lectura de Rosenzweig y Derrida, una *cosmopolítica*. Lo que distingue estas dos posiciones (las de Benhabib y Honig) queda evidenciado en las interpretaciones alternativas que ofrece cada una de ellas de la noción de *hospitalidad*. En breve: mientras Benhabib articula una versión cosmopolita de orientación kantiana, en la cual la noción de “vecindad” es irrelevante, Honig la enfatiza.

Honig, siguiendo a Jacques Derrida, asocia la hospitalidad a dos órdenes discontinuos y radicalmente heterogéneos: (i) el orden condicional y (ii) el orden incondicional. Ambos coexisten de manera paradójica. Son, en palabras de Derrida, “heterogéneos e inseparables”, como la “estructura y la antiestructura” en Turner, y otras categorías a las que hemos hecho referencia a lo largo de este estudio. Mientras la hospitalidad incondicional no tiene límites, es apertura infinita, la hospitalidad condicional, al postularse, establece un conjunto “calculable” de recursos y de límites.

En este último sentido, por lo tanto, el *derecho a la hospitalidad* ineludiblemente se define en un campo semántico que impone ambigüedades e incertezas, hasta el punto que la hospitalidad acaba asociándose con lo que se le opone: la *hostilidad*. Recurriendo al análisis deconstructivo, Derrida muestra el modo en el cual los términos franceses relacionados con este entramado conceptual están secretamente vinculados, afirmando el carácter indeciso del binomio, que en castellano componen la hospitalidad/hostilidad, cuya copertenencia ocultan los análisis críticos de Benhabib, quien identifica la hostilidad con los principios de la etnia, la autodeterminación republicana o el nacionalismo estatal, en contraposición a la hospitalidad, que asocia a un principio completamente diferente, el del universalismo ilustrado (HONIG, 2009, p. 116).

En este contexto, pese a que la hospitalidad incondicional es imposible, heterogénea respecto a la política y al orden jurídico, e incluso heterogénea respecto a la ética, “lo imposible [la hospitalidad incondicional] no es nada (...) Es incluso aquello que ocurre, que deviene, por definición”, Honig la asocia con el principio arendtiano del “derecho a tener derechos”, pero interpretado de una manera muy diferente a la propuesta de Benhabib. Dice Honig:

La distinción entre lo incondicional y lo condicional puede iluminar desde un nuevo ángulo el famoso llamado de Arendt por *el derecho a tener derechos*. Este es un llamado en nombre de un orden incondicional de los derechos, algo que es completamente distinto, como ella misma deja en claro en su interpretación de Billy Budd y otros lugares, de los listados de derechos como los Derechos Humanos Universales, los Derechos del Hombre, o las Cartas de la Unión Europea. El derecho a tener derechos es en sí mismo un gesto doble: es un reproche dirigido a cualquier orden particular de derechos (aunque bien es cierto que hacia algunos más que hacia otros) y una demanda de que todos tenemos que pertenecer a alguno de estos órdenes. Un doble gesto es necesario porque, paradójicamente, necesitamos derechos porque no podemos confiar que las comunidades políticas a las que pertenecemos nos traten con dignidad y respeto; sin embargo, dependemos para nuestros derechos de esas mismas comunidades políticas (HONIG, 2009, p. 117).

En última instancia, lo que nos dice Honig es que debemos darle la bienvenida a la posibilidad de tener “otro lugar” donde acudir, pero ese otro lugar sigue siendo *un lugar*, que presupone también una pertenencia, aunque en este caso se trate de un orden internacional, un orden también legal, burocrático y

administrativo. Por ese motivo, el derecho a tener derechos de Arendt tiene que leerse como incondicional, y en este sentido, es un recordatorio de que los derechos no pueden garantizarse, porque son condicionados y contingentes, no importa cuán extensos y desarrollados puedan parecer los órdenes que dicen asegurarlos. De nuevo, lo que puede parecer para muchos defensores “fundamentalistas” un menoscabo de los derechos humanos, es la asunción plena de la paradoja que subyace a los mismos, y debería leerse en clave política:

Desde el punto de vista de lo incondicional, pero no desde el punto de vista del universal de Benhabib, por ejemplo, incluso una realización plena de los derechos humanos universales en la Tierra exigiría aún de la tarea política, de la generación de nuevos reclamos, cada uno de ellos sobre la base de su propia apelación universal, quizá en nombre de esas formas de vida residuales para el orden de los derechos humanos universales que serían en sí mismas sus instanciaciones de un orden condicional. Para Benhabib, en contraste, esas reclamaciones emergerían de una particularidad necesitada de educación o ajuste, una particularidad en búsqueda de aprecio para ese logro pleno de universalidad (HONIG, 2009, p. 120).

Eso no significaría, como pretende Benhabib, vivir en los márgenes de la política. Para Honig, la “política jurídica”, involucrada con el Estado y las instituciones transnacionales, necesita complementarse con el compromiso por parte de los agentes democráticos de vivir de alguna manera en el presente *como si* ya hubiéramos alcanzado la meta que nos habíamos propuesto (HONIG, 2009, p. 135). En este sentido, se trata de asumir las metas como causas, asumiendo la radicalidad de la paradoja de la política de los derechos humanos. Esta paradoja se confirma cuando pensamos en aquello que *funda* la política de los derechos humanos y cuando reflexionamos sobre su dinámica cotidiana. En cada instancia en la cual de lo que se trata es de reconocer un derecho o extender la titularidad de los mismos, lo hacemos en nombre de un sujeto que aún no ha sido constituido y que el propio derecho plenamente reconocido acabará de actualizar.

Por supuesto, podemos preguntarnos cómo es posible tal cosa. Pero en eso consiste justamente la paradoja a la que nos enfrenta una aprehensión cronológica, lineal y unidireccional, y una “ontología” de la existencia centrada exclusivamente en la causalidad eficiente. Asumir plenamente la paradoja de la política es lo que nos permite mantenernos abiertos a la incondicionalidad que no es, en palabras de Derrida, simplemente nada. La utopía de los derechos humanos, su futuro en el presente, es lo que orienta la historia a encarnar sus formas condicionales (legales e institucionales), hacia las cuales estamos siempre obligados a realizar un doble gesto, ese doble gesto que, según Honig, Arendt articuló de manera seminal con su derecho a tener derechos, el cual, en este caso, implica no permitir la subsunción de la política al orden jurídico-institucional que pretende absorberlo.

¿Cuál es el precio que pagamos por esa subsunción? Como veremos, no son banales las críticas comunitaristas, liberacionistas, ecologistas y ecofeministas en este sentido, aunque muchas veces puedan quedar opacadas al quedar cautivas de los particularismos que Benhabib tanto teme. Todas estas críticas apuntan, al fin y al cabo, a un hecho incuestionable: que el intento por garantizar el orden político y jurídico, por asegurar la sutura fundacional entre nuestros ideales y nuestras actualizaciones, entre las antiestructuras y las estructuras, acaba mutilándonos,

obligándonos a vivir nuestra vida individual y colectiva ceñida exclusivamente a las exigencias de la mera existencia (privatizando en todo caso nuestros anhelos de plenitud). En este sentido, los regímenes de los derechos humanos se convierten en aliados insospechados de la más radical versión de la mera vida como la vida en sí misma: el neoliberalismo.

7.7. ¿Quién cuenta como humano?

¿Qué significación tiene este largo desvío para el tema que nos incumbe: la naturaleza del sujeto jurídico? El punto de partida es la formulación de la identidad personal articulada por John Locke, clave explicativa de la ontología que subyace al liberalismo político y justificación última del sujeto jurídico moderno. Como indicamos más arriba: (1) el atomismo implícito que equipara al yo con la consciencia excarnada; (2) el reduccionismo que considera al cuerpo y los contenidos de la consciencia en términos de propiedad; (3) la adopción del principio contractual como explicación última del orden sociopolítico y jurídico; y (4) la subsunción de todos los medios a los fines de la seguridad y el bienestar de los individuos; todo esto acaba conformando el orden moral de la primera modernidad. En este marco, el privilegio que supone el reconocimiento de la titularidad de los derechos está reservado a una porción minoritaria de la población.

No obstante, el carácter abstracto del yo puntual, definido exclusivamente en términos de “voluntad libre”, invitará a la contestación. Hombre, blanco, ciudadano y propietario: todas estas determinaciones son contingentes. La extensión de los reconocimientos permanece abierta, como ocurre con los contenidos de los derechos reclamados: trabajadores, desheredados, mujeres, negros, homosexuales y lesbianas, niños y niñas e, incluso, animales no humanos, acabarán convirtiéndose en candidatos y, eventualmente en titulares de derechos.

Los análisis ontológicos de la identidad y del sujeto jurídico guardan estrechas analogías. En ambos casos, en el núcleo que ocupaban las *egologías* fundacionales, descubrimos el agujero o punta de fuga del entramado de significación lingüística que hace posible a las personas, y el abismo que permite la excepcionalidad que constituye al sujeto. El vacío, que no puede llenarse con ninguna determinación de manera permanente, es, digámoslo de este modo, el punto omega al que arriba el análisis ontológico. Como veremos, también es la puerta de entrada (metafórica) a lo Real. Porque el vacío no es la nada, sino más bien la mera negación de algo que en ningún caso existía de suyo excepto como hipóstasis. El vacío es la condición de posibilidad del sujeto, pero no explica el modo en el cual se fabrica y descubre, ni la manera en la que se despliegan sus determinaciones jurídicas. Recordémoslo: en la modernidad, el sujeto es el deseo “liberado” que posibilita una ética y una política de los derechos.

En contraste, en las sociedades premodernas, ese vacío estaba lleno de “sentido positivo”, convertido en fundamento-fundante del edificio “cósmico” que daba razón de ser a las construcciones jerárquicamente organizadas que establecían un orden social estático, en el que los deberes y los privilegios eran determinados de antemano. En las sociedades modernas, en cambio, el progresivo vaciamiento

de la significación última se sustituye por la voluntad libre, una pura energía-deseante de la cual emergen todos los derechos. Sin embargo, la demanda solo se convierte en derecho en un proceso caracterizado por el antagonismo, el cual conlleva la lucha por una más justa distribución de los recursos y el reconocimiento de la personalidad moral, y la consideración expansiva de quienes no forman parte de los círculos cerrados de pertenencia comunitaria o forman parte excluyente de los marcos jurídicos estatales en calidad de extranjeros, inmigrantes, refugiados, etc. (FRASER, 2008)

De manera análoga a lo que ocurre en la esfera omnímoda del sentido, la esfera del lenguaje (en todo el abigarrado espectro de sus formas simbólicas) en las que las unidades de significación solo son tales al ser “reconocidas” en el entramado de voces con las que se engranan para convertirse en significación, el sujeto jurídico no existe en la soledad de su naturaleza prejurídica a la espera de reconocimiento. El sujeto jurídico nace *con* el reconocimiento, y lo hace sin residuo previo que lo explique; y se extingue o devalúa con su desprecio. Sin embargo, la ilusión se consume con el acto sacramental compuesto por una invocación a la naturaleza de suyo del ente en cuestión, y el reconocimiento a posteriori de la misma, que de este modo concede preexistencia retrospectiva al nuevo sujeto. Es decir: aunque su institución la supone, el sujeto jurídico no tiene antecedente natural alguno. *En este sentido*, es una pura ficción. Como señala Alastair Hunt, siguiendo a Arendt, el mero hecho de ser miembro de la especie humana, como cualquier otra característica de la “mera existencia”, no tiene significación política alguna, porque el estatuto de sujeto de derecho no “emerge” de la naturaleza humana, sino que es un producto institucional, y en este sentido, convencional y artificial (A. HUNT, 2018, p. 78).

Uno podría echar mano a la evidencia de los cuerpos y los órganos, a las funciones y los espacios que ocupaban los sujetos jurídicos antes de su coronación dentro del orden del derecho, pero en ese ejercicio se concentran todas las formas de anacronismo. Es la pulsión del deseo, no los cuerpos y sus peculiaridades, ni las mentes y sus fenómenos, lo que explica la proliferación de los derechos. Esa pulsión del deseo, montada sobre un lenguaje que es capaz de modelar las infinitas distinciones, se convertirá en la base de nuevas demandas de reconocimiento. El deseo y el lenguaje: hete aquí los componentes sagrados, la carne y el vino del orden jurídico. La adopción de una perspectiva semejante espanta. La persona es como una ilusión, el sujeto jurídico, una invención que emerge de voluntades en pugna, de deseos en conflicto.

La tentación alternativa consiste, como ocurre habitualmente, en asumir una perspectiva reduccionista, de tipo biologicista. Esto es a lo que finalmente se traduce la habitual presentación de los seres humanos como sujetos *naturales* de derecho. El *homo sapiens*, y todos y cada uno de los miembros de la especie, son elevados al estatuto jurídico de sujetos de derecho. La consecuencia es una inadvertida o explícita negación de que es la pertenencia a una comunidad política (en cualquier forma que la imaginemos) la condición ineludible para el reconocimiento de un estatuto semejante.

En un enrevesado argumento en *Orígenes del totalitarismo*, Arendt se refiere al razonamiento a través del cual se “naturaliza” el derecho, asociándolo

sorprendentemente con el racismo. De acuerdo con Arendt, el crimen contra la humanidad que implica la esclavitud no consiste, como pudiera pensarse, en el mero hecho de que ciertas personas, habiendo sido vencidas por sus enemigos, acaben convirtiéndose en sus esclavos. Lo que convierte al racismo en un crimen contra la humanidad es algo muy diferente. Ocurre cuando la esclavitud se transforma en una “institución” que establece que ciertas personas “nacen” libres y otras “nacen” esclavas. La institución logra que “olvidemos” que son otros seres humanos, y no la naturaleza, lo que ha hecho posible que ciertas personas estén despojadas de su libertad (A. HUNT, 2018, p. 80). Aquí, sin embargo, lo importante no es la equiparación moral que se hace entre derechos humanos y racismo, sino la presunción análoga de que es la naturaleza biológica la que provee una base, en un caso para la institución de la esclavitud, y en el otro, para la institución de los derechos humanos.

Ahora bien, si el sujeto de derecho se establece fundamentalmente en función de esa pulsión-deseo, esa voluntad de libertad y anhelo de satisfacción, que corresponden a los individuos de cierta especie (*homo sapiens*), institucionalizada exclusivamente en función de sus características *naturales*, entonces, el derecho que consagra a ese individuo como sujeto de derechos, distinguiéndolo de otros individuos que no forman parte de la especie y que, por eso mismo, se los excluye del tipo de consideración jurídica que la *naturaleza* depara a los humanos, es siempre “bioderecho”, es decir, un derecho que hace de la vida biológica, natural, su objeto y su objetivo. En ese sentido, el bioderecho, siguiendo a Agamben, no es solo derecho a la vida, sino también derecho a la muerte, al buen vivir y al buen morir, pero también a lo que merece vivir y a lo que merece morir. Es derecho humanitario. En ese sentido dice Judith Butler en *Precarious Life*:

La cuestión que me preocupa a la luz de la reciente violencia global es ¿quién cuenta como humano? ¿Qué vidas cuentan como vidas? Y, finalmente, ¿qué es lo que hace que una vida merezca llorarse? Pese a nuestras diferencias en ubicación e historia, mi intuición es que es posible apelar a un “nosotros”, porque todos nosotros tenemos alguna noción de lo que es perder a alguien. La pérdida nos ha hecho un “nosotros” a todos nosotros (BUTLER, 2003, p. 20).

Este “nosotros”, nos dice Butler, del cual tomamos consciencia, ineludiblemente, pensando acerca de lo humano, sencillamente porque no hay ningún otro lugar desde dónde empezar a pensar, pero no porque haya alguna condición o naturaleza humana a la que podamos finalmente referirnos como aquello que todos compartimos universalmente, sino porque cada uno de nosotros está “constituido políticamente”, al menos en parte, por la “vulnerabilidad social” de nuestros cuerpos: “la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser el resultado de ser cuerpos *socialmente* constituidos, apegados a otros, en riesgo de perder esos apegos, expuestos a los otros, en riesgo de violencia en virtud de esa exposición” (BUTLER, 2003, p. 20).

El carácter socialmente constituido se pone de manifiesto especialmente en la experiencia de la pérdida. De acuerdo con Butler, cuando perdemos a ciertas personas, o cuando somos expulsados de ciertos lugares, o destituidos en la comunidad, la experiencia inmediata puede parecer que sea que estamos padeciendo una pérdida temporal, que el luto se acabará y podremos restituirnos al

orden anterior a la pérdida. Sin embargo, sostiene Butler, la experiencia de la pérdida apunta a algo diferente, pone de manifiesto la condición ontológica del sujeto que permanece en su mayor parte oculta. Esa condición es, justamente, la de un ser (un cuerpo) socialmente constituido:

Quizá, cuando sufrimos lo que sufrimos, algo acerca de nosotros es revelado, algo que delinea los vínculos que tenemos con los otros, que muestra que esos vínculos constituyen lo que somos, vínculos y lazos que nos componen. No se trata de un “Yo” que existe independientemente aquí, y entonces, sencillamente, pierde un “tú” allá, especialmente si el apego hacia “ti” es parte de lo que compone quién soy “yo”. Si te pierdo, bajo esas condiciones, entonces no solo lloro la pérdida, sino que me vuelvo inescrutable para mí mismo. ¿Quién soy yo sin ti? Cuando perdemos algunos de esos vínculos a través de los que estamos constituidos, no sabemos quiénes somos o qué hacer. En un nivel, pienso que te he perdido, solo para descubrir que me he perdido también. En otro nivel, quizá lo que he perdido “en” ti, aquello para lo que no tengo un vocabulario preparado, es una relación que no está compuesta exclusivamente por mí o por ti, sino que debe ser concebida como *el lazo* a través de cuyos términos somos diferenciados y relacionados (BUTLER, 2003, p. 22).

Al menos ciertas relaciones son constitutivas de nuestra identidad hasta el punto que su pérdida pone en entre dicho quiénes somos verdaderamente, debido a que, como señala Butler, es también el vínculo tendido *entre nosotros* lo que se pierde, y no solo al *otro* en su absoluta diferencia. En este sentido, la condición de posibilidad del orden jurídico, aunque el lenguaje explícito sea el de sujetos autónomos, derechos y obligaciones, son vínculos y lazos, en su mayor parte invisibles, hasta el momento en el cual su pérdida pone de manifiesto su carácter constitutivo para el sujeto: esos lazos y vínculos nos hacen ser lo que somos.

Sin embargo, como señala Butler, esto es relevante más allá de las relaciones personales y nos afecta más allá de los círculos íntimos de pertenencia donde habitualmente se destacan fenómenos como la pérdida y el luto. El refugiado, el desplazado, el inmigrante económico, aquel que es expulsado de una comunidad o sufre la debacle económica, política o social de la misma, no experimenta su “yo”, como dice Butler, como si estuviera independientemente *aquí*, como testigo de un mundo que le es ajeno *allá*. Y no estoy refiriéndome a reconocer las consecuencias que ciertos eventos o circunstancias sociales pudieran tener en la vida de uno. Aquí lo que es importante es enfatizar que el mundo social forma parte de quien uno es y, al perder el mundo, uno se pierde a sí mismo.

Ahora bien, si llevamos la lógica de esta idea un paso más allá, en línea con filosofías sociales como la de Axel Honneth, quien enfatiza la constitución multidimensional de las identidades a través de las luchas históricas por el reconocimiento (HONNETH, 1995), fenómenos como la institución de la esclavitud (o la explotación económica institucionalizada en los actuales regímenes laborales promovidos por la razón neoliberal), tal como la define Arendt cuando se refiere a ella como un “crimen contra la humanidad”, no solo constituyen la identidad de ciertos individuos como *naturalmente* esclavos, sino que además constituyen la identidad *natural* del “hombre libre”, al menos, como potencialmente esclavista. En ese marco, la esclavitud (o la sobreexplotación económica) no debe ser entendida como un dato circunstancial que está allí fuera, independiente de nosotros, esclavos o esclavistas, explotados, explotadores o espectadores pasivos

de un sistema injusto. *Somos* constitutivamente esas relaciones, esos vínculos, esos lazos *entre nosotros*.

En este sentido, hablar de la artificialidad del sujeto de derecho no nos convierte necesariamente en defensores de una posición en la que se vuelve equiparable un poder sin rostro y sin nombre, con la disolución aséptica de la subjetividad. Aunque las explicaciones de este tipo pueden resultar atractivas en una época en la que los modelos neurocognitivos y biogenéticos están en boga, este tipo de figuraciones acaban siendo inútiles desde el punto de vista político, en parte porque, paradójicamente, promueven lo opuesto a lo que predicán, un tipo de solipsismo que fomenta la apatía antipolítica. Lo cierto es que el poder puede no tener rostro ni nombre conocidos, y los sujetos pueden hoy parecer una pura energía pulsional, cautiva de los procesos-red que se nutren con el combustible de las demandas y aversiones de la “multitud” (HARDT & NEGRI, 2005, p. 413), pero no hay deseo sin sujeto, ni sujeto sin deseo.

Sujetos y deseos coemergen, como el nombre y la materialidad de los derechos. Son los *esquemas* proyectados sobre *lo Real* que conforman la *realidad* que habitamos. Es cierto, realidad siempre artificial, circunstancial, epocal, y por ello cultural y políticamente constituida, manufacturada como respuesta a la precariedad y a la vulnerabilidad social, en la cual *nosotros* decidimos quiénes cuentan como humanos, qué vidas cuentan, qué vidas merecen ser lloradas, y también quiénes son *ellos*, los que habitan los extramuros de nuestros círculos de pertenencia (los bárbaros, los meramente humanos, los no humanos, los inhumanos).

Del olvido que supone haber “naturalizado” las realidades políticas que habitamos surgen las paradojas y los quiasmos, las paradojas, de las que ya hemos hablado, y los abismos que se abren entre nosotros y nuestros mundos, entre nuestras experiencias y nuestros constructos conceptuales. Por momentos, la filosofía parece obsesionada en la tarea de suturar esas heridas, volver a reunir lo que la amnesia acerca del origen social de nuestro mundo acaba produciendo. Como en el ámbito de la epistemología, en el que la filosofía encuentra en los cuerpos el hilo para suturar el quiasmo abierto entre la mente y el mundo, los derechos humanos pretenden ser las grapas que cierran la herida entre los sujetos y sus deseos, convirtiéndolos en “propiedades inherentes, innatas”, en síntesis, *naturales*.

Sin embargo, ni el cuerpo, que la anti-epistemología contemporánea consagró litúrgicamente como lugar de la mediación, en una época disgustada con los mentalismos y los espiritualismos del pasado; ni la política de los derechos humanos, que la filosofía política convirtió en antídoto humanitarista, en una época signada por su deriva posmetafísica y poswestfaliana, pueden hacer desaparecer las cicatrices indelebles en *nosotros*. Ni los variados fisicalismos y positivismos humanistas que disputan su hegemonía en los ámbitos de las ciencias naturales y sociales, ni las respuestas fenomenológicas o hermenéuticas que reivindican la urgencia de regresar a una visión encarnada y significativa, pueden renunciar a la herencia solipsista e individualista que inauguró la modernidad, ni a los traumas que dejaron las revoluciones que pretendieron liberarnos de sus cadenas.

Por lo tanto, en este punto vale la pena reconocer las limitaciones que supone el apego a una interpretación estricta del tercero excluido, y abrirnos a la potencial ganancia epistémica que podría ofrecernos una alternativa en la forma de una negación sin residuo de las opciones disponibles. Es esta una alternativa cuya estrategia discursiva tiene la estructura de un argumento *ad absurdum*, pero que a través de ella admitimos el retorno de la consciencia de lo Real en la realidad, como vacío cualificado, como negación no afirmativa, cuya contracara es la radical interdependencia de los extremos enunciados, sin recurrir a la consagración de mediaciones y representaciones que cierren los abismos que se abren entre ellos.

En este contexto, las alternativas del idealismo o el materialismo, del perennialismo o el historicismo, del iusnaturalismo o el positivismo, no desaparecen, pero adquieren un nuevo estatuto: se transforman en esquemas hermenéuticos alternativos por medio de los cuales se pretende dar cuenta de las efectivas experiencias empíricas y fenomenológicas frente a lo inaprehensible de lo Real.

Ni el *hombre* es bueno por naturaleza, ni es lo contrario. Tampoco es un ser éticamente indeterminado a la espera de las circunstancias que lo definan. No es solo el resultado de su acción libre, ni es el producto exclusivo de las determinaciones de un *nosotros*, ni es un equilibrado resultado de una mezcla de libertad y determinación. No es un accidente biológico, ni una instancia, por lo general ciega, en el devenir de una historia universal preestablecida en la que contribuye. No es un Robinson Crusoe, un *anthropos* desnudo, ni el solo producto de un orden jurídico-político que lo civiliza y premia por sus esfuerzos, reconociéndole privilegios e imponiéndole obligaciones. No es un ser natural dotado de una dignidad inherente, ni una pura invención social. No preexiste como sujeto de los derechos humanos antes de ser consagrados por una comunidad de interlocución transnacional, pero tampoco es exclusivamente el invento de esa comunidad.

Una vez deconstruida y echada por tierra cualquier pretensión reificante de la *subjetividad en general*, al descubrir su carácter coemergente con el entramado simbólico-lingüístico; y, de manera análoga, una vez deconstruida, echada por tierra cualquier pretensión reificante del sujeto específico que emerge en el seno del círculo simbólico, que de manera cuasi teológica y litúrgicamente consagra el derecho, queda la vía libre para ofrecer explicaciones no sustancialistas (aunque no “posmetafísicas” en el sentido posmoderno del término) sobre la *quidditas* de las entidades en disputa.

Añadamos que la reificación no es pura y exclusivamente una actividad intelectual o filosófica de los sujetos. Existe una pulsión existencial que conduce a la aprehensión egocéntrica antes de cualquier teorización. Sobre la base de esta experiencia, la postura autorreflexiva dibuja la figura del “ojo y su campo visual” sobre la que posteriormente teoriza, cosificando sus nodos relacionales (el sujeto, la mente, el cuerpo, otros sujetos, las cosas del mundo, la historia, el mundo mismo, el más allá del mundo en cualquiera de sus versiones, etc.), a partir de los cuales, en el ámbito del derecho, expondrá sus tesis iusnaturalistas, positivistas o pragmático-procedimentalistas (DOUZINAS, 2008, p. 328).

7.8. El cuerpo sustituto

Sin embargo, antes de avanzar por esta senda, y con el propósito (A) de seguir abriendo el espacio de reflexión a cuestiones que nos permitan echar luz sobre los trasfondos de sentido que explican la actual dispensación, en la cual los derechos humanos cumplen un rol funcional clave, junto con otros imaginarios sociales como la democracia, la economía de mercado o la esfera pública (TAYLOR, 2004); y, con igual esmero, con el propósito de (B) manufacturar instrumentos discursivos que nos permitan responder a los nuevos desafíos que emergen como expresión de los malestares y frustraciones de los individuos y los pueblos, fruto del matrimonio de conveniencia entre (i) el proyecto elitista de la neoliberalización global y (ii) los derechos humanos como su formulación moralizadora, vale la pena un desvío final, esta vez, para identificar qué otras dimensiones existenciales resultan ocluidas en las formulaciones esencialistas de las identidades y de los sujetos-sujetados por el derecho.

Cada uno de los aspectos a los que haré referencia en las líneas que siguen atienden a una hipóstasis específica: (i) la hipóstasis de la presencia; (ii) la hipóstasis del objeto del deseo; y (iii) la hipóstasis de la autonomía del yo. Comencemos con el primer tema. Dice Žižek:

Por medio del mundo, el sujeto se encuentra finalmente a sí mismo (...) se consigue a sí mismo, se propone a sí mismo como tal. Sin embargo, el precio es la irrecuperable pérdida de la autoidentidad del sujeto: el signo verbal que representa al sujeto – en el cual el sujeto se propone a sí mismo como el yo idéntico – lleva la marca de una irreducible disonancia; este nunca encaja en el sujeto. La necesidad paradójica a cuenta de lo que el acto de (...) encontrarse a sí mismo [supone]... asume la forma de su opuesto, de la pérdida radical de la identidad de uno mismo que expone la estructura de lo que Lacan llama “castración simbólica” (citado por DOUZINAS 2000, p. 403; ŽIŽEK, 1996, pp. 46-7)

La explicación que ofrece Costas Douzinas de este fragmento es la siguiente: “El significado lingüístico mutila el [C]uerpo”. El lenguaje amputa del [C]uerpo mayúsculo el cuerpo minúsculo que el sujeto adopta como su base de identidad (concibiéndolo como idéntico a sí mismo o como su propiedad). Esa es la frase clave. Por lo tanto, esa mutilación que perpetra el lenguaje establece en el lugar del [C]uerpo un “cuerpo sustituto”. Ese cuerpo sustituto es el cuerpo que instituye el *nombre*, que recorta sobre el [C]uerpo “*fundamental-mente unido*” antes de la “castración simbólica”, su representación en la forma de un “cuerpo hablante”, es decir, un cuerpo capaz de establecer lo idéntico y lo diferente y, sobre esa base, apropiarse de la realidad.

Un “cuerpo hablante” es un “cuerpo presente”. Y un “cuerpo presente” es un “cuerpo deseante”. Estos son los tres aspectos que debemos explorar: (1) cuerpo hablante; (2) cuerpo presente; y (3) cuerpo deseante. El “cuerpo hablante” es un cuerpo puntual (cuya correspondencia con el “yo puntual” de Locke vale la pena destacar). Pero, también, es un cuerpo siempre en fuga. El lugar desde donde habla es el presente, y desde el presente, siempre presente, organiza el continuo del tiempo. El cuerpo presente es también un cuerpo en fuga y un cuerpo fugaz. Por ese motivo, el cuerpo presente es un cuerpo obligado a trabajar incesantemente por mantenerse en el presente, so pena de verse devorado por la intemporalidad a la que

se abre el silencio. El cuerpo presente es un cuerpo que continuamente tiene que decirse a sí mismo, tiene que decirse como poder o como víctima.

Pero hagamos una nota aclaratoria que nos permita aproximarnos de nuevo a la compleja relación entre el sujeto y el sujeto jurídico. Aquí la institución de la propiedad es el instrumento simbólico en la esfera del derecho que permite detener circunstancialmente esa fuga inevitable, esa fugacidad del cuerpo presente. Y cuando decimos “propiedad” nos referimos a la totalidad de lo que instituye el derecho, que convierte a través de sus actos ceremoniales en “lo propio” del sujeto.

Se pretende que el sujeto jurídico es un sujeto estático que extiende sus tentáculos para establecer relaciones contractuales y asumir como propio aquello que desea. Sin embargo, la fuente primaria de la propiedad, la pulsión que acompaña al yo en todas sus relaciones con “lo otro”, la pulsión de lo “mío”, que primero se ejercita sobre las “parcelas” del cuerpo y de la mente convertidas estas, alternativamente, en bases de identidad y bases de apropiación, no puede saciarse debido al carácter efímero de esas mismas bases: la mortalidad, la dispersión y la separación son los signos más burdos y dramáticos de la transitoriedad; el carácter fugaz de todo fenómeno en el campo de la experiencia, el aspecto sutil que asume el cambio en cada instancia existencial. El cuerpo presente, entonces, convertido en cuerpo hablante y propietario en el campo del derecho, se reduce a cuerpo deseante, un cuerpo siempre insatisfecho, siempre necesitado, siempre dependiente, siempre precario, siempre abocado a su objeto prohibido: *lo Real*, aquello que el hablante no puede aprehender ni apropiarse, *la cosa misma*.

Para asomarnos al abismo de ese deseo cuya satisfacción siempre permanece postergada, prestemos atención, en primer lugar, a la disonancia del sujeto con su propia temporalidad constitutiva. El tema ha sido extensamente tratado por Heidegger en *Ser y tiempo*. Pero, aquí, el propósito de nuestra visita a estas y otras reflexiones análogas sobre la temporalidad no giran en torno a la dilucidación de los abismos del ser, ni pretenden asumir los usos antropológicos de la analítica temporal-existencial de *Da-sein*. No se trata de definir lo humano con el fin de autorizar una moral determinada, o dar una respuesta naturalista a la pregunta por el fundamento del derecho o la política. Como venimos repitiendo desde el comienzo, confiamos que la vía negativa nos ofrezca las ganancias epistémicas que necesitamos para abrir el orden del discurso a aquello que la propia discursividad ocluye o excluye.

En otras palabras: el “nombre” que sustituye el Cuerpo con el cuerpo hablante produce tres hipóstasis: (i) una hipóstasis en el continuo del tiempo, que se manifiesta en el cuerpo presente; (ii) una hipóstasis que emerge en el seno de la dialéctica del deseo y de los diversos modos en los cuales el deseo nos conduce a la aversión, la insatisfacción y la experiencia de impotencia que implica la finitud; y (iii) una hipóstasis de la identidad del sujeto, su pretendida autonomía y condición propietaria.

En terminología lacaniana, el “nombre” hace del Cuerpo un cuerpo presente, castrándolo (mutilándolo) de lo sido y de lo por venir (otras hipóstasis subalternas del tiempo). Ya lo decíamos más arriba: lo sido (el pasado) es caso cerrado. Lo por venir, lo aún no devenido es imponderable oscuridad futura. En contraposición a los ekstasis heideggerianos, el tiempo que habita el cuerpo presente es el tiempo

hipostasiado del ahora en la forma de la actualidad; es el tiempo abstracto, el tiempo homogéneo y vacío del que nos hablaba Benjamin (BENJAMIN 1999, 253-4), que es habitado en su concreción por una actualidad instantánea, efímera e inagotable. Por lo tanto, lo vacío y lo lleno. El tiempo abstracto y el tiempo actual.

Podemos aproximarnos a estas categorías desde una triple perspectiva: (i) una que da cuenta en su explicación del abigarrado caleidoscopio de la aprehensión perceptiva; (ii) un análisis que explique el orden aparentemente unitario, permanente y autosuficiente que provee la estructura cognitiva; y (iii) una hermenéutica que desvele el austero sentido del ahora en su doble condición de abstracción y progreso.

Lo vacío y lo lleno. El tiempo abstracto y el tiempo actual. Aunque fusionados en un abrazo constitutivo, indisolubles, son inaprehensibles simultáneamente. Cuando aprehendemos conceptualmente el tiempo abstracto espacializado, “lo lleno” (la actualidad) parece disolverse en el aire en una carrera suicida hacia un futuro que, primero, fue progreso, y hoy, es su reverso: el fin de los tiempos. Por el otro lado, cuando aprehendemos la actualidad, el tiempo abstracto se ocluye.

Dicho esto, es decisivo no confundir estos extremos con la versión clásica de la temporalidad. En este último caso, el tiempo es *expresión* de la eternidad. La distancia, por lo tanto, no puede ser mayor. La eternidad dibuja un círculo alrededor de lo ente en movimiento y lo dota de sentido. La dispensación moderna, en cambio, apuesta por la hipóstasis del tiempo abstracto, el cual remeda el *nihil* del fundamento, liberando de este modo para la nada el sentido último de las cosas. En ese escenario, la actualidad se convierte en historicismo: el tiempo lleno se traduce al lenguaje del progreso o su contrario; el tiempo vacío deviene en absurdo o nostalgia de un fundamento que ha perdido su poder legitimador.

El cuerpo hablante que habita semejante flujo, cuando se asoma al tiempo abstracto, que es su origen y su fundamento desfundado, avista el abismo de la nada de sí, el sinsentido, y regresa de un brinco a la historia en términos de actualidad perpetua. En el flujo de la actualidad, cuyo mandamiento es la moda (la imposición de la *clase* dominante, o lo que pueda querer decir hoy *clase dominante*), impone a las consciencias figuras que, como en el símil de Platón, son proyecciones de lo Real ilusorio (la realidad) y su falso fundamento: la nada.

La moda y la nada: hete aquí la combinación combustible del capitalismo de consumo que alimenta la pasión por los derechos. El cuerpo hablante es, pues, cuerpo deseante, constitutivamente insatisfecho. Pero también es cuerpo que pretende ser autónomo, independiente. El “nombre” del sujeto, sin embargo, no puede echar raíces: en sus bases de imputación no encuentra su sustancia.

7.9. Un duelo no superado

Los esfuerzos por incorporar a los muertos y a los no nacidos en el ordenamiento jurídico es residual en los regímenes actuales de derechos. En un giro inesperado que recuerda a Hume, algo análogo ocurre con los afectados

causalmente por las acciones criminales de los Estados y las corporaciones, pero que no pueden demostrar “contigüidad” con los hechos, aunque sean los más serios damnificados en la cadena de efectos. La globalización, contrariamente a lo que esperaban sus defensores cosmopolitas, profundiza la impunidad de los crímenes que se cometen a distancia, pese a las odas a la interdependencia que justifica el entramado normativo de la globalización.

Aunque la idea de progreso está en entredicho de manera transversal en nuestra cultura, la lógica del deseo sostiene a la sociedad de consumo y exige un crecimiento cuantitativo de la economía al precio de todo lo humano (WALZER, 1994). Este imaginario está cómodamente instalado en nuestras sociedades neoliberalizadas. Las contestaciones son estridentes, pero la actividad rutinaria de los individuos demuestra que estas contestaciones no amenazan el orden moral dominante. Como señala Wendy Brown, la mejor manera de entender al neoliberalismo no consiste en estudiarlo como política económica, sino como racionalidad de la gubernamentalidad que disemina cuantificaciones y valores de mercado en todas las esferas de la vida, construyendo al mismo ser humano exclusivamente como *homo economicus* (BROWN, 2015, p. 176). Aquí lo importante es la “exclusividad”.

El término *homo economicus* tiene una historia que se remonta a los pioneros de la economía política, Adam Smith y David Ricardo. Sin embargo, lo novedoso del modelo en la era del capitalismo neoliberal es que la noción abarca a la totalidad de las esferas de la experiencia humana, en contraposición a la actividad específica del individuo en el mercado. En este nuevo marco, todas las relaciones en las que está involucrado el sujeto, y todas las actividades en las que participa el agente, están llamadas a ser abordadas “racionalmente” en función de su utilidad, y con el fin de optimizar las oportunidades percibidas; en breve: lograr metas predeterminadas con el menor costo posible.

Para Brown, la sumisión por parte del neoliberalismo de todas las esferas de la vida a la economía no solo reduce las funciones estatales y menoscaba la ciudadanía, no solo degrada la esfera de la “libertad”, económicamente definida a expensas de la inversión común en la vida y los bienes públicos, sino que, además, reduce radicalmente el ejercicio de la libertad en las esferas sociales y políticas. Esto es lo verdaderamente paradójico, “la revolución neoliberal tiene lugar en nombre de la libertad – mercados libres, países libres, hombres libres – pero desgarrar las bases de la libertad, tanto en la soberanía de los Estados como de los sujetos” (BROWN, 2015, p. 108).

Aquí, entonces, la libertad, en nombre de la cual la “revolución neoliberal” tiene lugar, parecería asociada exclusivamente, en palabras de Isaiah Berlin, a la “libertad negativa”: la mera remoción de todo obstáculo a la pulsión del deseo de los sujetos (en toda la extensión que posee el término en el orden jurídico). Sin embargo, la gobernanza neoliberal, en su “sentido positivo”, pone el deseo al servicio de un ideal, un mercado concebido como un orden natural de crecimiento infinito, al tiempo que todas las dimensiones de la vida humana, individual y colectiva, se ponen al servicio del logro de dicha utopía, en raras ocasiones articulada, de un sistema-mundo reducido o subsumido íntegramente a su exclusiva

expresión económica. Todo se mide, en última instancia, en términos económicos y se valora, exclusivamente, en términos de ganancia.

En este contexto, la base sobre la cual se establece el nombre *homo œconomicus* no es el animal humano en general, el *homo* en su condición abierta y multidimensional, sino una instancia específica de humanidad. El *homo œconomicus* solo puede ser sano (o consumidor de asistencia sanitaria), autónomo (o consumidor de relaciones de dependencia), racional (o consumidor de representación y cuidado), e independiente (o consumidor de servicios). Lo que el “nombre” deja fuera (el residuo del nombre) es todo aquello en la experiencia humana que, marcado por la vulnerabilidad y dependencia, no puede traducirse en “servicio de consumo”.

En este sentido, la figura del sujeto que se nos ofrece es la de un ser incompleto y contradictorio. Para empezar, el sujeto que instituye el lenguaje ya es de por sí una suerte de *collage* de las particularidades que definen sus diferentes funciones en relación con los espacios en los que se desenvuelve o manifiesta. El cemento que unifica esas funciones es el nombre y la base psicofísica que lo define como una identidad que se extiende en el tiempo, en las que se acomodan de manera dislocada y contradictoria las diversas máscaras que requiere el intercambio con los otros y con uno mismo. La institución del sujeto jurídico lleva esas contradicciones más allá, forzando al sujeto a autointerpretarse en el espacio del derecho mutilando su integridad en el teatro de la justicia. En el contexto del neoliberalismo, el sujeto jurídico se ve sometido a una radicalización mayor de ese proceso de desintegración. Refiriéndose específicamente al sujeto jurídico, dice Douzinas:

En el derecho, una persona nunca es un ser completo, sino una combinación de varios derechos parciales y a menudo contradictorios, el titular eventual de los derechos jurídicos que acentúa la vida. La suma total de los derechos construye el sujeto como un vehículo bastante desequilibrado para las contraposiciones diferenciales del derecho. Si fuéramos a imaginar el retrato del sujeto legal, este tendría una semejanza pasajera con su prototipo humano, pero también sería, de una manera insólitamente anormal, como si estuviera pintado al estilo del cubismo: una oreja enorme, una boca minúscula, un ojo sobresaliente y agresivo, una nariz de elefante ubicada donde debería haber una boca. Sería la proyección de una imagen tridimensional en un lienzo plano y aplastante (DOUZINAS, 2008, p. 414).

En este contexto, cabe preguntarse en qué consistiría la reintegración que prometen los derechos humanos; porque, en muchos sentidos, los derechos humanos contemporáneos pretendieron ser el camino de reintegración o la “cura” que necesitaba el mundo frente a una serie de violencias ejercidas sobre los individuos y los pueblos en el proceso de construcción de los órdenes modernos, instituidos a partir de un conjunto de imaginarios que exigieron sacrificios de *desincrustación* de los individuos y las poblaciones, y de *desintegración* de sus identidades comunitarias.

Indudablemente, la modernidad ha traído consigo “buenas y malas noticias”. Su historia ha sido una mezcla de voluntarismo entusiasmado abocado al progreso en medio de una melancolía generalizada. Si es cierto, como señala Butler, que toda pérdida es también una pérdida de nosotros mismos, no es desencaminado diagnosticar el presente como un “duelo no superado”. De acuerdo con Butler, Freud tuvo frente al duelo una actitud ambivalente. Creyó que para superarlo con

éxito necesitábamos ser capaces de cambiar un objeto de apego por otro. Sin embargo, en otra ocasión, creyó que debíamos estar preparados para incorporar la pérdida dentro de nosotros mismos, lo cual daría lugar a una experiencia de melancolía. Dice Butler:

Quizá uno llora una pérdida cuando acepta que por haberla experimentado uno será cambiado, posiblemente para siempre. Quizá el lamento consiste en aceptar que hemos de atravesar una transformación (quizá deberíamos decir *someternos* a una transformación) cuyo resultado completo no podemos conocer con antelación. Hay una pérdida, como sabemos, pero también un efecto transformativo de la pérdida, y esto que sigue no puede ser cartografiado o planeado. Uno puede tratar de elegirla, pero puede ocurrir que esta experiencia de transformación deforme la elección en cierto nivel (BUTLER, 2003, p. 21).

En todo caso, si la pérdida se debe a un crimen, a un “crimen contra la humanidad”, como hubiera dicho Arendt, lo que caracterizaría a dicho crimen sería el hecho de haber intentado hacer pasar por *natural* el conjunto heterogéneo y disruptivo de dispositivos, fruto de la acción humana dirigida a institucionalizar cierto estado de cosas.

Capítulo 8. Los derechos humanos y el neoliberalismo

8.1. Homologías

Platón ofreció en la *República* una homología entre el alma de los ciudadanos y el orden de la ciudad. Cada una de las partes de la Polis, de acuerdo con Platón, corresponde a una parte del alma. En la Polis puede descifrarse en letras grandes lo que está escrito con letras pequeñas en el alma de los ciudadanos. En cierto sentido, para Platón y Aristóteles, la filosofía política es una suerte de prolegómeno a la metafísica. En este último caso, una clase de conocimiento a través del cual el hombre aspiraba a hacer coincidir su alma con la verdad y el bien del cosmos ordenado.

En *Undoing the Demos*, Wendy Brown señala que, aunque la figura platónica ha sido reiteradamente contestada, no por ello deja de ser recurrente en la filosofía contemporánea, y sugiere que, en el caso de la “razón neoliberal” (el tema que analiza en su libro), la homología ha retornado de manera vengativa: las personas y los Estados, nos dice, son ahora contruidos sobre la base del paradigma de la corporación contemporánea. En este sentido, se espera que las personas y los Estados se comporten ellos mismos de manera análoga al modo en el cual se comportan las firmas, maximizando su valor capital en el presente y mejorando su valor futuro en ambos casos, a través de prácticas de emprendeduría, autoinversión y atracción de inversores. “Lo más sorprendente de la nueva homología entre la ciudad y el alma es que sus coordenadas son económicas y no políticas” (BROWN, 2015, p. 22).

Por lo tanto, parece evidente que los imaginarios cosmológicos, antropológicos y ético-políticos tienden a engranarse en cualquier figura o cosmovisión que habitamos, y en ese engranaje multidimensional se justifican y se validan mutuamente. Esto ocurre incluso en los órdenes contemporáneos en los que se pretende prescindir, al menos de manera articulada, de todo fundamento mitológico, teológico o metafísico. En estos casos, aunque de otras maneras, las invenciones históricas también acaban convirtiéndose en hipóstasis que terminan ocupando lugares axiomáticos, pretendidamente incontestables. En este sentido, lo que nos toca es “probar” el isomorfismo entre un orden político que se imagina vaciado de toda fundamentación última, que se modela y despliega como fruto exclusivo de la voluntad libre, y el sujeto abstracto, el ente elemental, vaciado también de toda determinación, infinitamente maleable, pero fruto en su particularidad de la arbitrariedad histórica y social. Glosando el texto platónico, decía Alain Badiou:

Un isomorfismo no se constata, se prueba. Tal vez debamos contentarnos con una similitud. ¿Cuál era nuestra esperanza, al principio de nuestra indagación? Que, al aclarar la intuición de lo que es la justicia en el más vasto de los conjuntos que la contienen, sería más fácil saber, luego, lo que es la justicia en el más pequeño de esos conjuntos, en especial, el individuo. Y como nos parecía que eso “más vasto” era un país, habíamos reunido nuestras fuerzas para definir la mejor política que pueda poner en práctica la población de un país, convencidos que, allí donde todo está en conformidad con una verdad política, allí se encuentra forzosamente la justicia. Traspongamos lo

que hemos puesto en evidencia en ese vasto conjunto que es un país a ese elemento más pequeño de la existencia que es el individuo. Si hay una flagrante similitud, es perfecto. Si algo diferente aparece en el término mínimo, volvamos al término máximo para proseguir allí nuestra labor de pensamiento. Tal vez así, por medio de un ir y venir entre los dos términos, país e individuo, frotándolos uno contra el otro como dos pedernales, hagamos surgir la chispa de la justicia y estemos en estado de utilizar su claridad para nuestros propios fines (BADIOU, 2012, p. 117).

Si el liberalismo triunfante de la modernidad temprana creyó descubrir un nuevo tipo de individualidad, a la que convirtió en unidad explicativa última, punto de Arquímedes desde donde explorar y, eventualmente, explotar, el adentro y el afuera de la realidad; el historicismo y la sociología del siglo XIX trajo consigo un cambio en el centro de gravedad que devolvió a la Polis su lugar paradigmático. Si la mente y el mundo eran, en la primera lectura, dominios donados al hombre para que este ejerciera su señorío y los mejorara a través del uso de su razón instrumental, la cual, de igual modo, podía aplicarse sobre las pasiones del alma, que sobre los territorios salvajes de las Américas recién descubiertas, que de igual manera prosperaba en la cuadrícula del nuevo conocimiento, como en la disposición disciplinaria de los territorios y las poblaciones, la sociología le dio la vuelta al guante, transformando al sujeto en el emergente causal de la polis. La sociología se convirtió en la nueva unidad explicativa que transformó en hipóstasis lo que hasta el momento las teorías liberales habían considerado como mero epifenómeno: la sociedad. En este sentido, señala el teólogo John Milbank:

El discurso liberal presupuso solo al individuo aislado, autoconservado. A partir de la interrelación de estos individuos, lo político y lo económico debían ser deducidos como un constructo artificial, o como la “astuta” operación de la providencia. En cualquier caso, el orden colectivo estaba relacionado con lo individual en un modo negativo e indirecto [...] En el siglo XIX, inicialmente en Francia, surgió un discurso diferente, “positivo”. Lo presupuesto, como un “hecho” irreductible, no era solo el individuo, sino también el “todo social” o el “organismo social” (MILBANK, 2006, p. 51).

Ya en las declaraciones fundacionales de los derechos del hombre del siglo XVIII se reconoce una paradoja en su formulación cuyas consecuencias se volverán del todo evidentes durante el siglo XX. Aunque se reconoce la libertad y la igualdad innata de todos los hombres como un hecho natural, también se asume que la responsabilidad de preservar dichos derechos naturales inalienables recae en la asociación política, encarnada por el Estado-nación, principio último de la soberanía. De este modo, al hombre abstracto y a sus derechos universales, le corresponde como contracara el Estado-Leviatán y su orden jurídico.

De este modo, entre el Estado-Leviatán y el Robinson Crusoe que el liberalismo convirtió en el paradigma del soberano individual, se establece una homología que, por un lado, subsume al hombre abstracto a la lógica normativa que lo modela como sujeto-propietario, excavándolo de su existencia concreta para acomodarlo a sus exigencias de funcionalidad; y, por el otro, se personaliza al Estado, inaugurando un proceso de *antropomorfización* que culminará con el reconocimiento jurídico de la metáfora de “la corporación como persona, en igualdad de condiciones con las personas naturales, las asociaciones, los Estados y otras instituciones públicas y privadas”.

Arran Stibbe señala que la expresión “la corporación es una persona” se utiliza ideológicamente en el discurso legal por parte de grupos particularmente poderosos en la sociedad (los abogados corporativos y los legisladores que han sido influenciados por el mundo corporativo). Y agrega que en la última codificación de la metáfora en los Estados Unidos (2006) se dice que la persona incluye a “las personas naturales, a una corporación, a una asociación corporativa, a un trust, a un Estado, o a cualquier otra entidad pública o privada”. Stibbe agrega que las instituciones legislativas y judiciales tienen el poder de “institucionalizar las metáforas a través de las cuales vivimos y morimos, el poder de conceder a las metáforas un estatuto legal” (STIBBE, 2013).

Por su parte, Douzinas señala que en el siglo XIX el Estado soberano era la imagen refleja del hombre soberano en la escena internacional y asumía analógicamente sus características salientes. Si los hombres eran considerados autónomos y formalmente iguales frente a otros hombres, los Estados eran considerados unitarios y libres frente a otros Estados, legitimando a través de esta “personalización” de su estatuto el orden internacional del que forman parte (DOUZINAS, 2008, p. 214).

Se ha dicho y se ha escrito mucho acerca de la compleja y paradójica relación entre los humanos y sus derechos, y la soberanía estatal. Tal como hemos visto, la historiografía de los derechos humanos demuestra con relativa rotundidad que, si estuviéramos obligados a decidir el orden de prioridades intencionales en el momento de la redacción y promulgación de los documentos fundacionales del entramado institucional y el sistema jurídico internacional durante el período posbélico y durante la Guerra Fría, las expresiones bienintencionadas articuladas en los preámbulos de los documentos no alcanzan a ocultar la preocupación central de los firmantes. Como hemos visto, el imaginario westfaliano estaba aun firmemente arraigado, y fue justamente un afán restaurador por parte de las grandes potencias, junto con los esfuerzos por la independencia entre los países periféricos, los que sirvieron de base para el avance codificador durante esas décadas. Por lo tanto, aunque ninguna explicación histórica es plausible cuando se pretende, contra todo realismo, adoptar una interpretación monocausal de los acontecimientos, resulta evidente que el interés primario de las grandes potencias vencedoras no era la protección de los seres humanos frente al poder omnímodo de los Estados, sino garantizar su propia unidad intrínseca y liberar su capacidad de influencia para modelar ese nuevo orden mundial posbélico en ciernes.

En este contexto, la constitución de las Naciones Unidas formó parte de un esfuerzo realizado por las élites mundiales que se prolongó durante siglos para establecer un marco de paz y estabilidad duradera entre los Estados. Ese esfuerzo puede remontarse a la Santa Alianza constituida como respuesta al desafío napoleónico al orden westfaliano impuesto en 1648, pasando por la Sociedad de Naciones, constituida en 1920, y las Naciones Unidas en 1945 (ZOLO, 2000, pp. 41-5). Si bien es cierto que, en este último caso, el horror de la guerra y los campos de exterminio jugaron un rol importante en el imaginario de algunos de sus más articulados promotores, la historiografía reciente prueba que fue la restauración de la paz y del orden internacional lo que motivó la institución de la organización, que en tándem con la creación de otros organismos internacionales surgidos de los

acuerdos de Bretton Woods en 1944, como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (ahora el Banco Mundial) estaban dirigidos a recomponer los equilibrios internacionales. En ese marco, las declaraciones y tratados específicos, dedicados al tema de los derechos humanos, como la acción internacional directamente vinculada a la nueva normativa que se desprendía de ellas, se subsumió a otras prioridades de los Estados miembros y las relaciones internacionales en su conjunto. Esta es una de las razones de fondo del interés tardío de la disciplina de las relaciones internacionales por los derechos humanos.

Aunque es cierto que 1945 es un punto de inflexión en el modo en el cual se *concibe* la soberanía estatal, en parte por cierta revulsión moral frente a la “guerra total”, eso no tuvo efectiva relevancia en el ámbito de las relaciones internacionales hasta bien entrada la década de 1970. Antes de esa década, durante la mayor parte de la Guerra Fría, puede hacerse extensivo lo que el especialista en relaciones internacionales, David Forsythe, explica acerca de lo que precedió a 1945: que las relaciones entre el individuo y el Estado que controlaba a *sus* ciudadanos era una cuestión exclusiva de ese Estado. “El Estado era soberano prácticamente en sentido absoluto, ejerciendo una autoridad legal suprema dentro de su jurisdicción. La ley existía fundamentalmente para mantener a los Estados aparte, y prevenir conflictos, a través de la confirmación de sus separadas jurisdicciones nacionales” (FORSYTHE, 2012, pp. 24).

Como hemos visto, es a partir de 1970 cuando esta concepción de las relaciones internacionales, centrada exclusivamente en los intereses estatales, da lugar a un cambio de eje, lo cual se constata en la creciente presencia de cuestiones relativas a los derechos humanos en la agenda internacional, y decididamente en la década de 1990, cuando el lenguaje de los derechos humanos adquiere hegemonía plena. Eso no significa, sin embargo, que los derechos humanos sean efectivamente el interés principal en el ámbito internacional. De manera semejante al modo en el cual las reglas para organizar las relaciones internacionales centradas en la noción de soberanía estatal acabaron convirtiéndose en “una hipocresía organizada” que los Estados violaban regularmente en la práctica, pese a haberse comprometido teóricamente en respetarlas (FORSYTHE, 2012, p. 25), los derechos humanos han sido utilizados también regularmente como un arma arrojadiza para cumplir con otras agendas geopolíticas, especialmente, cuando esta retórica es articulada con estridencia por los Estados más poderosos y las corporaciones más influyentes para socavar la legitimidad de sus enemigos en el escenario internacional. .

Ahora bien, esta tensión empírica entre los derechos humanos y la soberanía estatal tiene su reflejo en el itinerario intelectual a través del cual se construyeron los cimientos de los actuales regímenes de derechos. Si, como hemos dicho, los derechos humanos contemporáneos echan sus raíces en las concepciones naturalistas que inspiraron los documentos promulgados por los revolucionarios franceses y estadounidenses que antecedieron a la *Declaración* de 1948, la mirada sociológica e historicista ha jugado un rol crucial en la nueva iteración de los derechos.

Mientras la versión liberal identificaba una esencia humana natural, y convertía esa esencia en un desafío frente a los privilegios sociales y políticos

impuesto por el orden jerárquico heredado del medioevo, ofreciendo como alternativa una concepción igualitaria y libertaria, las concepciones sociológicas e historicistas ponían en duda este imaginario, desacreditando la idea misma de los derechos humanos, y denunciando su retórica como un dispositivo ideológico fruto del orden social y estatal imperante. De este modo, frente a la concepción abstracta de los derechos humanos, lo que se exigía eran derechos concretos de ciudadanía, que efectivamente cumplieran con los reclamos de quienes sufrían los abusos del poder.

Las críticas radicales a los derechos humanos vertidas por algunos pensadores del siglo XX como Hannah Arendt o Carl Schmitt a propósito de estas paradojas, solo han sido respondidas de manera parcial por los entusiastas más articulados del cosmopolitismo, como Jürgen Habermas (HABERMAS, 2010), David Held (HELD, 2015) o Seyla Benhabib (BENHABIB, 2011). De un modo u otro, estas críticas siguen la estela de las objeciones pioneras de autores como Jeremy Bentham, Edmund Burke o Karl Marx – que autores contemporáneos como Alasdair MacIntyre (MACINTYRE, 2004) o Richard Rorty (RORTY, 2000, pp. 219-42) o Slavoj Žižek (ŽIŽEK, 2011) han vuelto a reformular en el presente.

La crítica de Arendt a los derechos humanos resulta especialmente relevante en este punto. A la luz de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y el horror del Holocausto, y con la vista puesta en los millones de refugiados y desplazados entre los que ella misma se encontraba, la pensadora germano-estadounidense se empeñó en demostrar que nada se sigue necesariamente del carácter abstracto del concepto de “humanidad” en términos de derechos.

La crítica de Arendt es ontológica. Para Arendt, los derechos humanos no pueden derivarse en modo alguno de una supuesta naturaleza humana. En la concepción liberal, el intento por fundar los derechos en una hipotética condición humana “primitiva” sirve como justificación para la exaltación de cierta noción del individuo, entendido ontológicamente como autónomo e independiente. Esto se realiza por medio de un relato ficcional a través del cual se pretende ilustrar la teoría del “estado de naturaleza”, una condición presocial, que permite justificar, no solo los derechos *per se* sino también establecer los criterios de legitimidad gubernamental. De acuerdo con Arendt, este imaginario nos lleva a concebir la desnudez abstracta de la humanidad como la esencia misma de lo humano, y, como contrapartida, la pertenencia a una comunidad (ineludible en el caso del individuo concreto) como un dato meramente accidental, contingente. Efectivamente, la pertenencia a esta u otra comunidad es contingente (lo prueba el hecho que ni las comunidades son entidades inmutables o eternas, ni los individuos están forzados a permanecer adscritos de manera ineludible a un estatuto específico a lo largo de sus vidas), pero el hecho mismo de la “pertenencia comunitaria” parece ser un dato constitutivo de la existencia humana.

Por lo tanto, no es nuestra condición presocial, ni cierto número de características o capacidades que pueden atribuirse al individuo con independencia de su encaje societal adonde tenemos que buscar la explicación del reconocimiento mutuo que es imprescindible para garantizar el respeto a nuestra integridad personal. Muy por el contrario, lo que nos dice Arendt es que lo que posibilita ese respeto es el hecho de que, como seres humanos, podemos constituir

colectivamente comunidades políticas basadas en el reconocimiento mutuo de los individuos, a quienes, eventualmente, pueden reconocérseles derechos (aunque este no sea el fin último al que apunta Arendt, ni el objetivo de toda comunidad política).

En este sentido, de acuerdo con Arendt, lo que el Holocausto judío primero nos enseñó, y otras atrocidades subsiguientes han vuelto a evidenciar, y como lo demuestran día tras día los millones de refugiados, desplazados y migrantes indocumentados en los cinco continentes, es que la radical desprotección que padecen, que debería ser subsanada a través del reconocimiento de su condición humana desnuda, hipotéticamente provista *naturalmente* de derechos humanos universales que exigen de suyo ser respetados, acaba resultando “papel mojado”. La evidencia demuestra que al ser despojados de su pertenencia y reconocimiento de un estatuto jurídico concreto, los seres humanos quedan desprovistos enteramente de protección. Por consiguiente, para Arendt los derechos humanos son “derechos ficticiales” o, cuanto menos, el estatuto de estos derechos es en todo inferior a los genuinos derechos que son aquellos reconocidos en los regímenes constitucionales.

Una de las razones que aduce para justificar esta inferioridad de los derechos humanos hace uso del argumento kantiano de la autonomía. De acuerdo con Arendt, en lo que respecta a los derechos humanos, los individuos a quienes se reconocen estos derechos no participan en la constitución legislativa del orden jurídico-moral y político al que están sujetos a través de ese reconocimiento. Eso implica, nos dice, que a lo máximo que pueden aspirar quienes son despojados de sus derechos civiles es a la caridad de sus congéneres, quienes reconocen sus derechos universales. Sin embargo, esto los sitúa en una condición de inferioridad, de extrema vulnerabilidad y dependencia (CHANDLER, 2016, p. 112). Dice Arendt:

Si un ser humano pierde su estatuto político, de acuerdo con las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, debería quedar exactamente en la situación para la cual las declaraciones de estos derechos proveyeron. El caso, en realidad, es justamente el opuesto. Parece que un hombre que no es más que un hombre ha perdido las cualidades mismas que hicieron posible que otras personas lo trataran como un semejante (ARENDR, 1968, p. 296)

A diferencia de Benhabib, quien ha rearticulado la tesis de Arendt (“contra Arendt”) a partir de la ética del discurso (BENHABIB, 2011, pp. 57-76), es evidente que el contexto mundial que le tocó vivir a la autora de *Orígenes del totalitarismo* es diferente al nuestro en aspectos cruciales, y eso nos obliga a repensar sus objeciones a la luz de esas transformaciones. En nuestro caso cabe destacar, fundamentalmente, el paulatino, aunque violentamente resistido, debilitamiento de los Estados-nación, debido, en parte, a las tendencias inherentes de la globalización.

La globalización no se reduce exclusivamente a flujos y efectos económicos, “incluye al mismo tiempo mercados, sociedades y culturas, y se debe hablar no solo de globalización mercantil y financiera, sino también de la globalización demográfica, mediática y cultural” (RAPOPORT, 2012, p. 71). En este marco, Dani Rodrik advierte que la globalización afecta a los sistemas democráticos y a las soberanías nacionales, hasta el punto de hacer imposible la compatibilidad de estos tres proyectos. Tomando como ejemplo la crisis argentina de 2001, Rodrik ilustra esta incompatibilidad con el extremo de lo que él llama “la

vía de la hiperglobalización”, en este caso, ejemplificado por el gobierno argentino presidido por Fernando de la Rúa, y en especial, de su Ministro de Economía, Domingo Cavallo, quienes intentaron un tipo de inclusión en el proceso global, sin trabas de ningún tipo por parte del Estado. En este sentido, la preocupación de Rodrik es resolver la tensión entre un sistema democrático nacional y los mercados globales. De acuerdo con Rodrik, una opción consiste en restringir la democracia para minimizar los costos internacionales que exigen las transacciones internacionales, haciendo caso omiso de los sacrificios socioeconómicos que la economía global impone a la población. La segunda alternativa es limitar el proceso de inserción global con el fin de lograr mayor legitimidad democrática para dicho proceso, manteniendo a su vez ciertos niveles de autonomía nacional. Finalmente, podemos optar por globalizar el sistema democrático sacrificando la soberanía nacional. En este sentido, “no puede existir al mismo tiempo democracia, autodeterminación nacional e inserción *completa* en la globalización” (RAPOPORT, 2012, p. 70).

Ahora bien, estos atentados a la democracia y a la autonomía política de los Estados pueden leerse exclusivamente en términos funcionales. Ya hemos visto de qué manera autores como David Held, y a su modo también, aunque de manera más matizada y compleja, la propia Benhabib, tienden a interpretar estos procesos de globalización exclusivamente en términos funcionales, como transformaciones aculturales y apolíticas de la estructura del sistema-mundo. Sin embargo, no debemos olvidar, como bien señala Rapoport, que la globalización no es un proceso objetivo, casi *natural* (aunque reconozcamos que es un proceso que se pone de manifiesto históricamente, aparentemente como fruto de un “aprendizaje” de la humanidad). La globalización también es un fenómeno político, es decir, un proceso que está impulsado por la voluntad política de ciertos actores. Y uno de los rasgos centrales de esa voluntad política es el carácter ideológicamente mediado de sus decisiones, en buena medida por el predominio de una concepción neoliberal en los círculos mundiales de poder que expresaron explícitamente su visión en el Consenso de Washington y están encarnados en las organizaciones económicas internacionales (RAPOPORT, 2012, p. 71).

Es en este contexto, en el cual, como bien señala Benhabib, tenemos que leer la posición de Arendt, para quien, como hemos dicho, únicamente en el marco de una comunidad política los seres humanos pueden “expresarse y confirmarse” (LECHTE & NEWMAN, 2015, pp. 17-9). Este contexto, por lo tanto, es el de una soberanía del Estado-nación que se ha visto “socavada por la mentalidad neoliberal, que no reconoce ninguna soberanía que no sea la de los que toman las decisiones en las empresas (...) que sustituye los principios de la legalidad y la política (...) por criterios de mercado, y que degradan la soberanía política a un estatus de mera gestión” (BROWN, 2015, p. 31). Y continúa diciendo Brown:

Aunque no sea nada nuevo que la soberanía del Estado-nación se vea puesta en cuestión por los movimientos globales de capital y el poder creciente de las instituciones transnacionales legales, económicas y políticas, menos reconocido es que otras fuerzas (...) formen parte de la pérdida contemporánea de la soberanía política. Entre ellas hay que incluir la mentalidad política neoliberal, los discursos transnacionales morales y legales, junto con las activaciones de poder relacionadas con el capital, pero no reducibles al mismo – esas que pasan a estar escondidas bajo el

manto de la cultura, la ideología o la religión –. Mientras, las fuerzas que sostienen o apuntalan la soberanía del Estado-nación son pocas y tienden a permanecer mirando hacia tiempos pasados; por ejemplo, el nacionalismo, el despotismo o el imperialismo (BROWN, 2015, p. 32).

Ahora bien, Brown no pretende con ello que la soberanía ya no forme parte de las coordenadas políticas y que hayamos entrado en una etapa posnacional. Por supuesto que los Estados continúan teniendo un protagonismo y un poder incuestionable. Sin embargo, algunas de las características de la soberanía parecen haber mudado a otros ámbitos. Fundamentalmente, el de la economía política (el dominio absoluto del capital) y el de la violencia política, legitimada por la religión. Por lo tanto, nos dice Brown, en el orden poswestfaliano, los Estados no definen ya las relaciones globales de manera exclusiva, ni tienen los poderes absolutos en el ámbito de las relaciones imperiales: “los nuevos muros de los Estado-nación constituyen la iconografía de esta situación en que se encuentra el poder estatal” (BROWN, 2015, p. 34). Nacionalismo, despotismo e imperialismo son los viejos rostros que regresan espectrales desde el pasado para salvar la precariedad de la soberanía estatal.

Los derechos humanos, tal como fueron promulgados por la *Declaración de 1948*, y concebidos durante los años siguientes, eran aun expresión de la antigua dispensación en la cual los Estados-nación continuaban entendiéndose con sus prerrogativas casi incontestables frente a otros actores. Por lo tanto, el veredicto que nos ofrece Arendt en *Orígenes del totalitarismo*, que condensa en la expresión “derecho a tener derechos”, formulado en el aún vigente orden westfaliano, exige una reinterpretación. Arendt defendió su perspectiva hasta su muerte en 1976, un momento clave, según Samuel Moyn, que identifica como el punto de inflexión hacia un nuevo escenario transnacional que modificará enteramente la concepción y relevancia de los derechos humanos. En esa misma línea, Stefan-Ludwig Hoffmann concibe la década de 1970 como el punto de arranque de una nueva tendencia que se manifestará plenamente en la década de 1990, con el derrumbe del bloque soviético y la exaltación triunfalista neoconservadora que contagió incluso a las fuerzas progresistas del Atlántico norte con su anuncio del fin de la historia.

De la misma manera que la historia se ha empeñado en demostrar una y otra vez a lo largo del siglo XX que los derechos humanos no pueden ser garantizados efectivamente por los Estados, debido a que son los mismos Estados parte del problema que los derechos humanos están llamados a solucionar, a comienzos del siglo XXI, el espectáculo vergonzante que supone la cotidiana multiplicación de víctimas mortales, daños colaterales, torturas, detenciones ilegales y desapariciones forzadas, además de la avalancha de migrantes, refugiados y desplazados que han producido las llamadas “guerras humanitarias”, y las masas crecientes de explotados y excluidos que el capitalismo neoliberal, enfundado en su propaganda libertaria, produce, extendiendo las desigualdades y, con ello, digámoslo abiertamente, violando sistemáticamente los derechos humanos de poblaciones enteras, debilitando las frágiles promesas de democratización y exponiendo a los propios Estados a una situación de precariedad y debilidad que los convierte en “Estados fallidos”, incapaces de garantizar los derechos humanos dentro de sus propias fronteras, el actual proyecto cosmopolita tampoco parece estar resolviendo los problemas para los cuales se ofrece como alternativa.

En su hipótesis, Arendt afirma que al ser excluidos de los ordenamientos jurídicos estatales, los individuos son reducidos a mera humanidad – una humanidad defectiva, definida exclusivamente en función de criterios naturales – la hipotética protección universal, abstracta, que ofrecen los derechos humanos, pese al denodado esfuerzo por edificar un orden institucional cosmopolita que permita garantizar dicha protección, no pasa de ser, en el mejor de los casos, una expresión de deseos. En este sentido, si a la original reticencia de los Estados por ceder su soberanía en asuntos internos (orden westfaliano), sumamos los nuevos criterios y prioridades que impone la globalización neoliberal, cuyo imaginario moral cosmopolita conmina a la protección y la justicia universal, pero la subvierte en nombre de las exigencias de esa “nueva razón del mundo” (LAVAL & DARDOT, 2013) que es el mercado global y el capital transnacional, nuestras circunstancias resultan aún más oscuras de lo que supusimos al comienzo.

En este sentido, el nuevo orden neoliberal, fruto, por un lado, del poder corporativo y, por el otro, de la instrumentalización de los mecanismos del Estado, ahora al servicio del poder económico-financiero, armados ambos con una sofisticada tecnología que ha logrado colonizar la esfera pública a través de medios masivos de comunicación y vigilancia digital, e imponer un orden normativo y judicial manufacturado a la medida de los intereses de las corporaciones transnacionales, ni las recetas de los cosmopolitas de la “globalización con rostro humano”, ni los estatistas que nos invitan a regresar a la adoración de nuestros pequeños dioses, resultan convincentes.

Uno podría decir que la genuina alternativa no consiste en elegir entre nuestros progenitores, ni de liberarnos de ellos para repetir las palabras del padre con los giros de moda en este nuevo tiempo que se abre o se cierra sobre nosotros. Si los derechos humanos aún tienen algo para ofrecernos, no será en los vericuetos de la historia, ni en los arcanos de la metafísica donde encontraremos su secreto. Hoy, mientras transitamos estos días grises de la historia, ansiosos ante el repetidamente anunciado apocalipsis, los derechos humanos solo pueden hablar el lenguaje de la esperanza, un lenguaje balbuceante que busca su registro entre los desdichados de la tierra.

8.2. El liberalismo del miedo

En *Human Rights as Politics and Idolatry* (2003), Michael Ignatieff defiende que el activismo por los derechos humanos no debe valorarse en vista de algún tipo de verdad trascendente que los justifique, o la existencia de algún principio último con el cual debamos comprometernos. Tampoco deben ocupar nuestro tiempo las consideraciones acerca de si el movimiento de los derechos humanos está o no libre de los habituales “peligros” que supone la manipulación política. Nada de esto parece relevante. Lo verdaderamente importante, nos dice Ignatieff, es el hecho que los derechos humanos son una manera efectiva de limitar la violencia política y reducir el sufrimiento. Como señala Judith Shklar, a quien Ignatieff reconoce como una antigua maestra, lo importante es poner fin a la crueldad.

En este sentido, quiero comenzar este apartado contraponiendo el liberalismo político articulado por Shklar y el promovido por Hannah Arendt. A continuación volveré sobre los argumentos de Ignatieff desde la perspectiva de las críticas de Wendy Brown, quien considera al autor canadiense como una suerte de vocero autorizado de cierta comprensión antipolítica de los derechos humanos, vinculado con los intereses del capitalismo corporativo. Finalmente, haré una última consideración acerca de lo que distingue la propuesta de Shklar de la de su discípulo (Ignatieff), en vista a la interpretación que Axel Honneth ha hecho de su obra, enfatizando ciertos rasgos “socialdemócratas” que suelen pasarse por alto.

Habiendo identificado el elemento central en la crítica de Arendt en *Orígenes del totalitarismo*, y habiendo considerado brevemente algunas interpretaciones posteriores de su noción del “derecho a tener derechos”, como la de Seyla Benhabib, quien en un registro diferente enfatiza el principio “democrático”, en contraposición a una visión minimalista como la de Ignatieff, quien parece satisfecho con las funciones preventiva y reparativa, vale la pena abordar una versión alternativa, que no se ajusta a la versión arendtiana, sino que elude enteramente la deriva republicana o comunitarista. Me refiero precisamente a Judith Shklar, la “maestra” de Michael Ignatieff. El texto específico que me interesa considerar es el artículo titulado “El liberalismo del miedo” (SHKLAR, 1998, pp. 3-21).

Como señala Axel Honneth, lo que caracteriza la posición de Shklar es su defensa del liberalismo político como un conjunto de mecanismos institucionales capaces de evitar las peores vulneraciones que históricamente se han infligido a los individuos. En este sentido, “a lo que hay que aspirar no es a establecer situaciones deseables, sino a impedir situaciones condenables” (HONNETH, 2018, p. 12). Esta afirmación no debe entenderse, sin embargo, como un enunciado normativo universal. Tanto Arendt como Shklar eran renuentes a articular enunciados de este tipo sobre la acción política. Shklar, especialmente, defendía que las generalizaciones debían ser el “producto destilado de afinidades entre diversos casos singulares”, y no deducciones precipitadas de lo particular a partir de lo universal.

Honneth considera que la experiencia de desarraigo que compartían ambas pensadoras es lo que está detrás del escepticismo que sentían hacia ese tipo de procedimientos deductivos. Sin embargo, la austeridad de Shklar es más incisiva. No encontramos en sus textos los elaborados diagnósticos de época o la articulación de cierta filosofía de la historia, como ocurre en la obra de Arendt, cuyo liberalismo político se revela, no solo en sus consideraciones explícitas, sino incluso en el tipo de hermenéutica-fenomenológica a través de la cual se aproxima a la política. Como señala Dermot Moran, “el fuerte compromiso de Arendt con la vida pública en la pluralidad”, que la conminaba a escuchar con atención la discordancia entre diversas voces, significó que, para ella, “el genuino pensar exigiera de un espacio público”, “sometido al escrutinio público” y “sostenido por la participación pública” (MORAN, 2011, p. 273). En resumidas cuentas, lo que distingue al liberalismo político, tal como lo conciben estas dos pensadoras políticas, de acuerdo con Honneth, es lo siguiente:

Si para Arendt la legitimación de un orden estatal liberal resulta de la exigencia de proporcionar un ámbito protegido y amparado jurídicamente a la estructura comunicativa de toda praxis política con la esfera pública, en su fundamentación Shklar parte del polo diametralmente opuesto de los sentimientos humanos: no del afán de libertad pública, sino del miedo a la crueldad y a las causas del sufrimiento. Si se quisiera reducir a un común denominador las diferencias entre ambos modos de fundamentar, quizá se podría decir que en Hannah Arendt el liberalismo se justifica alegando su capacidad para asegurar institucionalmente la formación de una opinión colectiva y la configuración de una voluntad común, mientras que en Judith Shklar se alega la capacidad que el liberalismo tiene de evitar, por medio de las instituciones, la arbitrariedad política y el miedo individual (HONNETH, 2018, p. 21).

Para Shklar, lo decisivo del liberalismo es que no alude en modo alguno a una suerte de “filosofía de vida”, no pretende ser una alternativa a las diversas formas religiosas u otras cosmovisiones a través de las cuales se ofrece un sentido y una justificación última a las comunidades y a los individuos. Muy por el contrario, el liberalismo que promueve Shklar está enfocado exclusivamente en un objetivo primordial. Ese objetivo es “garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad individual” (SHKLAR, 2018, p. 35). Y es en este sentido que el liberalismo debe entenderse: como un rechazo de todas aquellas sociedades en las que aún persisten los rastros hostiles a la libertad que caracterizaron el pasado europeo y las antiguas tradiciones indoeuropeas basadas, al fin de cuentas, en la “sociedad de castas” (SHKLAR, 2018, p. 47).

Lo diferencial de este rechazo del liberalismo a toda forma de organización política y social hostil a la libertad es que, en el caso de Shklar, no está basado (i) ni en el cumplimiento de una ley superior, como ocurre con el “liberalismo de los derechos naturales” (Locke); (ii) ni en el cumplimiento o realización del potencial de progreso personal y social, como el que promueve “el liberalismo del desarrollo personal” (J. S. Mill). Para Shklar, el liberalismo debe ser *antiutópico*. Eso no significa que deba estar absolutamente libre de contenido, pero sí implica que, en vez de una expresión de esperanza de un mundo mejor, esté basado en la memoria. Y por ese motivo es que Shklar denomina su liberalismo como “liberalismo del miedo”, un liberalismo fundado en el “nunca más”, al que acompaña la consciencia de que en algún sitio, ahora mismo, los crímenes que recordamos y tanto tememos, continúan perpetrándose contra los seres humanos, especialmente los crímenes más terribles: los que involucran la tortura y los que se perpetran en el marco de la guerra moderna.

En este sentido, y en vista de la ineludible desigualdad que supone el poderío militar, policial y persuasivo de los gobiernos y las grandes empresas y corporaciones, nos dice Shklar, “una vez hemos entendido que la separación entre lo público y lo privado dista mucho de ser invariable”, siempre hay mucho que temer. Por ese motivo, para el liberalismo que nos propone Shklar, “las unidades básicas de la vida política no son las personas discursivas y reflexivas, ni los amigos y los enemigos, ni los ciudadanos-soldados patrióticos, ni los litigantes enérgicos, sino los débiles y los poderosos” (SHKLAR, 2018, p. 52). Es decir: un liberalismo “desde abajo”, que tiene que indagar en “qué consiste el sufrimiento de aquellos que hasta ahora solamente han quedado expuestos sin amparo a los procesos históricos” (SHKLAR, 2018, p. 53), teniendo en cuenta que estos procesos históricos han estado marcados, sobre todo, por el miedo y el “temor de las víctimas

de la crueldad, de la expoliación y del sometimiento bajo los gobernantes correspondientes” (HONNETH, 2018, pp. 23-4).

Como la propia Shklar reconoce, este liberalismo del miedo que ella promueve se emparenta en muchos sentidos con la noción de “libertad negativa” que introdujo en el debate político Isaiah Berlin. Sin embargo, estas dos perspectivas no son perfectamente coincidentes. Shklar nos dice que lo que caracteriza a Berlin es que presenta sus nociones políticas intentando que se mantengan puras, aisladas de lo que Shklar denomina “las condiciones de la libertad” y de las “instituciones sociales y políticas que hacen posible la libertad individual”. Por consiguiente, para Shklar, el error de Berlin es que separó la libertad negativa de sus condiciones de posibilidad:

Para que la libertad negativa tenga siquiera alguna relevancia política debe especificar al menos cuáles son algunas de las características institucionales de un régimen relativamente libre. En términos sociales, eso también supone la dispersión del poder entre una pluralidad de grupos políticamente poderosos – en resumen, el pluralismo –, así como la eliminación de formas y grados de desigualdad social que exponen a las personas a las prácticas opresoras (SHKLAR, 2018, p. 54).

Es este “punto de fuga” en el argumento de Shklar, el que exige la consideración de las condiciones de posibilidades (pluralidad e igualdad social) para cualquier teorización sobre la “libertad negativa”, el que utilizará Honneth para mostrar el inesperado componente “socialdemócrata” en el pensamiento de Shklar, y que servirá a Brown para introducir su crítica a la posición de su discípulo, Michael Ignatieff.

8.3. ¿A qué podemos aspirar?

El título del artículo de Brown es significativo: “The Most We Can Hope For...” (“Lo máximo a lo que podemos aspirar”). Y el subtítulo aclara notoriamente lo que se discutirá en él: “Los derechos humanos y la política del fatalismo”. Por lo tanto, los temas serán: (1) el minimalismo promovido por Ignatieff en el ámbito de los derechos humanos; (2) el imaginario subyacente que justifica ese minimalismo: el fatalismo que supone haber ingresado en la poshistoria.

El núcleo de la propuesta de Ignatieff está contenido en el siguiente fragmento citado por Brown en su artículo:

Como creyentes en los derechos humanos ¿cuáles deberían ser nuestras metas? Aquí mi eslogan sería el título de un ensayo merecidamente famoso de mi antigua maestra Judith Shklar, “Poner la crueldad por delante”. Puede que no seamos capaces de crear democracias o constituciones. La libertad liberal [en algunas sociedades] puede estar lejos. Pero podemos hacer más de lo que hacemos para detener el sufrimiento inmerecido y la burda crueldad física. Esto es lo que concibo como la prioridad elemental del activismo de los derechos humanos: detener la tortura, los apaleamientos, los asesinatos, las violaciones, y mejorar, del mejor modo que podamos, la seguridad de la gente corriente. Mi minimalismo no es de ningún modo estratégico. Es lo máximo a lo que podemos aspirar (IGNATIEFF, 2003, p. 173).

Desde una perspectiva superficial, no hay mucho que agregar, ni nada que oponer a estas afirmaciones. Sin embargo, Brown quiere ir más allá del

asentimiento superficial, y por ese motivo se pregunta si verdaderamente el proyecto internacional de los derechos humanos solo puede aspirar a un programa minimalista como el que propone Ignatieff, y si la propia formulación de Ignatieff (minimalista y pragmática) es verdaderamente sostenible, porque es bien sabido que es inherente a cualquier proyecto político significativo que sus efectos se expandan más allá de sus metas y acciones presupuestas, por la sencilla razón de que estos proyectos se encuentran incrustados en contextos políticos, históricos, sociales y económicos con los cuales se engranan de manera dinámica (BROWN, 2004, pp. 452-3). En este caso, Brown se pregunta si efectivamente lo único que hacen los derechos humanos es reducir el sufrimiento, o hacen además otras cosas que el relato de Ignatieff mantiene sospechosamente ocultas.

El activismo de los derechos humanos suele presentarse de manera antipolítica. Su articulación discursiva es una pura defensa de los inocentes y las víctimas" y contra el poder, una defensa del individuo frente a la máquina cruel y despótica (en cualquiera de sus máscaras) que lo amenaza. Este activismo se presenta hoy como una nueva economía moral, cuyo núcleo más significativo es la "razón humanitaria", que nos permite percibir las situaciones que se dan en el mundo (que no han cambiado en demasía respecto a las del pasado) de una manera muy diferente. En este sentido, ya no hablamos de ellas desde las coordenadas de la política, por ejemplo, sino desde las coordenadas psicológicas de los sentimientos, de las experiencias del sufrimiento y el malestar.

Como nos recuerda el antropólogo Didier Fassin, nuestra aprehensión del mundo es el resultado de una cierta "problematización". Esto quiere decir que lo que nos permite en última instancia acceder a lo real de una manera determinada es el modo en el cual damos forma a un problema y, al hacerlo, logramos visibilizarlo. De este modo, en el mismo momento en el que asentimos a una "problematización" y aprehendemos el mundo a través de sus coordenadas, renunciamos a "otras maneras [posibles] de describir e interpretar [lo real], de determinar y constituir lo que verdaderamente es problema" (FASSIN, 2016, p. 18).

En ese sentido, en consonancia con los interrogantes que plantea Wendy Brown, Fassin se pregunta: "¿qué es lo que ganamos o perdemos al hablar de sufrimiento, por ejemplo, en vez de hablar de desigualdades? Es decir: ¿qué está en juego en estos múltiples desplazamientos de cierta 'economía moral'?" O, para decirlo con las palabras de Brown: ¿qué tipo de *poder político* acompaña la peculiar imagen de la justicia que promueve la *antipolítica* de Ignatieff?

La respuesta de Ignatieff contiene tres enunciados. El primero nos dice que los seres humanos tienen derecho a igual consideración moral. El segundo, afirma que, en la medida que los individuos y los Estados, como agentes, reconocen y asumen esta igual consideración moral en su acción, avanzan en un imaginario itinerario de progreso moral. El tercero circunscribe el destrato igualitario a las manifestaciones inmorales de sufrimiento inducido políticamente.

Por consiguiente, los derechos humanos internacionales, a diferencia de los derechos constitucionales en los Estados democráticos liberales, se articulan en términos de "inviolabilidad de la *dignidad humana*" entendida ésta en función de aquello que concebimos como insufrible e incuestionablemente erróneo, en contraposición a la prescripción de lo bueno o lo recto.

Por lo tanto, estamos hablando de una posición que se articula (1) intentando eludir cualquier tipo de consideración sustantiva de lo justo, (2) al tiempo que se establecen ciertas *condiciones mínimas* para la preservación de la vida y la dignidad humana. Sin embargo, la combinación de estos dos elementos: la “sistemática agenda de *libertad negativa*”, concebida como “una caja de herramientas contra la opresión”; y el reconocimiento de que es imprescindible definir cuáles son las *condiciones mínimas* para la preservación de la vida y la dignidad humana, no resulta fácil de realizar sin renunciar a los presupuestos *antipolíticos* a los que se adhiere Ignatieff.

Wendy Brown identifica tres elementos en la argumentación de Ignatieff que contradicen su concepción antipolítica, en cuyas coordenadas los derechos humanos internacionales se definen en términos generales como una aplicación del principio de “libertad negativa”, articulado en el lenguaje impuesto por la nueva razón humanitaria, y pretendidamente desligados de cualquier vinculación a marcos de referencias culturales, religiosos o ideológicos. Estos tres elementos explicitados por Ignatieff que, de acuerdo con Brown, representan una “política progresista”, son: (1) que “los derechos humanos importan porque *ayudan a la gente a ayudarse a sí misma*”; (2) que “las libertades civiles y políticas son condiciones *necesarias* para el logro eventual de la seguridad social y económica”; y (3) que “el lenguaje de los derechos humanos crea las bases para el conflicto, la deliberación, la argumentación y la contención, al tiempo que proveen un lenguaje común a partir del cual es posible comenzar a argumentar, y un mínimo humano desnudo, a partir del cual diversas ideas del florecimiento humano pueden florecer” (BROWN, 2004, pp. 453-4).

Con respecto al primer punto, la pretensión de Ignatieff de que los derechos humanos son un lenguaje de autoempoderamiento, Brown responde del siguiente modo: por un lado, reconoce que el lenguaje de los derechos humanos no solo protege a los individuos, sino que es una fuente de construcción del sujeto moderno; pero, por otro lado, pone en duda que los derechos humanos efectivamente sean esa fuente de autoempoderamiento que pretende Ignatieff, una vez se han desmantelado los presupuestos políticos que harían factible la articulación de respuestas democráticas frente a las injusticias y opresiones, limitando a los derechos humanos a cumplir una función meramente preventiva o reparativa. Como dice Brown, lo que los derechos humanos suponen, tal como son concebidos por Ignatieff, es una forma de protección del individuo que implica un cambio de sujeción por otra, “una intervención por parte de un agente externo o un conjunto de instituciones que prometen proteger a los individuos frente al poder abusivo de los Estados, en parte reemplazándolo por otro poder” (BROWN, 2004, p. 455). Es justamente esta desviación antipolítica de los derechos humanos en la presente dispensación transnacional la que desautoriza la pretensión de presentar su lenguaje como una vía de genuino autoempoderamiento.

La segunda afirmación de Ignatieff apunta directamente a un elemento especialmente significativo para nuestra discusión en este capítulo. Como señala Brown, el argumento de Ignatieff es que los derechos humanos deben limitarse a “garantizar la capacidad de los individuos a actuar”. Es decir, a los derechos civiles y políticos, en contraposición a la pretensión de extenderlos a derechos económicos

y sociales. La razón, nos dice Ignatieff, es que los derechos civiles y políticos bastan para que los individuos puedan organizarse en su lucha por la seguridad social y económica; lo cual convierte a estos derechos civiles y políticos en los genuinos “motores” del desarrollo económico.

A esta pretensión responde Brown, en primer lugar, destacando el modo en el cual Ignatieff mezcla a los derechos humanos con el capitalismo, y la manera extraña en la cual narra una historia de la modernidad en la que se sugiere que las riquezas nacionales fueron producto de las libertades civiles y el constitucionalismo, en contraposición a la versión más convincente cuya explicación causal indica que fue justamente la riqueza la que possibilitó las luchas sociopolíticas que consiguieron el reconocimiento de los derechos civiles y políticos, dejando a un lado enteramente en su versión de la historia “las deformaciones del colonialismo y la economía global, en las que la riqueza en el corazón de los Estados es predicada en parte sobre la pobreza de la periferia” (BROWN, 2004, p. 457). En este sentido, para Ignatieff los derechos humanos son una precondition esencial para el mercado libre capitalista, entendido como el vehículo adecuado para la seguridad individual, social y económica. De este modo, los derechos humanos se ven reducidos a su “núcleo defendible”, frente a la amenaza que supone la “inflación de derechos”. Eso significa incluir dentro de su listado exclusivamente aquellos derechos que son “estrictamente necesarios para el gozo de cualquier vida en cualquier circunstancia” (BROWN, 2004, p. 458).

Finalmente, Ignatieff sostiene que un mundo en el cual impere la igual consideración moral de todos los individuos es ineludiblemente un mundo conflictivo, en el cual los individuos deliberan, argumentan, contienden. Como señala Brown, el reconocimiento de esta dimensión conflictiva de un mundo social de individuos libres e iguales pone en entredicho la construcción apolítica de los derechos humanos que ofrece Ignatieff, obligándonos a reconocer una serie de debates que pueden remontarse hasta el siglo XIX, entre republicanos y libertarios primero, socialistas y liberales posteriormente, y liberales individualistas y liberales comunitaristas más recientemente, en los cuales lo que se pone en entredicho es justamente la posibilidad de que un lenguaje universalista garantice efectivamente la deliberación concreta que suscita el carácter conflictivo de todas las luchas definidas en el marco de la política local. De acuerdo con Brown, el lenguaje de los derechos humanos, tal como estos son concebidos por Ignatieff, acaban funcionando un límite para la deliberación. Y lo hacen, bien a través de afirmaciones morales trascendentales, desviando o suspendiendo dichas deliberaciones al trasladar los contenciosos a la esfera judicial, diluyendo su potencial conflictivo a través de dispositivos como la tolerancia, o asegurando su inocuidad al situarlos en los confines de las vidas privadas (BROWN, 2004, p. 458).

Este último caso es especialmente relevante a la hora de identificar la contradicción inherente en la postura de Ignatieff. En su análisis sobre la tolerancia, entendida como una vertiente de la despolitización en las democracias liberales, Wendy Brown señala que la misma involucra la construcción de una forma de desigualdad, subordinación, marginalización y conflicto social. El discurso de la tolerancia no hace más que reducir el conflicto, convirtiéndolo en “una fricción inherente entre identidades, y hace de las mismas diferencias religiosas, étnicas y

culturales un lugar inherente de conflicto” que exige que se lo atenúe a través de la práctica de la tolerancia que, como dispositivo de despolitización, lo que hace es remover un fenómeno inherentemente político, de su comprensión histórica, negando que su emergencia sea el resultado de los poderes que lo producen y lo envuelven:

No importa su forma y mecanismos particulares, la despolitización siempre evita el poder y la historia en la representación de sus sujetos. Cuando estas dos fuentes constitutivas de las relaciones sociales y los conflictos políticos son removidos, un naturalismo ontológico o esencialismo casi inevitablemente se instala en nuestras comprensiones y explicaciones (BROWN, 2006, p. 15).

En este sentido, parecen difíciles de combinar (i) la inesperada reintroducción que hace Ignatieff de la política en su explicación de los derechos humanos, con (ii) la justificación previamente articulada en términos de imperativo moral, expresados en términos humanitarios, y (iii) forjados en el contexto de la retórica antipolítica a la que invita la globalización. El matrimonio de una democracia dinámica y exigente y los derechos humanos, tal como los concibe Ignatieff, es difícilmente imaginable. Brown aporta un dato empírico que vale la pena tener en cuenta. Nos dice que en la actualidad, en los Estados Unidos, los ciudadanos tienen efectivamente más derechos reconocidos que nunca, sin que ello afecte el escaso de poder que tienen en sus manos para dar forma a la justicia colectiva y a las metas nacionales (BROWN, 2004, p. 459).

Concluamos este apartado como anunciábamos, volviendo nuestra atención a la interpretación que hace Honneth sobre el “liberalismo del miedo” articulado por Judith Shklar que, como hemos visto, es el punto de partida de la defensa que hace Ignatieff de su concepción minimalista de los derechos humanos. Como Ignatieff, Shklar parece en principio renuente a reconocer otros derechos que no sean aquellos estrictamente necesarios para evitar los peores crímenes. Del mismo modo, como el pensador canadiense, al final de su argumentación se encuentra con las limitaciones intrínsecas que tiene su insistencia y aferramiento a una articulación del liberalismo en términos exclusivamente negativos.

Honneth sostiene de manera convincente que lo que se reconoce como objeto de miedos y temores por parte de quienes son los peores parados y los perdedores de una sociedad va cambiando con el desarrollo histórico, y el modo de determinar en cada caso cuáles son los objetos de esos miedos o temores que exigen ser prevenidos y reparados se deciden en función de las “expectativas legítimas de protección y seguridad que se han establecido ya institucionalmente en un nivel civilizatorio”. Dice Honneth:

En cierta manera, la teoría política (...) tiene que cerciorarse en primer lugar de los criterios internos de su objeto, es decir, de las normas e ideas de una comunidad que ya se han acreditado universalmente, antes de poder abordar en serio la tarea de ponerse en la perspectiva de los respectivos perdedores y clases amenazadas, pues lo que desde su punto de vista haya de considerarse un mal temible y un destino que les resulta inminente únicamente se puede mostrar desde aquellas expectativas y anhelos normativos de fondo que, a causa de las pretensiones que ya se han institucionalizado socialmente, ellos hayan podido desarrollar de modo legítimo (HONNETH, 2018, pp. 26-7).

En este contexto, Honneth nos recuerda que la propia Shklar en *American Citizenship* (1991) reconoce que, en el caso estadounidense, por ejemplo, la autoestima de los ciudadanos y ciudadanas depende en gran medida en la actualidad de la posibilidad efectiva de gozar de manera irrestricta de su derecho al voto. Sin embargo, como ella misma reconoce, para que ese derecho pueda ejercerse efectivamente, para que los ciudadanos y las ciudadanas estadounidenses puedan hacer uso plenamente de su derecho al voto, deben tener, además, acceso a un trabajo digno y a unos ingresos suficientes. Esto pone el argumento patas arriba. De pronto, la lógica liberal por medio de la cual se pretendía defender la prioridad irrestricta de los derechos civiles y políticos ha dado lugar a un programa “socialdemócrata” que, al menos, reconoce que la igualdad de derechos a la libertad debe complementarse con las garantías de una autonomía económica, con el fin de que todos tengan las mismas oportunidades para “salir adelante” (HONNETH, 2018, p. 28). De este modo, las rotundas afirmaciones con las cuales Shklar e Ignatieff comienzan defendiendo sus propuestas, se ven refutadas en el momento en el cual sus perspectivas antipolíticas hacen lugar a la inesperada necesidad de definir políticamente las condiciones de posibilidad de la libertad y los derechos humanos.

8.4. A plena luz del día

En su artículo titulado “Four Human Rights Myths”, Susan Marks comienza su análisis recontando los saqueos e incendios ocurridos en Londres en agosto de 2011, los cuales dieron lugar, como en ocasión de otros acontecimientos socialmente disruptivos, a reacciones moralistas, como las del entonces primer ministro David Cameron, quien aprovechó la oportunidad para atacar las políticas progresistas del pasado, señalando, entre otras cosas, que los saqueos y los actos vandálicos no eran otra cosa que un signo evidente de la decadencia moral del país, el resultado de una distorsión extendida entre la población, producida por una retorcida cultura de los derechos que se niega a considerar las obligaciones de los individuos.

Por supuesto, las respuestas no se hicieron esperar. Entre las voces críticas se alzaron algunas, como las de Shami Chakravarti, una activista por los derechos humanos, quien defendió que estos son el “núcleo esencial” de todo bien social, nuestra última protección contra la barbarie; o la de la periodista Naomi Klein, quien se enfrentó dialécticamente a Cameron señalando que el problema no era en modo alguno moral, sino político. Para Klein, el problema está justamente en la despolitización que transforma en “pánicos morales” fenómenos que “echan sus raíces en última instancia en la economía política del capitalismo” (MARKS, 2013, p. 219).

Estas posiciones cubren en sentido amplio las opiniones habituales en los debates en torno a los derechos humanos: la de aquellos que ven en ellos un instrumento permisivo que pone en jaque nuestras mejores tradiciones y jerarquías sociales; las de aquellos otros que promueven una agenda progresista, indiferentes

a las paradojas que suscitan las políticas encubiertas de promoción de los derechos humanos; y, finalmente, las de quienes ven en la despolitización el problema de fondo que debemos verbalizar y combatir.

Con el fin de clarificar el complejo tejido crítico que enfrentan los derechos humanos en su actual “formulación mitológica”, Marks analiza cuatro de estos mitos: (1) el mito al que se enfrenta Joseph Raz en “Human Rights and the Emerging World Order” (RAZ, 2010), en donde cuestiona las “justificaciones habituales” de los defensores de los derechos humanos, señalando que en sus descuidadas presunciones, no solo no contribuyen, sino que dificultan abiertamente la asunción de los valores universales que los derechos humanos están llamados a proteger; (2) el mito que explora Samuel Moyn en *The Last Utopia* (MOYN, 2010), quien pone el dedo sobre la distorsionada historia que nos contamos sobre la emergencia de los derechos humanos, ocultando su radical novedad, con todo lo que ello supone en términos políticos; (3) el mito que enfrenta Wendy Brown, quien en el artículo que hemos analizado en el párrafo anterior, “The Most We Can Hope For...”, se enfoca en las representaciones ideológicas que afectan nuestra comprensión de los derechos humanos, al presentarlos en términos de un proyecto minimalista, y al movimiento de su defensa, como un movimiento antipolítico; y, finalmente, (4) el que identifica la propia Marks quien, a los tres “mitos” anteriores, agrega la coartada de la “razón cínica” que justifica el “colaboracionismo” con las injusticias y las violencias sistémicas aludiendo a lo que ella llama el “peligro en la oscuridad”, un tema manido en la literatura de los derechos humanos que permite ocultar tras los crímenes cometidos en las mazmorras o los sótanos, los crímenes cotidianos que se cometen a plena luz del día y que forman parte del despliegue funcional inherente del sistema.

Ya hemos explorado el “mito de la presunta universalidad” de los derechos humanos. La peculiaridad de la crítica de Raz es que la dirige a aquellos que dan por supuesto que el mero hecho de ser humanos es un signo suficiente para reconocer la existencia de los derechos humanos. Recordemos que esto es justamente lo que pretende la definición estándar. Por el contrario, Raz argumenta que es preciso desplazar el orden de justificación. Del sujeto al objeto de derecho. Por ejemplo, al asumir la vida como un “valor universal”, el respeto a la misma se vuelve exigible a todas las personas y organizaciones en el mundo. Los estudiosos y activistas de los derechos humanos pecan al subestimar hasta qué punto son difíciles de justificar estos derechos. La clave para que esta justificación se produzca es demostrar que existen agentes o entidades que tienen la responsabilidad de garantizar dicho derecho, al menos hasta cierto punto. El “mito de la presunta universalidad” resulta en un “activismo imprudente” que da por supuesto que la mera universalidad es suficiente para lograr el reconocimiento y no reconoce el aspecto coercitivo de todo derecho para hacer cumplir su mandato.

En contraposición, Samuel Moyn sostiene que el problema con los derechos humanos no se resuelve asumiendo una nueva perspectiva *analítica* sino revisando la historia de su emergencia y evolución. En su crítica a la historiografía oficial, Moyn señala que los derechos humanos, tal como los conocemos, en su versión transnacional, son mucho más recientes de lo que pensamos. No pueden equipararse convincentemente a sus antecedentes del siglo XVIII, ni coinciden enteramente con

el espíritu que llevó a la promulgación de la *Declaración* a finales de la década de 1940. Su emergencia, como hemos visto, debe buscarse en la década de 1970, cuando se convirtieron en la “última utopía”, evocando un mundo mejor, libre de los sangrientos sacrificios impuestos por las utopías que le precedieron, el comunismo o los nacionalismos que animaron las luchas por la descolonización. Sin embargo, como señala Moyn, el proyecto en ciernes de los derechos humanos no solo fue explícita y rotundamente “antitotalitario”, sino también “antipolítico”, concebido fundamentalmente como una alternativa moral al descalabro de las utopías políticas (MARKS, 2013, p. 224).

Como señala Marks, el minimalismo que asumió el movimiento de los derechos humanos en un principio, hoy está en cuestión, lo cual significa que no son exclusivamente las dimensiones en las que se pone de manifiesto la “violencia política” y están en entredicho las libertades civiles, las que conciernen a los defensores de los derechos humanos. El nuevo “mandato humanitario”, enfocado en el sufrimiento humano infligido, ocupa obsesivamente a académicos y activistas involucrados con los derechos humanos. Como señala Fassin siguiendo el principio foucaultiano, “el sufrimiento es una invención reciente”, no como fenómeno experimentado por los individuos desde siempre “íntimamente”, sino como parte de nuestra discusión pública y por ello devenida un asunto político (FASSIN, 2016, p. 64). La nueva razón humanitaria tiene importantes consecuencias para los derechos, no solo porque expande sus objetos de aplicación (celosamente contenidos en sus manifestaciones más brutales), sino porque empuja a los defensores de los derechos humanos a repolitizarlos, con todas las consecuencias que ello supone. En este sentido, para Moyn los defensores de los derechos humanos se debaten actualmente entre tratar de construir una visión política maximalista de carácter genuinamente utópico, o renunciar enteramente al utopismo con el fin de concentrarse, sencillamente, en la prevención de las catástrofes más espectaculares sobre la base de su autoridad moral.

Según Marks, esta narración en la cual Moyn da cuenta de la emergencia de los derechos humanos transnacionales parece (en principio) pasar por alto una serie de curiosas coincidencias históricas que podrían no ser más que eso, meras coincidencias, aunque también podrían acabar siendo otra cosa, señales de algo más profundo, un vínculo invisible entre los derechos humanos y el neoliberalismo. De acuerdo con Marks, Naomi Klein es una de esas pensadoras que vincula estrechamente al movimiento de los derechos humanos transnacionales que emergió en la década de 1970 con el neoliberalismo. En parte su argumento para defender esta tesis se basa en la caracterización que realiza del movimiento en términos antipolíticos.

Para Klein la verdadera utopía de nuestro tiempo (la “última utopía”) no son los derechos humanos, como pretende Moyn, sino el “fundamentalismo de mercado”, ese complejo que conocemos con el nombre de “neoliberalismo”, la sistemática implementación de agresivos programas de privatización, desregulación y desguace de toda provisión social por parte del Estado. Los derechos humanos transnacionales, en este sentido, no han sido otra cosa que la fe moral, antipolítica, que en buena medida ha posibilitado la emergencia del neoliberalismo, sirviendo de coartada y justificación indirecta a esos programas de

ajustes y reestructuración al enfocar los activistas la atención exclusivamente en denunciar los abusos más brutales, pero dejando intactos y libres de crítica los contextos sistémicos en los que esos abusos son posibles. Como señala Marks:

Por lo tanto, desde la perspectiva de Klein, la historia de los derechos humanos no puede contarse separada de los desarrollos de la historia del capitalismo. Y una vez que el vínculo se establece, echa una nueva luz sobre la idea de los derechos humanos como la última utopía. ¿En qué consiste esta utopía que se vuelve disponible cuando la “utopía” que anuncia el “totalitarismo” y toda imaginación de transformación social revolucionaria solo parece llevar al desastre? ¿Cuál es su relación con la utopía del “libre mercado” – o, para el caso, con la utopía del Estado de bienestar? (MARKS, 2013, p. 226).

Si, como indica Moyn, para entender los derechos humanos transnacionales no es suficiente abordarlos de manera analítica, sino que tenemos que encararnos con su historia con el fin de “desmitificarlos”, desvistiéndolos de las hipóstasis metafísicas y naturalistas que han caracterizado su historiografía usual, el neoliberalismo exige algo semejante. Como señala Jamie Peck, no basta con una aproximación nebulosa que entienda el término (neoliberalismo) como una abreviatura de una atmósfera ideológica, necesitamos hurgar en la historia de su emergencia (PECK, 2012, p. xi).

Nancy Fraser ha señalado de manera convincente que el “neoliberalismo” exige como prolegómeno una reconsideración multidimensional del capitalismo que supere las confusiones que producen las diversas formas de economicismo que, o bien independizan enteramente la esfera económica del resto de las esferas de la sociedad, o bien la convierten en la explicación última de todas ellas al subsumirlas. Una reconsideración de este tipo, evidentemente, comporta la elaboración del tipo de “gran teoría” que ha dejado de estar de moda en las últimas décadas. Sin embargo, es en el marco de una teoría general del capitalismo en donde encontraríamos los instrumentos que nos permitirían efectivamente (1) identificar los rasgos genéricos de eso que llamamos “capitalismo”, para luego (2) caracterizar las especificidades de cada una de sus fases históricas, entre las cuales encontramos el capitalismo financiarizado o neoliberalismo.

Sabemos que el capitalismo no tiene la misma apariencia en todos lados, se dice de muchas maneras, se presenta en una variedad de formas. El neoliberalismo es una de ellas. Por lo tanto, no deja de ser una formación constituida históricamente, lo cual refuta cualquier concepción que pretenda su naturalización, o pretenda hipostasiar alguno de sus imaginarios constitutivos convirtiéndolos en axiomáticos, como ocurre, por ejemplo, con la peculiar concepción del mercado en el seno de su formación.

Pero, además, tenemos que tener en cuenta que al hablar del neoliberalismo no nos referimos exclusivamente a los programas económicos y a las concepciones del Estado que se asocian estrechamente a esta tradición ideológica, sino también, y lo que es aún más importante para nuestra discusión, el neoliberalismo se refiere a una fase en el despliegue histórico del capitalismo que, por supuesto, puede y debe ser historizado, echando luz sobre su promoción teórica y política transnacional a partir de la década de 1930, pero cuya relevancia no se ciñe únicamente al modo de entender la economía, sino que involucra también cierta

manera de entender y organizar las fronteras entre las diversas esferas de la sociedad, un cierto modo de entender la relación entre la producción y la reproducción, lo público y lo privado, lo humano y lo extrahumano (la naturaleza) – además de una concepción muy específica del mercado que nos ha llevado justamente a definirlo como “fundamentalismo del mercado”.

Fraser enumera tres características generales del capitalismo, al que suma una cuarta característica a partir de una clarificación de la especificidad del mercado capitalista, en contraste con otras formas de mercado que le antecedieron. La primera característica se refiere al modo en el cual en el capitalismo se instituye la propiedad privada de los medios de producción. Lo cual da lugar a una división de clase de la sociedad entre propietarios y productores. La segunda característica es la institución del mercado libre de trabajo. La tercera es una cierta dinámica de acumulación del capital cuya premisa básica consiste en estar orientada hacia la ganancia, en contraposición a una acumulación orientada a la satisfacción de las necesidades. A esto hay que sumarle, nos dice Fraser, la peculiaridad del mercado capitalista, que a diferencia de otras configuraciones anteriores, no tiene como objeto exclusivo la distribución de los bienes de consumo, sino también, y lo que es más relevante, la asignación de las grandes inversiones a la producción y a la disposición de los excedentes sociales. Como señala Fraser:

[Esta es] la más importante y perversa característica del capitalismo, esta entrega a las fuerzas del mercado de las cuestiones humanas más importantes – por ejemplo, dónde quiere la gente invertir sus energías colectivas, como quieren equilibrar su “trabajo productivo” en relación con la vida familiar, el ocio, y otras actividades; cuánto y qué quieren dejar a las futuras generaciones. En vez de ser tratadas como cuestiones para discutir y decidir colectivamente, estas son entregadas a un aparato que calcula su valor monetario (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 25).

Ahora bien, estos elementos que comparten las diferentes formaciones a lo largo de la historia del capitalismo no emergen de manera espontánea, ni se perpetúan de manera duradera a lo largo del tiempo. Cada formación histórica se caracteriza por presentar una ordenación y enfatizar de modo peculiar algunos de los elementos constitutivos que hemos mencionado, y una manera específica a la hora de trazar las fronteras entre las diferentes esferas económica, social, política y medioambiental.

Por ese motivo, se requiere un estudio pormenorizado de cada una de las formaciones o fases del capitalismo que detalle las contradicciones y tensiones inherentes que anidan en el seno de cada una de ellas. Porque es precisamente la imposibilidad de superar dichas contradicciones lo que eventualmente dará lugar a las crisis que, posteriormente, precipitarán la emergencia de un modelo alternativo, tal como ocurrió, en primer término, con la crisis del modelo de “capitalismo mercantil” (siglos XVI y XVIII), que dio lugar a la aparición del “capitalismo liberal” (siglos XIX y XX), fase que será superada por la emergencia del “capitalismo administrado por el Estado”, el cual, en la década de 1970, también entrará en crisis, permitiendo de este modo la irrupción de esta nueva formación capitalista que denominamos “neoliberal”, ahora aparentemente en crisis ella misma, debido, como en los casos anteriores, a sus propias contradicciones y tensiones inherentes, pero frente a la cual aún no se vislumbra un reemplazo epocal.

Por consiguiente, como ya hemos dicho, al hablar del neoliberalismo nos referimos a una fase histórica particular en la que coincidentemente emergieron otros imaginarios sociales, se trazaron nuevas fronteras entre la economía y la política, entre lo productivo y lo reproductivo, y entre las formaciones socioculturales y la naturaleza, que en parte respondían a los nuevos imperativos surgidos de la necesidad de superar la crisis de la formación anterior (el capitalismo administrado por el Estado), pero también suponía una serie de desestabilizaciones internas que con el correr del tiempo pondrían de manifiesto una nueva crisis. Entre los nuevos imaginarios que emergieron en la década de 1970, en coincidencia con la crisis macroeconómica que se manifestó entonces, y el profundo malestar que anidaba en la formación anterior, el cual había dado pie al surgimiento de nuevos sujetos políticos para quienes ya no alcanzaban los imaginarios social-democráticos, y exigían nuevas formas de reconocimiento además de aquellas relativas a los salarios y el trabajo, emergieron los derechos humanos, que en muchos sentidos parecen haber sintetizado el espíritu de una nueva izquierda antiestatalista que, en parte, se alió de manera impensada con las radicales críticas neoliberales, inaugurando de este modo una nueva formación histórica del capitalismo en la cual los proyectos dirigistas y welfaristas perdieron su atractivo (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 81).

El tercer mito al que presta atención Marks es el que aborda Wendy Brown en el artículo que hemos comentado más arriba, en el cual el foco está puesto en las pretensiones del movimiento de los derechos humanos de estar haciendo una labor involucrada exclusivamente en la “pura defensa de los inocentes e indefensos”. Como hemos visto, para Brown no existe algo como una “pura defensa” contra el poder. Y esto por la sencilla razón de que los derechos humanos, como cualquier otro dispositivo, son ellos mismos una forma de poder que, ineludiblemente, se extiende más allá de sus límites, tanto en lo que concierne a su motivación como a sus consecuencias. Por un lado, los derechos humanos construyen un tipo peculiar de subjetividad libre. Pero, por el otro, al convertir a los individuos en sujetos de derechos, les imponen un férreo control por parte del orden jurídico en el seno del cual nacen como sujetos de derechos. Por lo tanto, el movimiento de los derechos humanos, en tanto poder, se extiende más allá de su mera labor de defensa de los inocentes y los indefensos, imponiéndoles una nueva forma de gubernamentalidad.

Pese al explícito *ethos* antipolítico del que presume el movimiento de los derechos humanos, estamos en presencia de una política encubierta que adopta una apariencia moralista expresada de manera retórica y gestual. Sin embargo, lo que explica esta retórica moralista y gestual es que los derechos humanos son un imaginario del orden moral contemporáneo que está signado por su deriva poshistórica. Aquí lo “poshistórico” no se refiere únicamente a la experiencia colectiva de estar viviendo un tiempo que se encuentra más allá del “fin de la historia”, en una suerte de “tiempo que resta”; sino, también, a que este “tiempo que resta”, en el cual los derechos humanos han alcanzado su hegemonía, solo puede dar lugar a una “política del fatalismo”, porque es un tiempo en cuyo seno no tiene cabida ningún imaginario alternativo como el de la revolución, o la justicia social. Dice Marks:

Se espera que uno condene abusos, pero no que provea explicaciones analíticas sustantivas sobre las fuerzas que los producen. Se espera que uno reduzca el sufrimiento, pero no que desarrolle una comprensión acerca de por qué ocurre. Pero, por supuesto, si no sabemos por qué ocurren las violaciones, tampoco entenderemos qué es lo que necesitaremos para que dejen de ocurrir. En el lugar de la esperanza del movimiento de los derechos humanos y su dedicación a la causa de “otro mundo mejor” (...) lo que aparece desde este ángulo es una “absoluta melancolía”. El punto no es la melancolía *per se*; sino más bien el modo en el cual la renuncia a la esperanza de un cambio significativo y duradero afecta la perspectiva de este cambio. El fatalismo es política porque en la medida que los activistas tratan la actualidad como si fuera un destino, ayudan a convertirla en tal cosa (MARKS, 2013, p. 228).

Finalmente Marks se refiere, siguiendo a Peter Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica* (2014), a la falsa consciencia que acaba convirtiéndonos en cómplices o colaboradores de un sistema injusto. Arrastrados por el “poder de las cosas” – nos dice Sloterdijk – acabamos siendo compelidos, primero, a soportar las relaciones de injusticia preestablecidas, para luego acabar convirtiéndonos incluso en ejecutores de dichas injusticias, consolándonos con la idea manida de que si no fuéramos nosotros quienes lleváramos a cabo las políticas que nos mandan, habría otros que ocuparían nuestro lugar y, “quién sabe, si no lo harían aún peor”.

El cinismo, nos dice Marks, es la respuesta de “los gobernantes y la cultura dominante” a las críticas dirigidas a la injusticia y a la opresión que se saben verdaderas, pero a las que no estamos dispuestos a renunciar y por ese motivo se acaban implementando de igual modo. En ese contexto, las víctimas se naturalizan, o son convertidas en desafortunadas excepcionalidades de un sistema que no solo produce a la víctima sino que incluso la utiliza para autolegitimarse. De esta manera, se borra cualquier referencia al modo en el cual, de manera sistemática, se producen las condiciones para el sufrimiento de las víctimas. Ninguna relación se establece entre esas experiencias de sufrimiento y los legados históricos o las realidades actuales de explotación, dominación o desposesión. Obviamente, concluye Marks, nadie puede creer en esto. Solo se sostiene cínicamente para poder cumplir con la rutinaria colaboración con la manufacturación de la injusticia cotidiana. Para ello, nada mejor que cultivar el último mito, que Marks llama el “mito del peligro en la oscuridad”, que sirve como coartada a la falsa consciencia para ocultar su propio cinismo:

Un tema recurrente en la literatura y defensa de los derechos humanos es que los peores abusos ocurren, para decirlo de algún modo, al amparo de la oscuridad. Las detenciones en régimen de incomunicación son un caldo de cultivo para la tortura. Las prisiones secretas son los lugares donde habitualmente ocurren las ejecuciones arbitrarias. Desde el principio, una ambición central del movimiento de los derechos humanos ha sido llevar la luz a esos lugares ocultos, para que el mundo pueda ver lo que allí está pasando, y aquellos que están dentro sepan que nosotros sabemos. No obstante, cabe preguntarse: ¿y si los peores abusos no ocurrieran al amparo de la oscuridad? ¿Y si lo hicieran, pero las condiciones que permiten esos abusos no emergen o subsisten al amparo de la oscuridad? ¿Y si las violaciones de los derechos humanos fueran – hechos que todos conocemos – eventos que se despliegan en nuestra presencia; prácticas, políticas y racionalidades que forman parte del modo en el que organizamos nuestra vida colectiva que parecen tan autoevidentes y de sentido común que no hace falta ni siquiera nombrarlas? (MARKS, 2013, p. 234).

8.5. Friedman y *Amnesty* viajan a Oslo

Naomi Klein ha descrito de manera punzante algunos de los efectos más perversos del fundamentalismo de mercado. En un capítulo breve de su extensa investigación periodística *La doctrina del Shock*, aborda de manera explícita la compleja relación entre el movimiento de los derechos humanos transnacionales y el neoliberalismo. La obra de Klein, de acuerdo con sus propias palabras, pretende ser un desafío a las reiteradas afirmaciones oficiales de que “el triunfo del capitalismo nace de la libertad”, o que “el libre mercado desregulado va de la mano de la democracia” (KLEIN, 2007, p. 43). Específicamente en el capítulo 5, analiza la coincidencia cronológica del éxito del “fundamentalismo de mercado” (desde entonces la ideología dominante entre las élites corporativas) y el ascenso del movimiento de los derechos humanos en el escenario global. El capítulo en cuestión lleva por título “Ninguna relación”, y se refiere a los intentos por desvincular las violaciones de los derechos humanos, especialmente aquellas cometidas en el cono sur durante la década de 1970, de la implementación de políticas neoliberales en esas mismas circunstancias. El subtítulo del capítulo es aún más explícito: “Cómo una ideología fue absuelta de sus crímenes”.

Klein comienza recordándonos una significativa coincidencia. En 1976, el economista Milton Friedman, uno de los próceres del panteón neoliberal (junto a Popper, von Mises y Hayek), asociado estrechamente con la dictadura militar chilena presidida por Augusto Pinochet, recibió el premio Nobel de Economía por sus investigaciones sobre las relaciones entre inflación y desempleo. La vinculación de Friedman y la dictadura chilena no fue solo debido a la estrecha afinidad ideológica entre las partes. La colaboración de Friedman fue materialmente explícita. Sus discípulos en la Universidad de Chicago desempeñaron un rol clave a través de la Universidad Católica de Chile en la manufacturación del nuevo orden impuesto por la fuerza. Un año después del reconocimiento de Friedman por parte de la academia de Oslo en 1977, la ascendente organización no gubernamental Amnistía internacional fue galardonada con el premio Nobel de la Paz, especialmente por sus denuncias de las violaciones a los derechos humanos cometidos en Chile y Argentina por parte de las dictaduras militares, ambas inspiradas en el campo económico por los seguidores del profesor Friedman y con su beneplácito.

Como señala Klein, el año anterior a la entrega del Nobel a Milton Friedman se había discutido mucho y acaloradamente acerca de la responsabilidad de los “Chicago boys”, el equipo técnico inspirado y conducido por Friedman que implementó los impopulares programas neoliberales en un marco de represión. Se acusaba a Friedman de complicidad con las noticias de atrocidades y desapariciones que Amnistía Internacional y otras organizaciones e individuos afectados traían desde el cono sur. Sin embargo, el otorgamiento de los premios Nobel a Friedman y a Amnistía Internacional fue un gesto que auguró la posición que adoptaría el movimiento de los derechos humanos durante los años venideros. De acuerdo con Klein, la academia de Oslo parecía haber zanjado la cuestión: si bien condenaba el *shock* de las cámaras de tortura, no solo debía eximirse enteramente al *shock* económico implementado por los *Chicago boys*, sino que debía aplaudirse. Lo

importante, nos dice Klein, es que las dos formas de *shock* no tenían relación alguna (KLEIN, 2007, p. 161). Como señala Klein, “Tratamiento de choque” era un nombre adecuado para lo que Friedman había recetado. Pinochet envió deliberadamente a su país a una profunda recesión, basándose en una teoría sin probar que afirmaba que la súbita contracción haría que la economía recuperase la salud”. Y citando un artículo del *New York Times* titulado “Chile, un laboratorio para un teórico” de 1976 de Jonathan Kandell nos recuerda lo extraordinario de la situación: que “uno de los principales economistas convencido de sus ideas [recibiera] la oportunidad de probar recetas concretas en una economía gravemente enferma”. Y resulta aún menos habitual que “el cliente del economista [fuera] un país que no era el suyo” (KLEIN, 2007, p. 120).

De acuerdo con Klein, esta presumida desvinculación, entre las violaciones de los derechos humanos y los contextos políticos en los que se producen dichas violaciones, no fue exclusivamente el resultado de una exitosa argumentación llevada a cabo por los defensores del fundamentalismo del mercado, quienes presentaban a la propia ciencia económica como una disciplina rigurosa y objetiva, como cualquier otra ciencia natural, que no debía mezclarse con fenómenos contingentes como los que estudian las ciencias sociales o humanas. De acuerdo con Klein, los defensores del neoliberalismo recibieron el imprevisto e impensado apoyo circunstancial de los nuevos activistas por los derechos humanos, quienes adoptaron una perspectiva de pretendida “neutralidad ideológica” frente a los acontecimientos que denunciaban, lo cual permitía, o incluso animaba, esta operación de desvinculación entre la violencia y los contextos en los que las violencias, no solo echan sus raíces, sino que además se distribuyen o diseminan.

De este modo, para Klein, en los años 70, el cono sur se convirtió en un doble laboratorio. Por un lado, Argentina y Chile se transformaron en un campo de experimentación para el nuevo modelo económico que sustituiría al keynesianismo que había marcado la agenda política de la posguerra. Por el otro lado, como respuesta a las violaciones sistemáticas de los derechos humanos perpetradas por los mismos regímenes militares que promovían la agenda neoliberal, los movimientos internacionales de base desarrollaron un nuevo modelo de activismo que se caracterizó por la voluntaria desvinculación entre las denuncias puntuales de las violaciones llevadas a cabo por los Estados y cualquier “juicio ideológico” acerca de las causas y condiciones que pudieran explicar dichas violaciones.

La nueva encarnación de la “justicia ciega” propuesta por los movimientos de defensa de los derechos humanos tiene una explicación. Como ya hemos visto, entre 1948, fecha de la promulgación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, y la década de 1970, en la cual emerge el movimiento transnacional de los derechos humanos, estos habían servido como material propagandístico que las potencias en pugna durante la Guerra Fría utilizaban contra sus contrincantes. Klein pone como ejemplo de las suspicacias que suscitaban las instituciones internacionales en aquella época las revelaciones periodísticas que en 1967 pusieron en evidencia las estrechas relaciones de la Comisión Internacional de Juristas y la CIA, que estaba detrás de la financiación de sus investigaciones y denuncias. En ese contexto, Amnistía Internacional desarrolló su propia estrategia de equidistancia para no quedar atrapada en la polarización de la época. Para ello,

no solo limitó el espectro de sus fuentes de financiamiento para evitar objeciones a su hipotético partidismo, y realizar una cuidadosa y “equilibrada” elección de sus campañas, sino que además, y lo que es más importante para nosotros, se comprometió a visibilizar aquellas violaciones de los derechos humanos que pudieran refrendarse con una documentación detallada sin inmiscuirse en una investigación acerca de sus “causas profundas”.

Según Klein, el hecho de haber excavado los crímenes cometidos de sus contextos políticos no hizo otra cosa que servir de coartada a la Escuela de Chicago, que pudo “escapar a su primer sangriento laboratorio prácticamente sin un rasguño” (KLEIN, 2007, p. 161). Esto es especialmente evidente en el caso argentino. El informe de 1976 que le valió a Amnistía Internacional el premio Nobel de la paz es un meticuloso listado de las atrocidades cometidas por la Junta militar. Aunque es indisputable el beneficio que supuso para las víctimas directas la publicación de los crímenes, el informe no contiene explicación alguna acerca de las razones de la brutalidad y la crueldad del aparato represivo desplegado por los militares en el poder durante aquel período. El informe se limita a examinar las pruebas y concluir que las respuestas del gobierno a la amenaza guerrillera fueron absolutamente desproporcionadas. No obstante, no ofrece ninguna clarificación acerca de las razones de esa violencia desproporcionada (KLEIN, 2007, p. 163). Como en muchas otras circunstancias análogas, la violencia y la crueldad parecen emerger como puras arbitrariedades, surgidas desde ningún sitio, frente a las que solo cabe una respuesta moralista y apolítica.

En cambio, si la dimensión económica se hubiera tenido mínimamente en cuenta, habría resultado fácilmente comprensible, sin necesidad de acudir a explicaciones extrapolíticas, por qué motivo la represión debía ser tan extraordinaria, y por qué motivo muchas de las víctimas asesinadas, torturadas y desaparecidas no fueron guerrilleros, sino pacíficos sindicalistas o trabajadores sociales. Esto ha tenido consecuencias de larga duración, ya que el debate público hasta la fecha sigue articulándose alrededor de una imaginaria confrontación entre militares y guerrilleros de izquierda, dejando fuera de manera significativa a otros importantes actores que participaron en la represión genocida, como aquellos que animaron, sostuvieron y guiaron las políticas de la Junta militar: oficiales estadounidenses operando en la región, corporaciones transnacionales, terratenientes locales y otras instancias civiles que apoyaron el genocidio y la represión.

Como señala el historiador Mario Rapoport, en el caso argentino la vinculación entre las violaciones de los derechos humanos y el plan político y económico implementado por la dictadura resulta imposible de eludir:

En Argentina el neoliberalismo se implementó desde 1976, basado en el plan que desde un tiempo antes venía elaborando el futuro ministro de Economía José Martínez de Hoz, junto a un grupo de economistas monetaristas, los “Chicago boys”, así denominados por su formación en la universidad homónima o en otros centros de orientación similar. La junta militar que asumió todos los poderes públicos a partir del golpe de Estado del 24 de marzo conformó un nuevo modelo económico caracterizado por la acumulación rentística y financiera, la vuelta a una inserción internacional basada primordialmente en la exportación de materias agropecuarias, la desindustrialización, el endeudamiento externo y el disciplinamiento social con una drástica redistribución regresiva de los ingresos. La violación de los derechos humanos y el terrorismo de

Estado constituyeron su fundamento e impidieron toda resistencia social, al menos inicialmente, a la transformación regresiva de la economía, produciendo treinta mil desaparecidos (RAPOPORT, 2012, p. 433).

Aunque para Rapoport, como para muchos analistas locales, esta vinculación entre violación de los derechos humanos e implementación de políticas neoliberales por parte de la dictadura militar en la década de 1970 resulta incuestionable, los activistas internacionales de los derechos humanos no tuvieron en aquel momento mucho que decir acerca de las transformaciones económicas que estaban teniendo lugar, al tiempo que se multiplicaban las detenciones, se generalizaban las torturas sobre los cuerpos y se desaparecían a los ejecutados. Como señala Klein:

El debate sobre si los “derechos humanos” pueden de verdad separarse de la política y la economía no es exclusivo de América Latina; estas son cuestiones que emergen a la superficie siempre que un Estado utiliza la tortura como instrumento político. A pesar de la mística que rodea la tortura, y a pesar del comprensible impulso de tratarla como una conducta aberrante que está más allá de la política, no se trata de algo particularmente complicado o misterioso (KLEIN, 2007, p. 170).

Obviamente, mucho ha cambiado en el movimiento de los derechos humanos de aquel tiempo a esta parte. Como señala Susan Marks, una de las cosas que ha cambiado es que el movimiento de los derechos humanos ha dejado atrás su prevención previa y ha comenzado a analizar las razones detrás de las violaciones flagrantes, preguntándose cuáles son las “raíces causales” de dichas violaciones. Este tipo de análisis se ha vuelto “respetable”, incluso en las propias Naciones Unidas (MARKS, 2011, p. 60).

Ahora bien, hablar de las raíces causales de un fenómeno significa prestar atención al fenómeno inaugural en una cadena de causación. Pero también significa prestar atención a la base sobre la cual se asienta una serie de circunstancias. Por otro lado, las referencias a las raíces causales de un fenómeno resultan relevantes desde una perspectiva pragmática. Si queremos saber dónde y de qué modo intervenir en una circunstancia particular tenemos que entender cuáles son las causas y las condiciones que han dado pie a esas circunstancias. Finalmente, desde el punto de vista moral e incluso político, hablar de raíces causales implica prestar atención a la agencia responsable de la circunstancia en discusión. Como dice Marks, preguntarse ¿por qué? implica preguntar por la causa que, de ser removida, eliminaría el problema o pondría límites a su expansión.

Actualmente, la discusión acerca de las raíces causales está presente en un amplio abanico de ámbitos. Se habla de ello al atender a fenómenos sociales como la violencia de género, las migraciones forzadas, el hambre y la desnutrición, el abuso infantil, la tortura, la desaparición de personas, y prácticamente todas y cada una de las cuestiones a las que se refieren los derechos humanos reconocidos internacionalmente. Sin embargo, como señala Marks, eso no significa que las advertencias de Klein se hayan convertido en irrelevantes. Sobre la base de tres ejemplos empíricos relativos a las detenciones arbitrarias, la ayuda humanitaria y las crisis alimentarias, Marks concluye que, pese a los esfuerzos por parte de las instituciones y oficiales defensores de los derechos humanos para explicar

causalmente estos casos puntuales en relación con la pobreza, la discriminación, la marginalización y la exclusión estructural como bases para la violación de los derechos humanos, los análisis continúan siendo parciales.

En ciertos casos, esta parcialidad se pone de manifiesto cuando constatamos que las investigaciones se detienen subrepticamente sin llegar al fondo de la cuestión. Por ejemplo, se habla de abusos, pero no de vulnerabilidad; o se habla de vulnerabilidad, pero no de las condiciones que las engendran; o se habla de estas condiciones, pero no del marco donde esas condiciones se reproducen de manera sistemática. El resultado es que el fenómeno acaba traducéndose sistemáticamente al vocabulario técnico de “los problemas y las soluciones”, sugiriéndose con ello que la clave del fenómeno está en los procedimientos, las reglas o las ideas que deben reemplazarse o adoptarse para encontrar una solución (MARKS, 2011, p. 71).

En otras ocasiones se habla de las causas como si fueran efectos. Por ejemplo, se dice que las detenciones arbitrarias se deben a las lagunas legales que existen en el ordenamiento jurídico. Estas lagunas legales, se afirma, son las que producen desigualdades. Sin embargo, no es difícil constatar que podría revertirse la dirección de la cadena causal. No resulta descabellado interpretar que son justamente las desigualdades las que están detrás de las lagunas legales manifiestas en los ordenamientos jurídicos. La interpretación más plausible es que estas lagunas legales sirvan para estabilizar una estructura social que incluye de manera inherente dichas desigualdades. O, para poner un ejemplo, si nos preguntamos acerca de las causas de las detenciones preventivas, lo habitual es mencionar la corrupción y la impunidad de las autoridades. Sin embargo, de nuevo, tal vez la corrupción y la impunidad están allí para posibilitar la detención arbitraria de los enemigos políticos (MARKS, 2011, p. 72). Si optamos por la primera explicación, las detenciones arbitrarias son sencillamente anomalías del sistema, o disfuncionalidades que, de ser corregidas, permitirían que el sistema continúe con su funcionamiento normal. En la segunda explicación, en cambio, las detenciones arbitrarias son funcionales y responden a la funcionalidad inherente y constitutiva del sistema.

Finalmente, en ocasiones las causas son identificadas, pero se dejan a un lado en el momento material en el que se proponen estrategias de cambio. En este caso, estamos frente a una profunda desconexión entre los análisis explicativos y la praxis de los derechos humanos. Se reconoce, por ejemplo, la vinculación entre los contextos socioeconómicos y ciertas violaciones flagrantes de los derechos humanos, pero en el momento en el cual se ofrecen “recomendaciones”, se dejan de lado enteramente los contextos y solo se presta atención a las medidas que pueden mejorar la posición de las víctimas a las que se abandonan en última instancia a su suerte. Por lo tanto, las raíces causales son discutidas, pero de una manera, nos dice Marks, en la que parece poco plausible que pueda hacerse algo acerca de ellas (MARKS, 2011, p. 73).

De un modo u otro, lo que subyace a estas limitaciones explicativas o su esterilidad política es la comprensión fatalista que tenemos del presente. Vivimos nuestro mundo social, incluso los supuestos activistas del cambio, los defensores de los derechos humanos, como si el mundo social no fuera un fenómeno

contingente, provisional. Lo aprehendemos como si su estructura profunda fuera inmutable. De eso se trata en última instancia el imaginario poshistórico, en el que la verdad de nuestro mundo social no puede ser modificada por nosotros, no está en nuestras manos transformarlo, especialmente el orden de la economía, que en la dispensación neoliberal ha logrado subsumir todos los órdenes de la existencia, naturalizándola hasta el punto que ya no la concebimos como un producto social, algo que nosotros mismos hemos construido, sino como una realidad autopoiética en la que vivimos como peces en el agua, de manera completamente incuestionada.

Ahora bien, sin ese elemento de contingencia e historicidad, toda política progresista se convierte, o bien en una suerte de ficción y autoengaño, o en un ejercicio de cinismo. No obstante, como señala Marks, la imaginación política no puede concebirse en términos absolutos. Toda posibilidad de transformación se encuentra siempre delimitada o enmarcada por las circunstancias en las que emerge. Por ese motivo, frente al destino ineludible del presente, frente al fatalismo reinante, no caben respuestas voluntaristas, la realidad es contingente sin que ello suponga que las circunstancias sean “azarosas, accidentales o arbitrarias” (MARKS, 2011, p. 74).

Frente a las limitaciones de los análisis explicativos al uso, y frente a las actitudes fatalistas o voluntaristas que infectan la praxis de los activistas políticos y sociales en nuestra época poshistórica, Marks propone una alternativa que consiste en asumir los sufrimientos y las violencias que se perpetran en el marco de la gobernanza neoliberal como expresión de una “miseria planificada”. La expresión pertenece al escritor, periodista y militante argentino Rodolfo Walsh. Klein recoge el concepto en su investigación sobre la implementación de las políticas de shock a través de las cuales se realizan las transformaciones que exige el fundamentalismo de mercado.

8.6. La “Carta abierta” de Rodolfo Walsh

El 24 de marzo de 1977, fecha que marcaba el primer aniversario del golpe militar en Argentina que inauguró el régimen genocida, el escritor y periodista Rodolfo Walsh hizo pública una “Carta abierta a la Junta Militar”. La carta fue enviada a través de correo a medios locales de comunicación y a periodistas extranjeros. Walsh se encontraba entonces en la clandestinidad. Estaba siendo perseguido. Su casa de El Tigre había sido allanada, muchos de sus amigos asesinados, y su propia hija abatida en un enfrentamiento cuando las fuerzas represivas intentaban detenerla.

Pese a la limitada extensión de la “Carta abierta” de Walsh, se trata de un texto emblemático en el cual el escritor y periodista argentino define los rasgos distintivos de la dictadura militar inaugurada en 1976, su proyecto socioeconómico, al tiempo que esboza formas de resistencia popular frente a la misma. Como señala Eduardo Jozami, el texto de Walsh contiene en forma apretada la historia del movimiento popular argentino, y detalles de las diversas fases del programa regresivo que los grupos dominantes intentaron imponer a la sociedad argentina a partir del golpe perpetrado en 1955 al presidente J. D. Perón. Como señala Jozami,

la Carta “resume los sentimientos de indignación y asombro que necesariamente la situación provoca, pero aporta las razones que permiten entender que la irrupción de los genocidas no vino desde el cielo” (JOZAMI, 2012, p. 5).

La primera dimensión que debe tenerse en cuenta es que la “Carta abierta” de Walsh está escrita en un contexto muy específico. La dictadura militar estaba implementando una estrategia de control y silenciamiento de la opinión pública. El propio Walsh comienza la carta señalando que él mismo escribe desde la clandestinidad, en un marco de censura y persecución de los intelectuales. Bajo la figura de la “guerra interna” teorizada por la “doctrina de la seguridad nacional”, la “lucha antisubversiva” justificaba a la dictadura la persecución de medios y personas, utilizando el miedo y el terror como instrumento de disciplinamiento social. En ese contexto, la tarea principal que Walsh se autoimpone es la de informar, construyendo canales alternativos para contrarrestar el ocultamiento de la verdad y el silenciamiento de los críticos del régimen. Dice Jozami:

“El relato del Estado ya no tiene como prioridad producir verosimilitud, sino terror”. Consciente de esto, y asumiendo lúcidamente que “el terror se basa en la incomunicación”, Walsh intenta llevar a cabo una estrategia de (contra)información y de (contra)inteligencia que, por un lado, estimule y permita que cada receptor del mensaje se convierta en un nuevo emisor – produciendo de esta forma una cadena de información – ; y por el otro, intenta abrir grietas en el bloque de poder hegemónico a partir de profundizar las contradicciones y tensiones hacia el interior del mismo (JOZAMI, 2012, p. 7).

La “Carta abierta a la Junta Militar” del 24 de marzo de 1977 debe leerse como la primera pieza de una serie de cartas que Walsh pretendía hacer circular en su empeño por informar acerca de lo que estaba aconteciendo y la certeza de que la resistencia armada había sido derrotada.

La carta está organizada en 6 puntos. Comienza refiriéndose a la ilegitimidad de origen del gobierno, y luego detalla de manera sintética pero contundente los crímenes cometidos por la dictadura: “Quince mil desaparecidos, diez mil presos, cuatro mil muertos, decenas de miles de desterrados son la cifra desnuda de este terror” (WALSH, 2012, p. 8). Sin embargo, en este contexto, lo que nos interesa destacar es el modo en el cual Walsh conecta las violaciones de los derechos humanos con la implementación del programa neoliberal impulsado por las élites económicas del país, las corporaciones multinacionales y las potencias occidentales, Estados Unidos y Europa, e impuesto a sangre y fuego por las fuerzas armadas. En ese sentido, dice Walsh:

Estos hechos, que sacuden la conciencia del mundo civilizado, no son sin embargo, los que mayores sufrimientos han traído al pueblo argentino ni las peores violaciones de los derechos humanos en que ustedes incurrir. En la política económica de ese Gobierno debe buscarse no sólo la explicación de sus crímenes, sino una atrocidad mayor que castiga a millones de seres humanos con la *miseria planificada* (WALSH, 2012, p. 11).

Un día después del envío de su Carta abierta, el 25 de marzo de 1977, el escritor y periodista argentino fue interceptado por un “grupo de tareas” (escuadrones paramilitares) que tenía orden de detenerlo con vida, seguramente con el objetivo de someterlo a los sanguinarios interrogatorios que los militares

argentinos habían aprendido de sus colegas franceses entrenados en la contrainsurgencia en la guerra de Argelia. Pero Walsh se resistió, y fue acribillado a balazos. Testigos explican que se lo llevaron todavía moribundo. Desde entonces no se sabe nada de su paradero.

Por lo tanto, aquí nos encontramos con un relato alternativo al que publicitaron organizaciones no gubernamentales como Amnistía Internacional en aquella época. Nos referimos más arriba a la curiosa y emblemática coincidencia cronológica que supusieron los galardones sucesivos de Milton Friedman, el gran gurú del neoliberalismo en los Estados Unidos y América Latina, y Amnistía Internacional, por su defensa de los derechos humanos en Argentina y en Chile. Lejos de aducir una teoría conspirativa, señalamos que estos reconocimientos pusieron de manifiesto un tácito y consecuente *modus operandi* al que los movimientos de base a favor de los derechos humanos se plegaron involuntariamente. Ese *modus operandi* consistió en desvincular enteramente los brutales crímenes contra los derechos civiles y políticos, de los planes económicos y las políticas sociales que se imponían a las poblaciones. En este contexto es difícil negar que esta decisión de asumir una posición neutral respecto a los conflictos en el marco de los cuales se cometían los crímenes flagrantes, no sirviera en bandeja a los promotores del nuevo modelo de gobernanza la justificación que necesitaban para evitar las críticas que hubiera supuesto establecer una vinculación más estrecha entre neoliberalismo y violación de los derechos humanos.

En cambio, la carta abierta de Walsh pone de manifiesto la perspectiva local, que en parte socava la credibilidad de estas organizaciones no-gubernamentales, tan admiradas durante décadas en las sociedades del Atlántico norte, pero juzgadas con recelo entre aquellos que han padecido los crímenes que ellas se dedican a denunciar. Es indudable que si bien las denuncias de organizaciones como Amnistía Internacional no detuvieron las matanzas, pusieron a la Junta militar, cuyo poder en el interior del territorio era absoluto, a la defensiva en el ámbito internacional, lo cual a mediano plazo forzó a las líderes militares a dar algún tipo de respuesta a las denuncias que se les dirigía desde el exterior. No obstante, lo que Walsh enfatiza es que los crímenes más espeluznantes perpetrados por la dictadura no deben servir para ocultar “la atrocidad mayor”, aquella que “castiga a millones de seres humanos con la *miseria planificada*”, “la miseria – dice Susan Marks – que forma parte de la lógica propia de los planes socio-económicos”, el “sufrimiento necesario de aquellos que son desposeídos, explotados y oprimidos hoy” (MARKS, 2011, pp. 75-6).

En cualquier caso, lo significativo es que al adoptar una perspectiva en la cual es posible tener en cuenta la “miseria planificada”, los análisis causales se transforman enteramente. Por un lado, como señala Marks, debe abandonarse la actitud moralista: en vez de preguntar qué es lo que los gobiernos u otros actores “deben” hacer, la pregunta clave es ahora por qué razón los gobiernos y otros agentes están haciendo lo que están haciendo, o no están haciendo lo que deberían hacer. Por otro lado, teniendo en cuenta el carácter relacional de los fenómenos sociales, Marks enfatiza que debemos ampliar nuestro foco de atención. En general, el movimiento de los derechos humanos ha estado predispuesto a atender a las víctimas. En épocas recientes, especialmente en el marco de la institucionalización

de los tribunales penales internacionales, también se han puesto bajo la lupa las acciones de los perpetradores de las violaciones de los derechos humanos (MARKS, 2011, p. 76). Los que no han recibido la atención que merecen son aquellas personas o grupos humanos que se han beneficiado directa o indirectamente con dichas violaciones. Obviamente, un aspecto crucial son las construcciones ideológicas que de un modo u otro movilizan esos crímenes, pero también las condiciones socio-económicas en las cuales esas construcciones ideológicas echan sus raíces. Finalmente, Marks apunta, como Wendy Brown, a la “repolitización de los derechos humanos”, lo cual significa que el movimiento de los derechos humanos “debe dejar de enfocarse exclusivamente en la gestión de soluciones”, con el fin de “canalizar las injusticias en una acción organizada y coherente”, es decir, en una “efectiva movilización política” (MARKS, 2011, p. 77).

En breve: la advertencia de Naomi Klein sigue siendo relevante para nosotros. El tipo de neutralidad cuyo precio es el ocultamiento de las raíces causales de los crímenes que los movimientos de derechos humanos están comprometidos a denunciar y detener no es una opción genuina si queremos ser fieles a nuestras promesas. La razón es fácil de articular: “de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno”. La “ciega justicia” de la que se vanaglorian los héroes de los derechos humanos en nuestros días, son más bien anteojeras permisivas que dejan impune, como diría Rodolfo Walsh, “la mayor atrocidad”.

Es cierto que se han hecho esfuerzos para corregir esa parcialidad disfrazada de imparcialidad en los últimos años. Pero como señala Marks, el compromiso a la falsa neutralidad del movimiento sigue firme entre sus cultores. Esto ha puesto en entredicho la credibilidad de su trabajo, la honestidad de sus motivaciones y la efectividad del oneroso aparato administrativo con el que cuentan. Especialmente porque, a las suspicacias que ha suscitado una década de promiscuidades notorias entre el “nuevo imperialismo” y el movimiento de los derechos humanos, se suman las sospechas que las cruzadas humanitarias no han sido otra cosa que guerras dirigidas a apropiarse de los recursos naturales y forzar la apertura de los mercados.

Eso no significa que los derechos humanos *per se* hayan dejado de ser significativos. Nuestros anhelos de justicia todavía se articulan en su nombre. Sin embargo, como ocurre con otras expresiones de fe, las iglesias que administran nuestras creencias, las organizaciones no gubernamentales que alguna vez alimentaron nuestra imaginación, los organismos e instituciones internacionales que en el pasado reciente nos entusiasmaron con una visión prometedora de la justicia global, y las instituciones académicas en las que nos enseñaron a articular la retórica de una esperanza higiénica, hoy se encuentran igualmente sospechadas y en parte repudiadas por aquellos para los que, verdaderamente, lo único que cuentan son los derechos humanos.

8.7. Los derechos humanos se dicen en minúsculas

Los argumentos de Klein y Marks pueden parecer injustos cuando uno piensa en los enormes esfuerzos y sacrificios de los activistas que se juegan la vida

en las zonas calientes del planeta con el fin de presionar a los gobiernos y a los organismos internacionales para que actúen frente a las violaciones de los derechos humanos. Por ese motivo, Stephen Hopgood señala que es imprescindible separar la paja del trigo. No pueden equipararse las iniciativas locales (populares) en este terreno, cuyo objetivo es lograr que se haga justicia en circunstancias urgentes y referidas a demandas puntuales, con “la estructura global de leyes, tribunales, normas y organizaciones que recaudan dinero, escriben reportes, organizan campañas internacionales, abren oficinas locales, hacen lobbies a los gobiernos, y pretenden hablar con autoridad singular en nombre de la humanidad como totalidad” (HOPGOOD, 2013, p. viii).

Con el fin de diferenciar estos extremos, Hopgood propone que distingamos a los *derechos humanos* (con minúscula), de los *Derechos Humanos* (con mayúsculas). En este último caso, estaríamos ante a un conjunto de normas globales cuya hipotética legitimidad le vendría dada por el hecho de emanar de una autoridad secular y universal que exige, justamente, que estas normas sean adoptadas de manera íntegra por todas las sociedades mundiales. Por consiguiente, los *Derechos Humanos*, herederos, de acuerdo con la interpretación histórica de Hopgood, de la ideología secular humanista que conquistó la imaginación de la burguesía europea en el siglo XIX, vino a reemplazar con su sacralización secular los imaginarios religiosos precedentes, convirtiéndose de este modo en una suerte de “monoteísmo secular”, cuya aspiración central no fue otra que la de “civilizar el mundo”. Un monoteísmo secular que surgió en unas coordenadas históricas muy específicas, que supuso una profunda transformación social caracterizada por “una acelerada industrialización, una rápida integración de los mercados y la expansión de la burguesía europea (y estadounidense)” (HOPGOOD 2013, pp. ix-xii).

La contestación a este proceso, especialmente en su versión marxista, no se conformó con la articulación de una descripción de las injusticias asociadas al mismo, sino que penetró y puso en cuestión la totalidad de la superestructura cultural e institucional al vincular efectivamente la producción con los procesos generales de la vida política, social e intelectual. En este contexto, señala Hopgood:

Riqueza y poder, sufrimiento y resistencia: esto reflejó un dilema para las nuevas clases medias. ¿De qué modo las contradicciones en el seno del progreso científico e industrial pueden ser reconciliadas al tiempo que se logra mantener el orden público y evitar la revolución social? La respuesta fue [que se lograría] a través del moralismo victoriano y el trabajo misionero – esto es, a través de formas de evangelismo secular y religioso, en casa y en el exterior (HOPGOOD, 2013, p. 9)

Sin embargo, además de explicar un problema, Hopgood anuncia un destino. Para él, como para muchos otros activistas de los *derechos humanos*, el “Régimen Global de los Derechos Humanos” está al borde de una inminente decadencia, cuyas causas deben buscarse, entre otras cosas, en las tensiones inherentes entre estos dos proyectos que comparten un mismo nombre, pero asumen su tarea desde perspectivas radicalmente opuestas: la de una autoridad global, fija, que impone una severa jerarquización, cuya tarea es “canalizar, estructurar, disciplinar y eventualmente colonizar las jerarquías locales de poder e influencia”,

poniendo límites e higienizando las protestas en la base de la pirámide, en donde se exigen los cambios muchas veces de manera violenta.

Como señala Hopgood, la pulsión de dominio de los *Derechos Humanos* es el resultado, en buena medida, de una característica inherente del espacio transnacional, el cual “está estructurado por una economía política controlada casi por completo por los centros globales de los Derechos Humanos (en Europa occidental y en los Estados Unidos)”. En este sentido, los Derechos Humanos se resisten a las adaptaciones locales, o cuando se pliegan a ellas suelen hacerlo por motivos tácticos. Como dice Hopgood, “lo que está en juego es quién decide las reglas globales y quién define las excepciones legítimas a estas reglas”. Es decir, lo que está en disputa es la soberanía política: la cual faculta a establecer reglas y romperlas. “Esta es la lógica interna de los Derechos Humanos”, embarcados en el proyecto de convertirse en el Tribunal Supremo de la humanidad, “por encima de toda instancia política, nacional o internacional” (HOPGOOD, 2013, p. x).

Si la década de 1970 es el período de emergencia de los derechos humanos en su versión transnacional y también el punta pie inicial para su rápido ascenso, junto con la ideología fundamentalista del mercado y la democracia liberal, al podio mítico de los imaginarios que subyacen al fin de la historia, su autoridad universal resultó plausible porque fue entonces cuando los Estados Unidos se involucraron de manera sistemática en la promoción del trabajo de base llevado a cabo por las organizaciones no gubernamentales a favor de los derechos humanos con minúsculas, para transformarlos en los Derechos Humanos con mayúsculas (HOPGOOD, 2013, p. 12).

Sin embargo, como señala Hopgood, en nuestra época (especialmente a partir de 2008) da la impresión que las posibilidades de sostener el mundo bajo una misma ley secular universal de los derechos humanos están disminuyendo aceleradamente. Los cimientos que sustentan las normas liberales universales y la gobernanza global parecen estar desmoronándose, y al hacerlo vuelven a dejar vacante el espacio ocupado hasta hace muy poco de manera hegemónica por las construcciones míticas del fin de la historia, que ahora quedan a disposición de imaginarios que parecían definitivamente superados o en vías de superación, pero que retornan, en muchos casos en sus formas patológicas, para reivindicar en su nombre el lugar vacante. Me refiero a los imaginarios nacionales (en cualquiera de sus justificaciones: étnicas, histórico-culturales, lingüísticas, etc.) y las religiones.

En todo caso, ambas alternativas se alimentan de los sentimientos de fatalismo o indignación que fomentan: (i) la evidencia de una superestructura legal de los Derechos Humanos que no sirve a su legítimo propósito; (ii) los encaminados y desencaminados ataques al proyecto de la globalización jurídica liberal por parte de las fuerzas conservadoras y religiosas, pero también, por parte de los estigmatizados “populismos de izquierda” que ponen en evidencia el moralismo apolítico de la actual dispensación y, con ello, la superficialidad de los compromisos humanistas que sostienen la autoridad de los Derechos Humanos; y (iii) un nuevo orden geopolítico que ha abandonado la unipolaridad a favor de la multipolaridad, haciendo perceptible la amagada vinculación de los Derechos Humanos con un modelo de gobernanza global diseñado para servir a la exigencias del capitalismo neoliberal.

En esta misma línea, Jessica Whyte señala que, si bien es cierto que los derechos humanos son efectivamente universales, lo son en vista del hecho que han sido “aceptados por la mayoría de los Estados y muchos ciudadanos, al tiempo que son monitorizados globalmente por las organizaciones de derechos humanos”. Es decir, la universalidad surge exclusivamente del *consenso* en torno a su estatuto. No obstante, el problema es que el lenguaje de los derechos humanos está estrechamente vinculado con una tradición del derecho europeo para la cual extender la legislación no significaba otra cosa, en línea con el argumento de Hopgood, que imponer un proyecto de transformación o *conversión* global.

De manera análoga al modo en el que Fray Bartolomé de las Casas argumentaba a favor de los indígenas sometidos por los conquistadores, posicionándose en el debate acerca de su estatuto, reconociendo el carácter universal de la convertibilidad humana (todos los seres humanos podían ser convertidos a través del conocimiento de la verdad revelada), efectivamente los derechos humanos parecen concebirse en términos semejantes, como portadores de una verdad cuyo reconocimiento es capaz de redimir toda cultura, no importa cuán exótica o alejada de nuestras costumbres pueda parecer. Ahora bien, como bien señala Whyte, esta posición encomiable en las circunstancias históricas que enfrentaba de las Casas, articulada con el propósito de poner límites a la violencia colonial, indirectamente acababa conduciendo a una legitimación por defecto de la expansión europea, y era una expresión del “deseo de incluir dentro de un único universo moral a todos aquellos que permanecen fuera de él” (WHYTE, 2017, p. 138).

En este sentido, no suele tomarse lo suficientemente en serio por parte de muchos especialistas de los derechos humanos la idea de que los regímenes de derechos humanos estén acompañando el proyecto de transformación global estructural con una profunda campaña de *conversión cultural*. Cuanto menos, parecen ayudar a ocultar las raíces causales de los crímenes perpetrados. Sin embargo, cuando prestamos atención al aspecto destructivo de la globalización capitalista, y el modo en el cual los regímenes transnacionales de los derechos humanos exoneran la violencia destructiva y la “miseria planificada”, asumiendo las instancias causales originales que explican fehacientemente los crímenes cuya espectacularidad a posteriori publicitarán con indignación los activistas, aduciendo, en su mayor parte, que se trata de “daños colaterales” y no, lisa y llanamente, crímenes brutales, eslabones iniciales de una cadena causal que acaba en catástrofes humanitarias, resulta difícil no concluir que las aparentes paradojas en el seno de los derechos humanos quizá sean patologías de la *cultura* que encarnan.

Ya hemos hablado de la falsa universalidad del sujeto de los derechos humanos, el disfraz inicial del hombre, blanco, europeo y propietario que encontramos en sus orígenes. También hemos hecho referencia a la aparente “maleabilidad infinita” que ofrece la vacuidad de la noción y, por ello, su indeterminado potencial restrictivo o expansivo. Ahora bien, como nos recuerda Whyte, no es suficiente el análisis deconstructivo. Necesitamos prestar atención y reconocer que la propia universalización es el fruto de una cultura muy específica: la que anima la desincrustación del individuo respecto a toda comunidad, abriendo con ello la posibilidad de que éste pueda reconocerse y definirse a sí mismo a partir

de su condición de propietario de sí mismo, de sus bases de imputación, y a sus semejantes de manera análoga.

Ahora bien, existe una ruptura o discontinuidad entre la concepción del sujeto en el núcleo del proyecto del liberalismo clásico que ha servido como base para la articulación del sujeto al cual dieron respuesta los derechos humanos a mediados del siglo XX, un sujeto estrechamente vinculado a los imaginarios del Estado-nación, y el núcleo explicativo de la “filosofía política” neoliberal, vinculado hipotéticamente con los derechos humanos en su versión transnacional actual. Whyte lo explica del siguiente modo:

Mientras el liberalismo clásico suponía un “hombre natural” atomizado y autoposeído como sujeto de los derechos, los pensadores neoliberales “austro-estadounidenses” reconocieron que no había nada natural acerca de la forma de la subjetividad más propia para la acumulación de capital. Por el contrario, vieron que la constitución del sujeto competitivo, emprendedor, requería un orden institucional capaz de superar lo que Friedrich Hayek, por ejemplo, concibió como “instintos primordiales” suprimidos que generaban igualitarismo y solidaridad social. Como las tempranas organizaciones no gubernamentales defensoras de los derechos humanos, estos pensadores neoliberales sospechaban profundamente de los proyectos que promovía el Estado de bienestar, y sus contrapartidas revolucionarias más radicales, y por ello buscaron someter la acción política a reglas que lograrían lo que Hayek llamaba el “destronamiento de la política” (WHYTE, 2017, p. 139)

Paradójicamente, el “hombre natural” – largamente resistido e incluso ridiculizado por quienes se opusieron a la “mitología” liberal durante el siglo XIX –, concebido como límite insuperable frente al poder del Estado, en el momento de su supuesta disolución, promovida por el nuevo constructivismo que expresa la filosofía política neoliberal, aparece como inversión mimética del sujeto imaginado por las versiones “sociológicas” del siglo XIX. Sin embargo, a diferencia de estas versiones modeladas en el espejo de las utopías políticas, el neoliberalismo se presenta como una alternativa antipolítica al servicio de la economización total de la vida. La obsesión antitotalitaria de los pioneros del neoliberalismo en nombre de la libertad individual que el imaginario liberal había descubierto e inventado en su empeño por desincrustarlo de los moldes comunitarios, llevado hasta sus últimas consecuencias en el imaginario neoliberal, acaba disolviendo la individualidad exaltada en el entramado impersonal de la economía total. Como señala Wendy Brown:

La rúbrica crucial del neoliberalismo es la extensión de lo [...] llaman la “economización” – la conversión de los dominios, actividades y sujetos no económicos en económicos – de todas las esferas de la vida. Sin embargo, “economización” es un término amplio que no especifica la forma de los sujetos e instituciones transformadas por esta extensión y conversión (...) La economización neoliberal contemporánea de la vida política y social es distintiva en su producción discursiva de todos como “capital humano” – para el sujeto mismo, para los negocios, y para una constelación nacional o posnacional como la Unión Europea. El consumo, la educación, el entrenamiento, la elección de pareja, y otras cosas son configuradas como prácticas de autoinversión en las que el yo es una firma individual; y el trabajo, como también la ciudadanía, son configurados como modos de pertenencia al equipo de negocio [business team] en el cual uno trabaja, o la nación a la que uno pertenece (BROWN, 2016, p. 3).

Por lo tanto, es conveniente destacar que el término “economización” no implica aquí una suerte de retorno a los modelos de “la sociedad de masas, la sociedad de consumo, la sociedad de mercancías, la sociedad del espectáculo, la sociedad de los simulacros, [o] la sociedad de la velocidad” – como decía Foucault. Lo peculiar del neoliberalismo es cierto “arte de gobernar” que no se basa en el intercambio de mercancías, sino en los mecanismos de competencia que deben extenderse y ocupar la totalidad de la sociedad, para someterla a la dinámica competitiva. “El *homo œconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción” (FOUCAULT, 2016, p. 158).

8.8. Una comprensible indignación

La pregunta que hemos estado intentando responder en este último capítulo es: ¿qué tipo de relación puede establecerse entre los derechos humanos en su formulación transnacional, y la ideología del fundamentalismo de mercado, o neoliberalismo?

Para empezar, recordemos el argumento central que hemos desplegado en los capítulos anteriores. Si bien es cierto que los derechos humanos, tal como fueron formulados en la *Declaración* de 1948 son invocados *en su letra* en la actual dispensación, su sentido se trastorna cuando consideramos el contexto específico en el cual se articularon las formulaciones originales. Aunque puede resultar redundante, debido a su evidencia, cabe recordar que las “expresiones de ideas” no tienen una significación fija. La explicación de ello es sencilla: en el momento que son escarbadadas y extraídas de sus contextos originales, y reinsertadas las fórmulas en nuevos contextos, se transforman enteramente, debido a que la significación es un fenómeno intrínsecamente relacional, hasta el punto que pueden acabar diciendo lo opuesto de lo que se pretendía originalmente. Un ejemplo clásico de este tipo de resignificación lo encontramos en la apropiación que realiza Descartes de la argumentación agustiniana aparentemente análoga, que en el caso del filósofo francés lo lleva del *cogito* al *sum* y a las consecuencias epistemológicas cuasi solipsistas que definen su pensamiento, en contraposición a la exaltación de la alteridad a la que se entrega San Agustín. Todo esto se sigue, no de la expresión puntual, sino de la significación que emerge de dicha expresión en el distintivo marco cosmológico, antropológico y ético en el que se la reformula. De manera análoga, una figura discursiva como el “derecho a tener derechos” de Arendt, muta hasta convertirse en lo opuesto a lo pretendido originalmente, no solo debido a la apropiación creativa (iteración) de un autor posterior, o un diálogo democrático que renueva su sentido, sino más bien debido a la mutación integral del marco en el cual la frase se repite. Los dos elementos deben tenerse en cuenta.

En el caso del marco de la *Declaración*, y como se pone de manifiesto en la discusión precedente en torno a la noción de Hannah Arendt, la significación de los derechos humanos está constitutivamente vinculada al orden westfaliano vigente en aquel momento y, por ello, los derechos humanos estaban necesitados, para efectivizar sus prometidas protecciones, de esa vinculación con el Estado-nación en

el seno del cual se garantizaban los derechos humanos. En ese marco, Arendt concluye que los derechos humanos son una mera ficción, un artificio irrelevante, que millones de refugiados y migrantes constataron como tales cuando se convirtieron efectivamente en su *única* esperanza.

Como ya se ha dicho, la década de 1970 marca un punto de inflexión que implica (i) la reestructuración de los Estados a la medida del nuevo modelo neoliberal de gobernanza; y (ii) la reinterpretación de los derechos humanos, en el momento en el cual su forma es reinterpretada como “dispositivo” en un escenario que comienza a asumir rasgos poswestfalianos. En este contexto, las organizaciones defensoras de los derechos humanos que conquistan la imaginación mundial, como Amnistía Internacional, Médicos sin fronteras o Human Rights Watch, se definen fundamentalmente en relación antagónica con los Estados-nación. Como señala Whyte, el principio arendtiano deja de ser un argumento a favor del derecho de los individuos a formar parte de una comunidad en la que puedan reconocerse *políticamente* como sujetos de derechos, para convertirse en un argumento a favor del imperativo de intervención, sobre la base de razones humanitarias, en el ahora ubicuo espacio transnacional (traslapado con los territorios de los Estados-nación) para cumplir con la máxima moral que se formula como “responsabilidad de proteger” (WHYTE, 2017, p. 141).

En breve: hemos constatado que la década de 1970 es un momento bisagra en el que se manifiesta una crisis social, política y económica que marca el inicio de una serie de transformaciones que se tradujeron en el abandono de ciertos proyectos que habían resultado dominantes durante las décadas anteriores, y la emergencia de nuevos fenómenos, o nuevas y distintivas versiones de proyectos precedentes, que han reconfigurado el mundo en el que vivimos.

Entre las más importantes novedades encontramos el nuevo movimiento transnacional de los derechos humanos y el fundamentalismo de mercado. Como ya hemos visto, autoras como Naomi Klein o Susan Marks, aseguran que esta coincidencia cronológica, la simultánea emergencia de “discursos, ideologías, movimientos nacionales, redes transnacionales y políticas que los Estados y las organizaciones no gubernamentales intentaron imponer a sus gobiernos y los de otros” (NOLAN, 2014, p. 1), puede interpretarse como una *señal* de la vinculación intrínseca entre la historia de los derechos humanos y la historia del capitalismo (MARKS, 2013, nota 1, p. 226).

Sin embargo, como el historiador Samuel Moyn advierte, esta vinculación entre los derechos humanos y el neoliberalismo no es propiedad exclusiva de las pensadoras “radicales” a las que hemos aludido. Son muchos quienes, al otro lado del espectro ideológico, consideran que la relación de sinergia entre derechos humanos y fundamentalismo de mercado es beneficiosa para ambos proyectos, sea porque se refieren a dos dimensiones indisociables del nuevo orden global, o porque se reconoce una profunda compatibilidad entre ambos, o porque se atribuye a los derechos humanos la capacidad de guiar, domar y “civilizar” una era de neoliberalización del mercado transnacional que se juzga, en líneas generales, “como un avance para la condición humana” (MOYN, 2014, p. 148).

La respuesta de Moyn a todas estas interpretaciones es que es demasiado pronto para tomar una decisión definitiva sobre el asunto. De acuerdo con Moyn,

las críticas sugerentes de Klein o Brown, exigen una clarificación analítica más robusta para resultar efectivamente convincentes. La posición oficial, en cambio, peca de un optimismo injustificable frente a los hechos. Los derechos humanos no parecen haber provisto remedio significativo a los males de los que se acusa al neoliberalismo, su compañero de viaje o alter ego.

De la matizada posición de Moyn, sin embargo, pueden extraerse conclusiones análogas a las propuestas por las autoras citadas. Porque aun si fuera cierto que es pronto para ofrecer un veredicto definitivo que establezca la causalidad estricta entre los derechos humanos y el neoliberalismo, no resulta convincente negar que entre los dos fenómenos existe un incuestionable aire de familia. Puede que los derechos humanos no sean cómplices de la victoria de la lógica o racionalidad neoliberal en nuestra época, pero eso no elude las responsabilidades políticas y los defectos morales que pueda achacársele a un movimiento cuyo destino histórico fue el haber emergido en una época marcada por la profundidad de las desigualdades ante las cuales mostró una incapacidad intrínseca para enfrentarlas. Eso significa que el movimiento de los Derechos Humanos debe con urgencia ser reconsiderado a la luz de sus promesas originales y sus traiciones. Como señala Moyn:

Ciertamente es relevante considerar la posibilidad de que los derechos humanos provean algún tipo de influencia moral frente a los desarrollos del neoliberalismo. Sin embargo, incluso si el valor de orientación normativa que los derechos humanos proveen fuera indudable, el problema es que se reducen a poco más que a un conjunto de admoniciones, en su mayor parte retóricas. Peor aún, enfocándose en un nivel mínimo de protección humana, las normas de los derechos humanos prueban que son inadecuadas para enfrentar el hecho de que el neoliberalismo ha dañado la igualdad local y globalmente mucho más de lo que han resultado dañados los derechos básicos – los cuales, en algunos casos, puede que hayan avanzado (MOYN, 2014, p. 151).

La conclusión de Moyn es que las críticas a los derechos humanos, justificadas en parte por la malinterpretada vinculación a la que invita la coincidencia temporal de los mismos con el fundamentalismo de mercado – un fenómeno que produce “comprensible indignación” – resultan finalmente irrelevantes desde el punto de vista político, no solo porque la relación entre los derechos humanos y el neoliberalismo es, según su parecer, indeterminada o, en todo caso, más tenue de lo que habitualmente se pretende, sino más bien porque parece precavido reconocer las limitaciones que tiene el propio lenguaje de los derechos humanos para enfrentar las injusticias que suscitan las transformaciones socioeconómicas de nuestra época y sus consecuencias (“la miseria planificada”).

El reconocimiento de estas limitaciones, por consiguiente, nos invita a aceptar *formalmente* el carácter minimalista de los derechos humanos, tal vez en línea con la versión de los mismos que podemos derivar del “liberalismo del miedo” esgrimido por Shklar, por ejemplo, sin que ello suponga adherirse a una versión oficialista como la de Ignatieff, quien parece adecuarse perfectamente a los retratos que nos proponen Klein o Marks, en su empeño por cerrar los ojos ante los crímenes que se perpetran en nombre de la libertad del mercado, y los retorcidos argumentos que utiliza para hacer confluir esa libertad de mercado con las libertades civiles y políticas, como si ambas respondieran necesariamente a los imperativos de un

mismo proyecto moral. Sea como sea, Moyn prefiere renunciar a la esperanza de que los derechos humanos tengan algo que decir sobre la desigualdad sistémica o la “miseria planificada”, sin condenar enteramente al movimiento como cómplice necesario del neoliberalismo. Eso le permite liberar a la política del peso del moralismo, para que esta pueda cumplir con el propósito de encontrar una alternativa más robusta para enfrentar el desafío más poderoso de nuestro tiempo.

De este modo, los *Derechos Humanos*, entendidos en su actual versión transnacional, se debaten entre la complicidad, una labor encomiable pero limitada, o la irrelevancia. Esto en modo alguno pone en cuestión los genuinos anhelos que aún se articulan en el lenguaje “popular” de los *derechos humanos*, a través del cual se expresan “los de abajo”, pero nos invita a buscar otros instrumentos para enfrentar “la mayor atrocidad”, que es la “miseria planificada” que denunciaba hace cuarenta años el escritor y periodista argentino Rodolfo Walsh días antes de ser asesinado.

Conclusiones

I

Frente a la crisis de legitimidad que parecen estar experimentando las formas institucionalizadas de las sociedades contemporáneas, entre ellas los derechos humanos, resulta razonable abordar el tema de su estatuto con el fin de ir más allá de la habitual fijación que impone su concepto en la actual dispensación neoliberal. Recordemos que, estrictamente hablando, una situación de crisis de este tipo se manifiesta cuando “los actores sociales comienzan a creer, no solo que las cosas van mal, sino que las formas actuales de organización social son incapaces *constitucionalmente* de resolverlas – y que ellos mismos tienen la capacidad y la responsabilidad de cambiarlas” (FRASER & JAEGGI, 2018, p. 163).

Desde la perspectiva liberal se impone sobre los derechos humanos una visión superficial, que responde, en última instancia, a un conjunto de presunciones naturalistas, en muchos casos inarticuladas, que, por ejemplo, asumen que la esfera de la economía y sus leyes poseen un estatuto privilegiado y gozan de una cierta exterioridad en relación con la sociedad, lo público o la naturaleza no humana. Visto de esta manera, los crímenes que merecen atención concertada por parte de los defensores institucionales de los derechos humanos son aquellos que, al suceder, se interpretan como “anomalías” en un escenario que se concibe con un nivel 0 de violencia. Una perspectiva alternativa sería dirigir la atención al normal funcionamiento del sistema capitalista, al tipo de lógicas que impone en todas las esferas de la producción y la reproducción, la política y la ecología, y sus efectos concomitantes.

Entendidos en su versión oficial, minimalista, los derechos humanos son concebidos como una forma de protección diseñada para enfrentar un tipo muy específico de sufrimientos y violencias, aquellas que son el resultado de la acción perpetrada contra los individuos por parte de los Estados u otros poderes no estatales (cuando las fronteras entre lo público y lo privado se vuelven difusas). Ahora bien, el animal lingüístico es un animal vulnerable. Su vulnerabilidad constitutiva debe ser tenida en cuenta a la hora de establecer la extensión y profundidad de los reclamos que exigen ser reconocidos como derechos. La naturalización del capitalismo (lo mismo que otras formas institucionalizadas a lo largo de la historia), en cada una de sus etapas de manera peculiar, habilita que se ejerzan impunemente ciertas violencias sobre los individuos y los colectivos, al someterlos de manera concertada a las diferentes formas de expropiación y explotación que impulsa la lógica de la acumulación que es inherente al sistema.

Entre los imaginarios que imperan en el capitalismo se destacan aquellos que definen lo evitable y lo inevitable en cada circunstancia. En el período del capitalismo mercantil, por ejemplo, los saqueos perpetrados contra el campesinado en el corazón de Europa, la esclavización de los africanos y las desposesiones de los pueblos indígenas en las tierras colonizadas, se producían en el marco de formas

institucionalizadas que ocultaban las injusticias al convertirlas en respuestas naturales a las exigencias específicas del capital en esos contextos históricos. De igual modo, los ajustes estructurales, el endeudamiento confiscatorio, la privatización de los recursos naturales, las políticas de flexibilización laboral, etc., se conciben como la única estrategia disponible frente a las repetidas crisis del sistema, justificadas por las exigencias del régimen del capitalismo financiero. Recordemos que estas políticas de expropiación y explotación económica coinciden en algunos escenarios con intervenciones militares que se despliegan bajo el imperativo de la “responsabilidad de proteger” – principio rector de las relaciones internacionales inspiradas en la llamada “razón humanitaria” – produciendo innumerables víctimas, categorizadas como “daños colaterales”, y ejecuciones sumarias de civiles.

Ahora bien, una perspectiva superficial de los derechos humanos, que presta atención exclusivamente a la tarea de prevenir o reparar los crímenes flagrantes cometidos por individuos concretos a los que efectivamente puede exigírseles responsabilidad moral y jurídica por sus actos, responde en cambio declarando inimputables las injusticias sistemáticas, so pretexto que se trata de los efectos que producen los procesos impersonales de la economía, por ejemplo, aun cuando se hagan sentir en todas las dimensiones de la vida social.

Eso no significa que podamos limitarnos a una crítica exclusivamente moral en este caso, aun cuando esta se articule como denuncia de las injusticias estructurales o las condiciones inaceptables que impone el sistema. Al final del camino, como hemos visto, la crítica moral se ve limitada a proponer correcciones *ad hoc* que resultan funcionales en el marco de una aceptación tácita de nuestra actual forma de vida. Por ejemplo, se promueven políticas contra la pobreza, dejando intactas las desigualdades, o se intenta un regreso a políticas redistributivas que ponen en cuestión la desigualdad, pero sin atacar las “raíces causales” detrás de las atrocidades y las miserias que padecen las víctimas sistémicas.

Por estos motivos, no nos conformamos con la crítica moral, y en la primera parte hemos intentado rearticular la formulación hegeliano-marxista que enfatiza los profundos cambios que trajo consigo la modernidad capitalista y los efectos dramáticos que ello supuso en las formas de vida específicas que se manifestaron en cada una de sus etapas.

Ahora bien, una crítica que tenga como horizonte normativo alguna noción de la vida buena, o gire en torno a algún objetivo emancipatorio como clave normativa, y denuncie los malestares subyacentes de la modernidad capitalista – por ejemplo: los efectos corrosivos del individualismo exacerbado, la atomización social, o los efectos destructivos de la aplicación colonizadora de la razón instrumental en todos los ámbitos de la vida – corre el peligro de tentarse con el fácil recurso de retornar nostálgicamente al pasado, ciego frente a las formas específicas de injusticia y dominación de las sociedades jerarquizadas de antaño.

Por lo tanto, en nuestra formulación de un “nuevo punto de partida” la premisa básica es que la historia es portadora de buenas y malas noticias. El regreso al pasado solo puede ser efectivo cuando se encuentra al servicio de un itinerario de futuro. La promoción de alternativas conservadoras no es parte de nuestro proyecto. Eso no implica que no podamos encontrar en el pasado recursos para

pensar el presente e imaginar un futuro alternativo. Ese es el caso de nuestra referencia al *emblema* andino-amazónico del “nosotros estamos”, el cual nos da acceso (en el sentido gestáltico al que se refería Arne Naess) a una perspectiva olvidada por las egologías modernas, y ausente en las respuestas reaccionarias que estas han suscitado. Se trata de una invitación a embarcarnos en un “nuevo de partida” que, como decíamos, nos conduzca a la invención/descubrimiento de una instancia más fundamental de la que nos propone la actual dispensación, desde donde sea posible asumir otra mirada sobre los derechos humanos, sin que ello signifique un regreso a formas fundamentalistas de justificación. El emblema “nosotros estamos”, habla de cada uno de nosotros individualmente, pero no olvida nuestra constitutiva dependencia mutua y el orden “gestáltico” que emerge de esa mutualidad. El “nosotros” es más que el mero presente. En el nosotros se congregan la memoria de los sido y los aun no devenidos. Entonces, ¿dónde *estamos* nosotros? Incrustados en un entramado económico, social, político y ecológico que el capitalismo ha intentado subsumir de manera reduccionista a la economía, pese a que son justamente las otras dimensiones de nuestra forma de vida su condición ineludible de posibilidad.

II

Los Derechos Humanos, tal como son concebidos en su dispensación poswestfaliana a partir de la década de 1970, pecan justamente de ese tipo de superficialidad: se asumen como un trasfondo dispensable en la esfera de la economía.

Entre sus cultores hay quienes insisten en establecer un sentido común de corte perennialista que los naturaliza. Para ello se imponen la tarea de rastrear sus fuentes en los orígenes remotos de las civilizaciones, motivados por el afán de justificar a través de una pesquisa hermenéutica de las eticidades mundiales los consensos que exigen los nuevos dispositivos ético-jurídicos en el escenario internacional, privados como están de la posibilidad de fundamentarse teológica o filosóficamente debido al marco multicultural y multirreligioso en el cual se debaten su estatuto y alcance. Otros, en cambio, insisten en el carácter excepcional de su emergencia: el advenimiento del nuevo orden moral de la modernidad o, alternativamente, el “nunca más” que hipotéticamente suscitó la toma de consciencia del extenso sufrimiento producido por las guerras mundiales y los campos de exterminio.

Sin embargo, en la nueva dispensación transnacional – alejada de los escenarios westfalianos en los que originalmente se formularon, escenarios en los que la *Declaración* de 1948 formó parte de un esquema en el que a los Estados se les reconoció el rol preeminente de administrar la economía, haciéndolos de ese modo responsables, no solo de asegurar las libertades civiles y políticas de sus ciudadanos, sino de proveerlos con las condiciones materiales imprescindibles para su progreso económico y social – los derechos humanos están estrictamente limitados en su comprensión y extensión, con el fin de facilitar su incorporación como dispositivo en el nuevo orden institucional neoliberal que exige una firme abstención en el campo socio-económico, además de una alianza en el proceso de

desmantelamiento del esquema westfaliano que permitió la emergencia del llamado Estado de bienestar.

Los derechos humanos son formas institucionales, es decir, formas específicas del lenguaje, caracterizadas por un elevado grado de poder performativo. Eso significa que los derechos humanos no existen de suyo, y por ese motivo, solo pueden ser “descubiertos” metafóricamente, aunque su invención solo resulta factible en ciertas configuraciones históricas específicas, y cuando perviven tránsitos históricos, mutando en cada etapa su significación.

Lo cierto es que, por ser una forma lingüística, la noción “derechos humanos” está sujeta al tipo de paradojas que padecen todos los conceptos. La relación entre el nombre y sus bases de imputación dista de ser inequívoca. Que los derechos humanos no existan de suyo, implica que asumen una apariencia cuasi espectral cuando se los observa sobre el espejo de lo Real. Ello no disminuye un ápice su eficacia funcional mientras dure su consensuada o impuesta legitimidad.

Esto implica que el nombre “derechos humanos” es un marcador cuya significación muta cuando se lo aprehende en diversos marcos de referencia. La desmitologización o desnaturalización es lo que permite la identificación de sus transformaciones, que la fijación del nombre tiende a ocultar. Una fecha clave en la historia de esas mutaciones es la década de 1970. El giro hacia una visión poswestfaliana, transnacional, de los derechos humanos, coincide con el avance de una nueva forma institucional de las sociedades contemporáneas que hemos denominado “neoliberalismo”.

En el período westfaliano de su emergencia (en el período de posguerra hasta la década de 1970) los derechos humanos fueron imaginados fundamentalmente como un tipo de protecciones que los propios Estados estaban conminados a proveer a través de la transformación de sus propios instrumentos jurídicos y sus órganos ejecutivos una vez hubieran sido legislativamente afectados por los consensos internacionales promovidos en aquel momento en torno al respeto a la dignidad intrínseca de los individuos. En la etapa posterior (a partir de la década de 1970) la nueva configuración geopolítica y el agotamiento de cierta legitimidad del Estado fundada en el rol efectivo que jugaba en el marco del capitalismo estatalmente administrado, dio lugar a una reinterpretación de los derechos humanos que, en coincidencia con la ideología neoliberal, entonces disponible tras el deceso de otras ideología alternativas, marcó el cambio de rumbo.

Este tránsito desde el imaginario westfaliano al escenario poswestfaliano convirtió a los Derechos Humanos en un dispositivo del orden jurídico internacional de proyección cosmopolita. Esto vino acompañado de la exigencia ineludible de una concepción alternativa del sujeto jurídico protegida por la dispensación anterior. Si en el escenario westfaliano el imaginario de los derechos humanos tenía por objeto domar a los Estados para que estos asumieran las obligaciones ético-política impuestas retóricamente por la *Declaración* frente a sus ciudadanos, en la nueva formulación los derechos humanos protegen a una hipotética ciudadanía global, a la que se le garantiza sus derechos civiles y políticos por medio del compromiso que conlleva la asunción de la “responsabilidad de proteger”, traducida en la práctica como un imperativo a la “intervención humanitaria”.

Por lo tanto, en la segunda parte de nuestra investigación comenzamos abordando los derechos humanos como fenómeno lingüístico. El propósito fue despejar el terreno con el fin de avanzar en la tarea de desmitologización que exige la materia. El motivo central detrás de mi insistencia está relacionado con el hecho de que la búsqueda de un consenso no forzado en torno a los derechos humanos, al poner entre paréntesis explícitamente las cuestiones de fundamentación, debilita la dimensión política de los derechos.

En esta misma línea, las posiciones historiográficas de corte perennialistas y excepcionalistas tienden a ocultar las peculiaridades de la nueva dispensación al asentir de manera acrítica a la presunción naturalista que pervive en el corazón de la noción de los derechos humanos. En el caso de la perspectiva perennialista esta deriva es clara. Se afirma una esencia que se dice de diversas maneras a lo largo de la historia. Pero lo mismo ocurre con la mayoría de las posiciones excepcionalistas, que acaban formulando sus justificaciones como el producto de un *llegar a ver* que el progreso moral de la humanidad a través de Occidente descubre como universal.

Esto no significa que la “historia profunda” no deba tener un lugar en nuestra historiografía de los derechos humanos. La indagación acerca de las continuidades que subyacen a las discontinuidades históricas son muy importantes, especialmente cuando intentamos comprender lo que Charles Taylor llama “los invariables” que hacen posible la variabilidad humana. Por ese motivo, la articulación de una “historia profunda” es imprescindible para la comprensión de las grandes transformaciones en las que se han inaugurado nuevos imaginarios cosmológicos y sociales, fundando nuevas formas institucionales, y promoviendo nuevas prácticas. A lo largo de este estudio hemos hecho mención a la revolución axial y el advenimiento de la modernidad como los dos momentos cruciales de la historia global. No obstante, lo que nos ha interesado fundamentalmente es entender las características específicas de las formas institucionales del capitalismo en su etapa neoliberal, y el modo en el cual una de ellas, los derechos humanos, se engrana en el seno de la nueva disposición.

No obstante, hemos hablado de repolitizar los derechos humanos, lo cual significa, en nuestra época, aceptar su ontología desfundada, su carácter posfundacional. Esto nos permite asumir su radical historicidad, que se pone especialmente de manifiesto cuando comprendemos que el *nombre* “derechos humanos”, el marcador cuyo sentido se disputa, es un marcador vacío que autoriza la articulación de órdenes jurídicos diversos e incluso contrapuestos, como ocurre con las configuraciones westfalianas y poswestfalianas, que bajo la semejanza superficial que impone justamente la fijación del nombre, se esconden proyectos políticos en pugna.

La década de 1970 marca un doble hito para la política contemporánea. Es el comienzo del final del capitalismo administrado por el Estado, y la emergencia del capitalismo financiarizado. Es también el final de una manera de entender los Derechos Humanos, y su renacimiento como “última utopía” planetaria. A lo largo de estas páginas hemos intentado mostrar que, pese a la imposibilidad de sentenciar la cuestión, existen entre estas mutaciones algo más que una mera coincidencia temporal. Los Derechos Humanos transnacionales y el neoliberalismo forman parte de una misma configuración institucional, y en consecuencia, el rol que han jugado

los Derechos Humanos transnacionales ha sido, como mínimo, limitado a la hora de contener el desafío y la amenaza que supone la hegemonía neoliberal; y por momentos, funcional a su lógica inherente.

El nombre “derechos humanos”, cuando lo expresan “los de abajo”, también es un nombre que nos sucede, pero definitivamente no forma parte de la política normal, sino que es más bien el anhelo de quienes se resisten al fin de la historia y todavía se empeñan en imaginar “otro mundo posible”.

Epílogo

I

Žižek contó en cierta ocasión la historia de unos granjeros polacos que vivían muy cerca de Auschwitz. Un judío del pueblo que había logrado escapar de la masacre volvió 30 años después del final de la guerra a su tierra natal. Intentó hablar con sus vecinos sobre lo que había ocurrido. Sentía curiosidad, pero también un enorme anhelo de entenderlos y justificarlos. No quería odiarlos, ni estaba resentido. Pero cuando les preguntaba, respondían que no sabían exactamente lo que había pasado, o se negaban rotundamente a hablar del asunto, o sostenía entre líneas que los judíos tenían parte de la responsabilidad por la suerte que les había tocado.

A quienes se prestaban a escucharlo, les preguntaba: “pero ¿ustedes no vieron los trenes cargados de prisioneros que llegaban rutinariamente al campo? ¿No veían el humo de las chimeneas de los crematorios? ¿No sentían el olor de los cuerpos quemados que inundaban el ambiente?” Los granjeros polacos decían no saber nada, o no querían saber, o decían que no era de su incumbencia. Algunos sentían vergüenza y cambiaban de tema.

En 1976, cuando se produjo el golpe cívico-militar que inauguró la dictadura, yo era apenas un niño. Sin embargo, eso no impidió que viviera de primera mano algunos episodios que revelaban de manera innegable lo que estaba ocurriendo en el país. El hecho de que un niño fuera capaz de reconocer que algo horrible estaba sucediendo a nuestro alrededor desmiente la versión habitual de muchos argentinos que afirman no haber sabido nada. Durante años, cuando se les preguntaba si eran conscientes de los secuestros y las desapariciones respondían con evasivas, o se negaban abiertamente a hablar del tema, o se justificaban señalando que no era un asunto de su incumbencia. Me ceñiré a la escueta memoria de uno de esos episodios con el propósito de ilustrar, a modo de conclusión, el tema central que he indagado a lo largo de este libro.

II

Corría 1977, el año en el cual Rodolfo Walsh fue asesinado por uno de los grupos paramilitares con los cuales contaba el Estado para hacer el trabajo sucio en su cruzada de aniquilación y exterminio anticomunista. Mi madre estaba embarazada de seis meses de quien iba a ser bautizado con el nombre de Juan Cruz. Estábamos en Bella Vista, un pequeño pueblo de la provincia de Buenos Aires, ubicado a 50 kilómetros de la capital, donde entonces mi familia tenía una casa en la que pasábamos los fines de semana. Era un pueblo muy “católico”. Los chicos jugábamos al rugby y las chicas al hockey, y coqueteábamos durante las misas que se celebraban en la parroquia del pueblo. En la época de la que hablo, los referentes de la comunidad eran funcionarios de la dictadura, o formaban parte del aparato del Estado al servicio del llamado “Proceso de reorganización nacional” inaugurado por los militares. Otros eran parte de la “familia judicial”, y se desempeñaban en

calidad de jueces, fiscales o secretarios en los tribunales. Había también empresarios y ejecutivos corporativos. La mayoría actuaba en complicidad con el régimen. El resto de nosotros, bien por ignorancia o rotunda convicción, simpatizábamos abiertamente con la dictadura.

Hace unos años volví al pueblo. No fue algo planeado. Llevaba décadas lejos de mi país. Las circunstancias me condujeron misteriosamente a algunos de los lugares que habitaban en mi memoria infantil. Cuando llegué, como le ocurrió al judío del relato de Žižek, sentí curiosidad. Quise saber qué pensaba esa gente ahora. No quería odiarlos, tampoco justificarlos, pero sí entenderlos. Mi sorpresa fue que los pocos que se prestaron a hablar del asunto seguían viendo el mundo de manera muy semejante al modo en que lo habían hecho en el pasado. Los años de democracia formal, la extensa condena internacional frente a las atrocidades cometidas, los juicios por crímenes de lesa humanidad que siguieron a la derogación de las leyes de impunidad, nada de esto parecía haber hecho mella en su interpretación de lo ocurrido en Argentina. Incluso el vocabulario utilizado era familiar, pertenecía a una época anticomunista que yo creía había sido superada enteramente.

En muchos sentidos, la razón por la cual la historia de los granjeros polacos narrada por Žižek me impresionó cuando la escuché por primera vez es que le hablaba directamente a mi propia experiencia infantil. Para muchas de las personas con las que me reencontré y con quienes tuve oportunidad de conversar, parecía como si el tiempo se hubiera detenido en aquel tiempo oscuro y triste. No se cansaban de repetir que era urgente mirar hacia el futuro, que era imperativo pasar página, pero su empeño por ocultarle la cara al horror en nuestra historia los mantenía cautivos, en sintonía con lo más siniestro del pasado.

Muy cerca de la localidad de Bella Vista tiene su sede el Regimiento militar de Campo de Mayo. En su interior, entre comandos, batallones y escuelas, aún funciona el Hospital Militar donde, en su área de maternidad, convertida entonces en centro clandestino de detención, numerosas mujeres embarazadas fueron torturadas y asesinadas. La historia es bien conocida. A estas mujeres se las mantenía con vida hasta que parían. Después de cumplir con el período de lactancia eran separadas de sus hijos y asesinadas.

¿Quién podría olvidar, después de haberla escuchado, la confesión del excapitán de corbeta Adolfo Scilingo, uno de los pilotos de los llamados “vuelos de la muerte”, quien en 1995 contó la rutina de los vuelos en los que se drogaba a las detenidas para luego echarlas al Río de la Plata, vivas, desnudas, para evitar que los cadáveres flotarían y llegaran con la corriente a las orillas de Uruguay? (VERBITSKY, 1995) El propio expresidente de una dictadura anterior, el general Alejandro A. Lanusse, dio testimonio de ello durante el “Juicio a las Juntas” (C. NINO, 1996), declarando contra los excomandantes porque le habían matado a su prima, y en la búsqueda de su paradero descubrió que los cadáveres de los detenidos asesinados se encontraban de a centenares en el río.

III

El episodio al que quiero referirme ocurrió alguna noche del invierno de 1977. Lo elijo entre otros muchos episodios ilustrativos de aquellos años porque en la mirada ingenua del niño que fui y la inmensidad de la tragedia que se asomaba a la experiencia, se vislumbran los extremos del esquema conceptual que he intentado plasmar a lo largo de esta investigación. Lo que me interesa destacar en esta historia es la doble frontera que define un crimen contra la humanidad. La primera frontera, que habitualmente cautiva nuestra atención y nos fascina, es la que se interpone entre la verdad y el ocultamiento, la que separa nuestra comprensión explícita de los sufrimientos padecidos y las violencias impuestas sobre los cuerpos y las consciencias de los seres humanos, y el secretismo en el que se practican dichas violencias. La segunda frontera, en cambio, es la que se interpone entre las violencias explícitas, ostensibles, aunque ocultadas en las mazmorras o perpetradas en el anonimato que ofrece la nocturnidad, y los entornos públicos, visibles, consensuados, que hacen posible los crímenes más ominosos. Durante mucho tiempo, al narrar el episodio pretendía dar testimonio de la primera frontera, haciendo con ello alusión a las perturbadoras anomalías del mundo de mi niñez quebrado como en una pesadilla por el horror insospechado del mal radical. Hoy, en cambio, el episodio es un recordatorio de la existencia de una segunda frontera, la que nos separa y nos une a los verdugos, la que nos distingue de nuestros más abominables criminales, y nos convierte en cómplices tal vez involuntarios del horror que representan.

Aquella noche, como hacía habitualmente, mi madre, quien entonces estaba embarazada, nos fue bañando a los seis hermanos “de a uno por vez” antes de llevarnos a dormir. Sin embargo, un esfuerzo inapropiado realizado por su parte cuando sacaba a uno de los pequeños de la bañera le causó una pérdida. Rápidamente nos subió a la camioneta y salimos disparados hacia el hospital más cercano de la zona: el hospital militar de Campo de Mayo, el cual forma parte de las instalaciones del Ejército argentino en la zona, situado a cinco quilómetros de nuestra casa.

Ante la prohibición del personal del hospital de que los menores entráramos, mi madre nos regresó al vehículo, nos cubrió con las mantas y nos pidió que la esperáramos tranquilos. Desde la ventanilla espiábamos el lúgubre edificio, envueltos en la oscuridad de una noche cerrada en medio del campo abierto. No pasó mucho tiempo antes que mi madre regresara, asustada y nerviosa. Encendió el vehículo y sin mediar palabra volvimos a la carretera en dirección a la capital. Le habían negado asistencia.

Después de tres semanas en incubadora, Juan Cruz murió en una clínica privada. Lo supe a través de una amiga de la familia que nos cuidó durante la internación de mi madre. Recuerdo que tras escuchar su relato me escondí en la cocina y lloré como nunca lo había hecho. En realidad fue una suerte de aullido. Como si la combinación de aquel inesperado contacto con el horror de un centro de detención clandestina, la muerte de Juan Cruz, y el peligro personal que había corrido mi madre, hubieran abierto un abismo en mi interior.

Treinta años después, una fotografía en el portal digital del diario *Página12* hizo aflorar en mi memoria las circunstancias de aquel momento y me permitió darles un nuevo sentido. Pese a que la imagen ilustraba el edificio a plena luz del día, de inmediato comprendí que se trataba del Hospital Militar.

En el artículo del diario *Página12* se detallaban las circunstancias que los tribunales argentinos comenzaban a juzgar después de un periodo de impunidad impuesto, primero, a través de las leyes de “Punto final” (1986) y “Obediencia debida” (1987) y, a continuación, con los indultos presidenciales de Carlos Saul Menem (1989 y 1990), los cuales habían dejado en libertad a 220 militares y 70 civiles, entre ellos, los comandantes de las Juntas militares bajo cuyo mandato se habían cometido los crímenes de lesa humanidad, y el exministro de Economía y “Chicago Boy” José Alfredo Martínez de Hoz, ejecutor del plan económico denunciado por Rodolfo Walsh. De esta manera, los tribunales argentinos reconocían implícitamente la estrecha vinculación entre las violaciones de los derechos humanos y las políticas neoliberales implementadas por quienes las habían cometido.

Un resquicio legal permitió que los juzgados reabrieran las causas relativas al secuestro de los hijos de detenidos-desaparecidos, una práctica criminal que se denunció como una actividad sistemática llevada a cabo por parte de la dictadura. Específicamente, el artículo de *Página12* ofrecía detalles de lo que ocurría en la maternidad del Hospital militar de Campo de Mayo donde se mantenía en cautiverio a las mujeres embarazadas. El centro de detención era gestionado por Atilio Bianco, un vecino de Bella Vista, quien residía a menos de 80 metros de la casa de mi familia.

Los niños que nacían en la maternidad eran apropiados por los responsables del centro, quienes se ocupaban de distribuirlos entre militares, policías y civiles afines al régimen, ocultándoseles su identidad biológica. Las madres, una vez daban a luz, y en ocasiones cumplían con el período inicial de lactancia, eran asesinadas y desaparecidas. Las reconstrucciones judiciales demuestran que en algunos casos las madres formaron parte, junto con otros detenidos del centro “El campito”, de los contingentes de personas que fueron lanzados al Río de la Plata aún con vida, aunque previamente inyectados con pentotal sódico, en los llamados “vuelos de la muerte”. El periodista argentino Horacio Verbitsky documentó en *El vuelo* estos episodios a partir de las confesiones del excapitán Scilingo, quien hoy cumple condena en una prisión española (VERBITSKY, 1995).

No obstante, el artículo de *Página12* me deparaba otra sorpresa. Además del nombre de Bianco, el vecino del barrio que dirigía el centro clandestino de detención, aparecía en el artículo el padre de mi compañero de banco en la escuela, con quien entonces tenía una especial afinidad. Ese nombre resignificaba lo que había ocurrido aquella noche, porque implicaba que no solo había “tocado” los muros exteriores de ese centro de detención en cuyo interior se perpetraban crímenes espantosos, sino que en mi imaginación un hilo invisible me unía con los criminales que los perpetraban. En la intimidad de mis relaciones personales, a la vista de todos, estaban diseminadas las más aberrantes violencias y crueldades. Ese hombre, aparentemente cordial, con quien yo había almorzado tantas veces, formaba parte del grupo de ginecólogos denunciado por su complicidad en las

actividades clandestinas que se llevaban a cabo dentro de aquella maternidad. Pero esto fue solo el comienzo. A partir de entonces, fui tomando consciencia que además de las víctimas y los perpetradores directos de los crímenes, la red de complicidades con dichos crímenes se extendía hasta el punto en el cual ya no era posible asumirlos como anomalías dentro del orden moral que habitábamos. Eran expresiones de una mal sistémico.

Es cierto que había responsables directos que habían asentido a la lógica exterminadora hasta sus últimas consecuencias y habían planificado o ejecutado los crímenes con sus propias manos, y por ello debían ser juzgados individualmente. Pero había otras muchas formas de participación, complicidades que habían servido como condición de posibilidad de los horrores perpetrados, que los códigos y los tribunales no tenían autoridad para juzgar, pero que así y todo ponían en entredicho íntegramente los propios marcos de justicia en los que se pretendía reparar el mal infligido. No eran solo las víctimas y los verdugos. Eran también quienes directa o indirectamente, pero en todo caso con su manifiesta anuencia o su silenciosa complicidad, se habían beneficiado con lo acontecido. ¿Hasta dónde podía rastrearse esa complicidad indirecta? ¿Qué significación podía tener esto para nuestra comprensión de los derechos humanos y, especialmente qué podía significar frente a la obstinada estrategia del movimiento de los derechos humanos de mantener incólume su supuesta imparcialidad ideológica que aseguraba la desvinculación de los crímenes de los objetivos y programas políticos donde esos crímenes encontraban su explicación? ¿Es posible acaso adoptar semejante subterfugio, aislando los crímenes de las intenciones, sin acabar siendo, al menos en parte, cómplices de esos mismos crímenes que decimos querer evitar o condenar?

IV

Ahora bien, como acertadamente señala Samuel Moyn, la pretensión de establecer “correlaciones cerradas” entre el neoliberalismo y el movimiento de los derechos humanos está llamada al fracaso. Entre otras cosas, porque la imposición del fundamentalismo de mercado ha adoptado diversos disfraces en las variadas localizaciones que ha conquistado hasta alcanzar su actual ubicuidad planetaria. La experiencia de los países del Este de Europa, por ejemplo, es muy diferente a la de los países del cono sur. E incluso en América Latina, las políticas impuestas por las dictaduras militares en la década de 1970 fueron enormemente variadas, y la profundización de los programas de privatización, desregulación, financiarización de la economía y ajustes sociales se han llevado a cabo a partir de la década de 1980 en el marco de democracia formales (MOYN, 2018, p.176).

De igual modo, el nombre “movimiento de los derechos humanos” es un paraguas bajo el cual se *incomodan* visiones diametralmente opuestas, debatiendo y combatiendo (asimétricamente, justo es recordarlo) por imponer “las reglas globales” y sus “excepciones”, es decir, por conquistar el lugar de la soberanía política en esta esfera en la que está en juego la institución, nada más y nada menos, de una suerte de “Tribunal Supremo de la humanidad” (HOPGOOD, 2013, p. X). En este contexto, recordemos que son muy diferentes los *derechos humanos* que

invocan los de abajo, quienes expresan ineludiblemente sus reivindicaciones en el “barro de la historia”, de las limitadas e higienizadas articulaciones de los *Derechos humanos* que emergen de los centros globales transnacionales.

Cualquier intento por explicar nuestros males actuales en términos monocausales distorsiona u oculta enteramente la complejidad de los hechos. Nuestra tarea consiste, precisamente, en recuperar cierta fe en los hechos, aunque su significación, en última instancia, resulte finalmente inabarcable e inexpresable, y por ello se encuentre siempre abierta a la contestación: los hechos se resisten a nuestras especulaciones ideológicas y nuestras construcciones abstractas.

Sin embargo, aunque la coincidencia cronológica no puede traducirse en una relación causal estricta desde el punto de vista histórico, estamos en nuestro derecho cuando afirmamos vislumbrar, tras los exámenes de los hechos, hilos invisibles que se tienden entre los fenómenos estudiados que envuelven a ambos constructos (a los derechos humanos transnacionales y al neoliberalismo) con un aire de familia, hasta el punto de convertirlos en los condimentos determinantes de una época marcada por la “globalización de las desigualdades” (ROSANVALLON, 2012, p. 364).

Dicho esto, no está de más recordar que los horrores en nuestra historia no ocurren exclusivamente en la oscuridad de las mazmorras, que los crímenes se perpetran en la intimidad de sus contextos y por ese motivo acaban diseminándose en sus circunstancias. Los hilos invisibles que unen los actos más atroces perpetrados en la oscuridad, con la pretendida transparencia de las políticas oficiales son, al fin de cuentas, los motivos últimos a los que se refiere cualquier filosofía política crítica. Desde este punto de vista, aun cuando tomemos en cuenta todas las precauciones que nos exige el análisis histórico, centrarnos exclusivamente en el aspecto más espectacular de los crímenes contra la humanidad acaba desembocando involuntariamente en la adopción de una posición cómplice que termina desarmándonos frente a las violencias sistémicas que motivan, en última instancia, la perpetración de las violencias ostensibles.

Por lo tanto, adoptar una mirada profunda hacia los derechos humanos significa resistirnos a las formas burdas, sutiles y muy sutiles de negacionismo intelectual que imperan en nuestra época, legitimadas por el mandato pragmático y humanitario de esta etapa neoliberal de nuestra historia en la cual los ideales morales de igualdad han cedido a un pretendido realismo que ahora se contenta con lograr apenas la suficiencia o incluso la mera supervivencia de las mayorías mundiales. Todo esto en el marco del rimbombante proyecto de la “justicia global”. Desde la perspectiva de los derechos humanos, adoptar una mirada profunda significa no quedar cautivos de las violencias explícitas e interrogar al horror: ¿por qué? ¿para qué? Y, sobre todo, ¿para quién? se cometen estos y otros crímenes. ¿Podemos verdaderamente seguir tratando estas violencias como anomalías que se miden contra el trasfondo de un nivel 0 de violencia? – como decía Žižek.

Visto superficialmente, los asesinatos cometidos en aquella maternidad convertida en celda de cautiverio y laboratorio de tortura con la cual “accidentalmente” me crucé, no son parte de una pesadilla incomprensible e inexplicable que, aun cuando respondamos con indignación moralista, no por ello dejan de tener una entidad cuasi onírica, excepcional.

En cambio, cuando nos enfocamos en las violencias explícitas y les preguntamos por qué, para qué, y para quién se cometieron estos crímenes, por qué motivo se torturó de esa manera, qué sentido podía tener llegar hasta los límites de la humanidad y dar un paso más allá, accionando sobre los cuerpos y las almas de los detenidos, hiriendo la memoria de los supervivientes y haciendo cómplice a un pueblo entero, enseñándole a guardar silencio y mirar hacia otro lado, empezamos a sospechar que esa profanación de los cuerpos y las almas individuales tenía por objetivo accionar sobre el cuerpo y el alma de la sociedad en su conjunto con el fin de imponer, para el beneficio de ciertos grupos y personas, un proyecto social, político, económico y cultural que de otro modo hubiera sido rechazado y resistido. ¿Qué dispositivos de ingeniería social suplantaron hoy la coerción de entonces para imponer un orden de creciente desigualdad e injusticia? Alejados de la tentación minimalista de circunscribir nuestra atención exclusivamente a los crímenes más espeluznantes, reconocemos que otros dispositivos más sofisticados y eficaces accionan sobre los cuerpos y las almas con resultados igualmente ominosos.

V

A lo largo de este estudio hemos intentado convenir que resulta imperativo para la tradición de los derechos humanos adoptar una nueva epistemología que permita escapar de las perspectivas superficiales que afectan nuestras interpretaciones de los sufrimientos y las violencias que enfrentamos, llevando el análisis de los hechos a la indagación de sus “raíces causales”. Los esfuerzos por nuestra parte para pensar desde otro sitio, adoptando un nuevo punto de partida, nos han conducido a una reformulación ontológica de los derechos humanos y una reconsideración de su historiografía oficial. En ese contexto, la autopreservación e impunidad promovidas a favor del fundamentalismo del mercado han sido puestas en entredicho al vincularse los crímenes perpetrados a la vista de todos, con los más siniestros, cometidos en la oscuridad de las mazmorras, las guerras humanitarias y los programas que abocan a una “miseria planificada”. El resultado final de nuestra indagación no es conclusivo, pero las sospechas de que ya no es posible mantener herméticamente desvinculados a los llamados “crímenes contra la humanidad” de los programas tecnocráticos que alienta la “liberalización” de los mercados – que facilitan la explotación concertada de las grandes mayorías mundiales – parecen justificadas.

De seguro, habrá quienes intenten diluir esta connivencia adoptando un tipo de realismo cínico fundado en la memorialización de la brutalidad de las utopías políticas que antecedieron a la actual dispensación. Sin embargo, las herencias no alcanzan para justificar o invalidar el presente. Resulta más honesto responder intelectualmente a los desafíos actuales sopesando los ideales utópicos triunfantes que encarnan los derechos humanos transnacionales y el neoliberalismo, con los hechos.

Por consiguiente, nuestra alternativa epistemológica nos permite integrar algunos elementos que el modelo hermenéutico oficial está obligado a mantener reprimidos, ayudándonos de este modo a mover la discusión más allá de las fijaciones moralistas y positivistas con el propósito de devolverla al terreno de la política, donde las epistemologías alternativas se enfrentan, desestabilizando los

escenarios *constitucionales* donde inicialmente estas confrontaciones tienen lugar, obligando a reconocer la fragilidad constitutiva de toda construcción política, siempre llamada a revisión y reinención.

Los derechos humanos, como fenómeno institucional, están cautivos de esa debilidad inherente. Este es uno de los factores que invita a la codificación y a la justificación fundamentalista, ante el temor comprensible de su contingencia y correlativa relativización histórico-cultural. Sin embargo, también puede ser una invitación a radicalizar una genuina “democratización” de los derechos humanos. Entre otras cosas, como hemos visto en la última parte del libro, eso significa movernos de una interpretación minimalista de los derechos humanos, que presupone la asunción de una perspectiva y una actitud paternalista frente a las víctimas, hacia una interpretación que se articula desde la experiencia misma, los anhelos y aspiraciones de bien y de justicia de los de abajo. Lo cual, a su vez, pone en cuestión el régimen actual de los derechos humanos, modelado como reflejo del orden internacional elitista que conduce el planeta.

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que, de un modo u otro, han facilitado la redacción de este proyecto. Son demasiadas para nombrarlas a todas. No obstante, algunas de ellas han estado involucradas directamente con el proyecto, o han sido importantes al facilitarme las condiciones de su ejecución: a Begoña Román Maestre, mi directora de tesis, con quien me une una larga amistad intelectual. También a Francesc Núñez Mosteo, María del Mar Griera, Agustín Pániker, Núria Caum i Aregay, Enrique del Percio, Pablo Figueroa, Gorka Monasterio, Yoonah Kim Park, Horacio Mazzini, Paula Rodríguez Saá, Lucila Armando, Ignacio Scolari, Guadalupe Salazar y Diego Malquori. Finalmente quiero mencionar a Agustina Risolo, por nuestras largas conversaciones, sus numerosas sugerencias, y el trabajo de corrección y edición del texto.

Trabajos citados

- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa. La Jerga de la Autenticidad.* . Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Vols. Obra completa, 6. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida.* Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 1998.
- . *Lo abierto. El hombre y el animal.* Valencia: Pret-exto, 2005.
- AMNESTY INTERNATIONAL. «Women, Pakistan. Honour Killings of girls and children.» Septiembre de 1999. <http://www.amnesty.org/en/library/asset/ASA33/018/1999> (último acceso: diciembre de 2017).
- ARENDT, Hannah. *Essays in Understanding.* Editado por Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace and Co., 1994.
- . *La condición humana.* Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.
- . *Los orígenes del totalitarismo.* Traducido por Guillermo Solana. Barcelona: Alianza, 2006.
- . *Men in Dark Times.* New York : Harcourt, Brace & World, 1968.
- . *The Human Condition.* 2nd. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- . *The Origins of Totalitarianism.* New York: Penguin, 1968.
- ARNAUD, A. J., y E. KINGDOM, . *Women's Right and the Rights of Man.* Aberdeen: Aberdeen University Press, 1990.
- BADIOU, Alain. *La República de Platón.* Traducido por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- BALIBAR, Étienne. *La igualibertad.* Traducido por Victor Goldstein. Barcelona: Herder, 2017.
- BAUER, Joanne R. , y Daniel A. BELL. *The East Asian Challenge for Human Rights.* Cambridge : Cambridge University Press , 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas.* Traducido por Pablo Hermida Lazcano. Barcelona: Paidós, 2005.
- BELLAH, Robert. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age.* Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- BENHABIB, Seyla. «Democratic Sovereignty and Transnational Law. On Legal Utopianism and Democratic Skepticism.» En *Critical Theory in Critical Times. Transforming the Global Political & Economic Order*, editado por Penelope DEUTSCHER y Cristina LAFONT. New York: Columbia University Press, 2017.
- . *Dignity and Adversity: Human Rights in Trouble Times.* Cambridge: Polity, 2011.
- . *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global.* Traducido por Alejandra Vasallo. Buenos Aires: Katz, 2006.
- . «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos.» *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 39 (julio-diciembre 2008): 175-2003.
- BENJAMIN, Walter. *Ensayos escogidos.* Traducido por H. A. Murena. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2010.

- . *Illuminations*. Traducido por Harry Zorn. London: Pimlico, 1999.
- BERLIN, Isaiah. *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. Editado por Henry Hardy y Roger Hausheer. London: Pimlico, 1998.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- BROWN, Wendy. «"The Most We Can Hope For...": Human Rights and the Politics of Fatalism.» *The South Atlantic Quarterly* 103, nº 2/3 (Spring/Summer 2004): 451-463.
- . *Estados amurallados, soberanía en declive*. Traducido por Antonio Martínez-Riu. Barcelona: Herder, 2015.
- . *La política fuera de la historia*. Traducido por Giuseppe Maio. Madrid: Enclave, 2014.
- . *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Oxford : Princeton University Press, 2006.
- . «Sacrificial Citizenship: Neoliberalism, Human Capital and Austerity Politics.» *Constellations* (John Wiley & Sons Ltd.) 23, nº 1 (2016).
- . *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York : Zone Books, 2015.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Traducido por Fermin Rodríguez. Buenos Aires: Norma, 2005.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life . The Powers of Mourning and Violence*. London : Verso , 2003.
- CARPENTER, Amber D. *Indian Buddhist Philosophy* . Durham: Acumen , 2014.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- CASULLO, Nicolás. *Las cuestiones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- CHANDLER, David. «Contemporary Critiques of Human Rights.» En *Human Rights. Politics and Practice*, editado por Michael Goodhart. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CINCUNEGUI, Juan Manuel. *Charles Taylor y la identidad moderna*. Tesis doctoral. Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Llull, Barcelona, 2010. <https://tdx.cat/handle/10803/9226>.
- COHEN, Stanley. *States of Denial. Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity , 2001.
- CULLEN, Carlos. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- DE GOOYER, Stephanie, Lida MAXWELL, Alastair HUNT, Samuel MOYN, y Astra TAYLOR. *The Rights to have Rights*. London: Verso, 2018.
- DEGOOYER, Stephanie. «The Right...» En *The rights to have rights*, de Stephanie DEGOOYER, Alastair HUNT, Lida MAXWELL, Samuel MOYN y Astra TAYLOR. London: Verso, 2018.
- DERRIDA, Jacques. *Kôra*. Traducido por Diego Tatián. Córdoba: Alción editora, 1995.

- DONNELLY, Jack. «Human Rights and Asian Values: A Defense of "Western" Universalism.» En *The East Asian Challenge for Human Rights*, editado por Joanne R. BAUER y Daniel A. BELL, 60-88. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2nd. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- DOUZINAS, Costas. *El fin de los derechos humanos*. Traducido por Ricardo Sanín Restrepo, Oscar Guardiola-Rivera y Omar Alonso Medina. Bogotá: Legis, 2008.
- . *El fin de los derechos humanos*. Traducido por Ricardo Sanín Restrepo, Oscar Guardiola-Rivera y Omar Alonso Medina. Bogotá: Legis. Universidad de Antioquía, 2008.
- . *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. New York: Routledge-Cavendish, 2007.
- DREYFUS, Hubert. «Taylor's (Anti-)Epistemology.» En *Charles Taylor*, editado por Ruth ABBEY. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- DREYFUS, Hubert, y Charles TAYLOR. *Retrieving Realism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- DUSSEL, Enrique. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta, 2016.
- . *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2011.
- . *Filosofía de la Cultura y Transmodernidad*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- . *Hacia una filosofía política crítica*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- EISENSTADT, S. N., trad. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilization*. Albany: State University Press of New York, 1986.
- FASSIN, Didier. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Traducido por Mónica Cristina Padró. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- FERRARA, Alessandro. *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2014.
- FERRY, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnología y la uberización del mundo pueden transformar nuestras vidas*. Traducido por Alicia Martorell. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- FISHER, Mark. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Washington : Zero Books, 2009.
- FORSTER, Ricardo. *Notas sobre la barbarie y la esperanza. Del 11 de Septiembre a la crisis argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- FORSYTHE, David P. *Human Rights in International Relations*. tercera. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La Voluntad de Saber*. Editado por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Traducido por Ulises Guñazú. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- . *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Pedro Arjona. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- . *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Traducido por Horacio Pons. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2016.

- . *Saber y Verdad*. Traducido por Julia Varela. Madrid: Las ediciones de la piqueta, 1991.
- . *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2010.
- FRASER, Nancy. *Escalas de justicia*. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- FRASER, Nancy, y Axel HONNETH. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Traducido por Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.
- FREEMAN, Michael. *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*. Cambridge : Polity, 2002.
- FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Traducido por P. Elías. Barcelona: Planeta de Agostini, 1994.
- . «The "End of History" 20 years later.» *New Perspectives Quarterly* 27, n° 1 (Winter 2010): 7-10.
- GALLI, Carlo. *El malestar de la democracia*. Traducido por María Julia De Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- GARFIELD, Jay. *Engaging Buddhism. Why it Matters to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton , New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- GLENDON, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House, 2001.
- GOLDMANN, Lucien. *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Traducido por José Luís Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- GOODALE, Mark. *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Katz, 2008.
- . «La idea de los dignidad humana y la utopia realista de los derechos humanos.» *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 44 (2010): 105-121.
- . *Mundo de la vida, política y religión*. Traducido por Jorge Seca Gil. Madrid: Trotta, 2015.
- HARDT, Michael, y Antonio NEGRI. *Imperio*. Traducido por Alcira Bixio. BARCELONA: Paidós, 2005.
- HAYEK, Friedrich. «Una entrevista con Friedrich Hayek.» *El Mercurio*, 12 de Abril de 1981: D8-D9.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- HELD, David. «Principles of Cosmopolitan Order.» En *The Cosmopolitan Reader*, editado por Garrett Wallace BROWN y David HELD. Malden, MA: Polity Press, 2015.
- HILB, Claudia. «Introducción al Derecho natural e historia.» En *Derecho natural e historia*, de Leo STRAUSS, traducido por Luciano Nosetto y Dolores Amat. Buenos Aires: Prometeo, 2014.

- HINKELAMMERT, Franz, ed. *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José: Ediciones Arlekin, 2017.
- HIRST, Paul. «El decisionismo de Carl Schmitt.» En *El desafío de Carl Schmitt*, editado por Chantal Mouffe, traducido por Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- HOFFMANN, Stefan-Ludwig. «Human Rights and History.» *Past & Present*, n° 232 (2016): 279-310.
- HONIG, Bonnie. *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. New Jersey: Princeton, 2009.
- HONNETH, Axel. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Traducido por Germán Cano. Madrid: A. Machado Editores, 2009.
- HONNETH, Axel. «Prólogo. La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar.» En *El liberalismo del miedo*, de Judith SHKLAR, editado por Alberto Ciria y Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2018.
- . *Reificación: Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . *The Struggle for Recognition. The moral grammar of social conflict*. Traducido por Joel Anderson. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.
- HONNETH, Axel, y Jacques RANCIÈRE. *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on Politics of Freedom, Equality and Identity*. Editado por Katia Genel y Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press, 2016.
- HOPGOOD, Stephen. *The Endtimes of Human Rights*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Traducido por Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2010.
- HORKHEIMER, Max, y Theodor W. ADORNO. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2006.
- HUNT, Alastair. «... of Whom?» En *The Right to Have Rights*, de Stephanie DE GOOYER, Alastair HUNT, LIDA MAXWELL, Samuel MOYN y Astra TAYLOR. London: Verso, 2018.
- HUNT, Lynn. *The Invention of Human Rights. A History*. New York : W. W. Norton, 2007.
- HUNTINGTON, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*. New York: Touchstone, 1997.
- HUNTINGTON, Samuel. «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72, n° 3 (Summer 1993).
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991.
- HUXLEY, Aldous. *The Perennial Philosophy*. London: Harper & Brothers, 1945.
- IGNATIEFF, Michael. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton : Princeton University Press, 2003.

- . *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- ILLOUZ, Eva. *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Traducido por Santiago Llach. Buenos Aires: Katz, 2010.
- ISHAGHPOUR, Youssef. «Prólogo.» En *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*, de Lucien GOLDMANN. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- ISHAY, Micheline. *The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization era*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- JASPERS, Karl. *origen y meta de la historia*. Traducido por Fernando Vela. Madrid: Alianza Universidad, 1980.
- JOZAMI, Eduardo. «Un comienzo necesario.» En *Carta abierta de un escritor a la junta militar, Rodolfo Walsh, 24 de marzo de 1977*, de Rodolfo WALSH. Buenos Aires: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2012.
- KATEB, George. *Human Dignity*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- KLEIN, Naomi. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Traducido por Isabel Fuentes García, Albino Santos y Ana Caerols. Barcelona: Paidós, 2007.
- KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducido por Carlos Solís. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- LACLAU, Ernesto, y Chantal MOUFFE. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- LADRIÈRE, Jean. «Filosofía de la acción histórica.» En *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, de Juan Carlos SCANNONE. Barcelona: Anthropos, 2009.
- LAKATOS, Imre. *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*. Editado por John Worall y Gregory Currie. Traducido por Juan Carlos Zapatero y Pilar Castrillo. Madrid: Alianza editorial, 2007.
- LANGLOIS, Anthony J. «Normative and Theoretical Foundations of Human Rights.» En *Human Rights. Politics and Practice*, editado por Goodhart Michael. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- LAVAL, Christian, y Pierre DARDOT. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Traducido por Alfonso Diez. Barcelona: Gedisa, 2013.
- LECHTE, John, y Saul NEWMAN. *Agamben and the Politics of Human Rights*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- LEFORT, Claude. *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducido por Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.
- LUKÁCS, Georg. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Traducido por Manuel Sacristán. Buenos Aires: Ediciones Ryr, 2009.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. New York: Carus, 1999.

- . *Tras la virtud*. Traducido por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 2004.
- . *Tres versiones rivales de la ética*. Traducido por Rogelio Rovira . Madrid: Rialp, 1992.
- MARKS, Susan. «Four Human Rights Myths.» En *Human Rights: Old Problems, New Possibilities*, editado por D. Kinley, W. Sadurski y K. Walton, 217-236. Northampton, Mass.: Edward Elgar, 2013.
- . «Human Rights and Root Causes.» *The Modern Law Review* 74, nº 1 (MLR 2011): 57-78.
- MARX, Karl. *El Capital. El proceso de producción del capital*. Traducido por Pedro Scaron. Vol. Tomo I/Vol.1. Libro primero. Madrid: Siglo XXI, 2012.
- . «For a Ruthless Criticism of Everything Existing (Marx to Arnold Ruge).» En *The Marx-Engels Reader*, editado por Robert C. Tucker, 12-15. New York: W. W. Norton & Company, 1978.
- MARX, Werner. *Heidegger and the Tradition*. Traducido por Theodore Kisiel y Murray Green. New York: Northwestern University Press, 1982.
- MAZOWER, Mark. *Governing the World. The History of an Idea*. New York: Allen Lane, 2012.
- MCMAHAN, David L. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducido por Jem Cabanes. Barcelona: Editorial Península, 1994.
- MILBANK, John. *Theology & Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- MIROWSKI, Philip, y Dieter PLEHWE. *The Road from Mont Pelerin. The Making of Neoliberal Thought Collective*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- MISES, Ludwig von. *La mentalidad anticapitalista*. Madrid: Unión editorial , 2011.
- MORAN, Dermot. *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.
- MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. Traducido por Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007.
- MOYN, Samuel. «... Rights...» En *The Right to have Rights*, de Stephanie DE GOOYER, Alastair HUNT, Lida MAXWELL, Samuel MOYN y Astra TAYLOR. London: Verso, 2018.
- MOYN, Samuel. «A Powerless Companion: Human Rights in the Age of Neoliberalism.» *Law and Contemporary Problems* 77 (2014): 147-169.
- . *Human Rights and the Uses of History*. London: Verso, 2014.
- . *Human Rights in an Unequal World*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press , 2018.
- . «The End of Human Rights.» *Past and Present* 233 (2016): 307-22.
- . «The Future of Human Rights.» *SUR. International Journal on Human Rights*, 2014: 57-64.
- . *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge, M.A.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- MULHALL, Stephen, y Adam SWIFT. *Liberals & Communitarians*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1992.

- NAESS, Arne. *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*. Editado por Alan Drengson y Bill Devall. Berkeley: Counterpoint, 2008.
- . «The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movement.» *Inquiry*, nº 16 (1973): 95-100.
- . «The Three Great Movements.» *Trumpeter* 9, nº 2 (Spring 1992).
- NANCY, Jean-Luc. «On human rights: Two simple remarks.» En *The Meaning of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, editado por Costas DOUZINAS y Conor GEARTY. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- NINO, Carlos S. *Radical Evil on Trial*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.
- NINO, Carlos S. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel, 1989.
- NOLAN, MARY. «Human Rights and Market Fundamentalism.» *Max Weber Program* (European University Institute), 02 2014.
- NUSSBAUM, Martha C. «Capabilities and Human Rights.» *Fordham Law Review*, nº 66 (1997): 273-300.
- NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Traducido por Ramon Vilà Bernis y Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2012.
- PAREKH, Selena. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. Editado por Robert Bernasconi. New York: Routledge, 2008.
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- PECK, Jamie. *Constructions of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- RAPOPORT, Mario. *En el ojo de la tormenta. La economía política argentina y mundial frente a la crisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- RAWLS, John. *Liberalismo político*. Traducido por Sergio René Madero Báez. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- RAZ, Joseph. «Human Rights in the Emerging World Order.» *Transnational Legal Theory*, 2010.
- RICOEUR, Paul. «Le fondamental et l'historique. Note sur Sources of the Self de Charles Taylor.» En *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, editado por Guy Laforest y Philippe de Lara. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- . *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- RODRIK, Dani. *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of the World Economy*. New York : W. W. Norton & Company, 2011.
- RORTY, Richard. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Traducido por Ángel Manuel Faerna García Bermejo. Barcelona: Paidós, 2000.
- ROSANVALLON, Pierre. *La sociedad de iguales*. Traducido por Victor Goldstein. Buenos Aires: Manantial , 2012.
- ROTH, Philip. *American Pastoral*. London: Vintage, 1997.

- SÁNCHEZ, Juan José. «Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración.» En *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, de Max HORKHEIMER y Theodor W. ADORNO, traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2006.
- SANDEL, Michael. *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Strauss & Giroux, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Traducido por Carlos Francisco Morales de Setién. Bogotá: DeJusticia, 2014.
- . *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Traducido por José Luís Exeni, José Guadalupe Gandarilla Delgado, Carlos Morales de Setién y Carlos Lema. Montevideo: Trilce, 2010.
- . *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación*. Editado por José Guadalupe Gandarilla Salgado. Siglo XXI-Clacso, 2009.
- SASSEN, Saskia. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Traducido por Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Editorial Katz, 2015.
- . *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*. Traducido por Victor Pozanco. Barcelona: Bellaterra, 2001.
- SCANNONE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia, 2011a.
- . *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires: Docencia, 2011b.
- SCHMITT, Carl. *Concepto de lo político*. Traducido por Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2006.
- . *El concepto de lo político*. Traducido por Francisco Javier Conde. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2006.
- SCHNEEWIND, J. B. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Traducido por Jesús Héctor Ruiz Rivas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- SEU, Irene Bruna. «Bystanders to human rights abuses. A psychosocial perspective.» En *Handbook of Human Rights*, editado por Thomas Cushman, 533-547. London: Routledge, 2014.
- SHIVA, Vandana. «Sin casa en la "aldea global".» En *Ecofeminismo*, de Vandana SHIVA y María MIES, traducido por M. Bofill, D. Aguilar, E. Iriarte, Marta Pérez Sánchez y J. Soler, 183-89. Barcelona: Icaria, 2014.
- SHIVA, Vandana, y Maria MIES. *Ecofeminismo*. Traducido por Mireia Bofill, Daniel Aguilar, Eduardo Iriarte, Marta Perez Sánchez y Joan Soler. Barcelona: Icaria, 2014.
- SHKLAR, Judith. *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- . *El liberalismo del miedo*. Traducido por Alberto Ciria y Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2018.
- . *Political Thought and Political Thinkers*. Editado por Stanley Hoffmann. Chicago: Chicago University Press, 1998.

- SHORT, Damien. «Sociological and Anthropological Approaches.» En *Human Rights. Politics and Practice*, editado por Michael GOODHART. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- SINGER, Peter. *The why and how of effective altruism*. marzo de 2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=NPgaKL1h9Wk> (último acceso: Diciembre de 2017).
- . *Una vida ética. Escritos*. Traducido por Pablo De Lora Deltoro. Torrelaguna, Madrid: Taurus, 2002.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Traducido por Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Siruela, 2014.
- STEINER, George. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Traducido por Miguel Ultorio, Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2006.
- STIBBE, Arran. «The Corporation as Person and Psychopath: Multimodal Metaphor, Rhetoric and Resistance.» *Critical Approaches to Discourse Analysis across Disciplines* 6, nº 2 (2013): 114-136.
- STRAUSS, Leo. *Derecho natural e historia*. Traducido por Luciano Nosetto. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- SZÜCS, E., R. GEERS, T. JEZIERSKI, EN. SOSSIDOU, y DM. BROOM. «Animal welfare in different human cultures, traditions and religious faiths.» *Asian-Australasian Journal of Animal Sciences* 25, nº 11 (Nov. 2012): 1499-1506.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Traducido por Fina Birulés Bertran. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . «Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights.» En *Dilemmas and Connections*, de Charles TAYLOR, 105-23. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011-B.
- . *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- . *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Traducido por Ana Lizón. Barcelona: Editorial Paidós, 1996.
- . *Hegel*. Traducido por Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones. Barcelona: Anthropos, 2010.
- . *La ética de la autenticidad*. Traducido por Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.
- . «Legitimation Crisis?» En *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- . *Modern Social Imaginaries*. Editado por Dilip Gaonkar, Jane Kramer, Michael Warner y Benjamin Lee. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- . «Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo.» En *El poder de la religión en la esfera pública*, editado por Eduardo Mendieta y Jonathan Van Antwerpen, 39-60. Madrid: Trotta, 2011.
- . *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

- . *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.
- . «The opening Arguments of the Phenomenology.» En *Hegel: A Collection of Critical Essays*, editado por Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1972.
- TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Península, 2001.
- TSONG-KHA-PA. *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Editado por Josua W.C. Cutler y Guy Newland. Traducido por The Lamrim Chenmo Translation Committee. Ithaca, NY: Snow Lion, 2002.
- TUCKER, Robert C., ed. *The Marx-Engels Reader*. New York: W. W. Norton & Company, 1978.
- TUGENDHAT, Ernst. *Antropología en vez de metafísica*. Traducido por Juan Santana. Barcelona : Gedisa, 2008.
- TURNER, Bryan S. *The Body and Society: explorations in Social Theory*. London: Sage, 1996.
- . *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2006.
- VERBITSKY, Horacio. *El vuelo*. Buenos Aires: Planeta, 1995.
- WALDRON, Jeremy, ed. *"Nonsense upon Stilts". Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. New York : Methuen , 1987.
- WALSH, Rodolfo. *Carta Abierta de un escritor a la Junta Militar. Rodolfo Walsh, 24 de marzo de 1977*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2012.
- WALZER, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994.
- WHYTE, Jessica. «Human Rights and Collateral Damage of Neoliberalism.» *Theory & Eventy* (John Hopkins University Press) 20, nº 1 (2017): 137-151.
- WITTE, John, Jr, y M. Christian GREEN, . *Religion and Human Rights. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Alfonso Garcia Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 1988.
- WOLIN, Sheldon S. *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton , New Jersey: Princeton University Press, 2016.
- YASUAKI, Onuma. «Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights.» En *The East Asian Challenge for Human Rights*, editado por Joanne R. BAUER y Daniel A. BELL. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ZARKA, Yves Charles. *La inapropiabilidad de la tierra. Principio de una refundación filosófica frente a los desafíos de nuestro tiempo*. Traducido por Alfonso Diez. Barcelona: NED, 2016.
- ŽIŽEK, Slavoj. «En contra de los derechos humanos.» *Suma de negocios* 2, nº 2 (Diciembre 2011): 115-127.
- . *In Defense of Lost Causes*. London : Verso, 2009.
- . *Living in the End of Times*. New York: Verso, 2011.

- . *Problemas en el paraíso. Del fin de la historia al fin del capitalismo*. Traducido por Damià Alou. Barcelona: Anagrama, 2016.
- . *The Invisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*. New York: Verso, 1996.
- . *Violence. Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008.
- ZOLO, Danilo. *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Traducido por Rafael Grasa y Francesc Serra. Barcelona: Paidós, 2000.

