

EL MITO DE LOS ORÍGENES: MODELOS HISTORIOGRÁFICOS DE LOS DERECHOS HUMANOS.

THE MYTH OF THE ORIGINS:
HISTORIOGRAPHICAL MODELS OF HUMAN RIGHTS.

JUAN MANUEL CINCUNEGUI
Universitat de Barcelona

RESUMEN

A la pregunta «¿Qué son los derechos humanos?» debemos responder no solo definiendo su entidad y su relevancia normativa, sino también explicando cómo han llegado a ser lo que son para nosotros. Los derechos humanos son el resultado de causalidades, coyunturas históricas y una configuración emergente de imaginarios cosmológicos, antropológicos y sociales en los que encuentran o pierden su sentido. En este sentido, la historia de los derechos humanos no es un elemento subsidiario para su análisis. La historia constituye a los derechos humanos como objetos para un análisis teórico. Los derechos humanos no existen sin su historia, y la historia que contamos sobre su origen y evolución circunscribe su horizonte de significación. En el presente artículo analizo tres modelos historiográficos de cuyas perspectivas surgen tres visiones en pugna acerca del pasado, el presente y el futuro de los derechos humanos.

Palabras clave: derechos humanos, excepcionalismo, historia, historiografía, interculturalidad, perennialismo, revisionismo.

ABSTRACT

The question «What are human rights?» ought to be answered not only by defining their entity and their normative relevance, but also by explaining how they have become what they are for us. Human rights are the result of causalities, historical conjunctures and an emerging configuration of cosmological, anthropological and social imaginaries in which they find or lose their meaning. In this regard, the history of human rights is not a subsidiary element for its analysis. History establishes human rights as objects for a theoretical analysis. Human rights do not exist without their history, and the story that we tell about their origin and evolution circumscribes their horizon of meaning. In the present article, I analyze three historiographical models whose perspectives give rise to three competing visions about the past, the present and the future of human rights.

Keywords: exceptionalism, historiography, history, human rights, interculturality, perennialism, revisionism.

1. INTRODUCCIÓN

¿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?

Entre las historiografías oficiales de los derechos humanos, distingo: (1) las 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 y las denomino como «perspectivas perennialistas»; y (2) las que establecen que ciertas circunstancias y formulaciones específicas (la Ilustración europea; 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 a estas perspectivas como «excepcionalistas».

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», comienzo distinguiendo a las 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, adopta 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 su universalismo, pero acompañadas de elementos culturales específicos, con cierta relevancia en lo que concierne al modo en el cual se encarnan esos cambios funcionales globales.

El enfoque perennialista afirma que los derechos humanos que han tenido lugar en algo que llamamos «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 las versiones

eurocéntricas, 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, pretendidamente no eurocéntrico, la formulación actual, aunque asumida en términos pragmáticos, no necesariamente se interpreta como la versión definitiva o la mejor versión de lo que es concebido como un ideal ético o político universal. Los derechos humanos se entienden 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 sentido, 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 autocomprensión 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, 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 historiadores 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.

2. LA HISTORIA OFICIAL Y SUS CONTESTACIONES

Por lo tanto, comencemos 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.

Algunas de estas posiciones oficialistas defienden concepciones «perennialistas» de los derechos humanos. Estas, a su vez, pueden inclinarse hacia dos alternativas. La primera consiste en adoptar una concepción explícitamente iusnaturalista o, en contraposición, adoptar una actitud o postulado posmetafísico, justificado por medio de alguna explicación antropológica, formulada en términos biologicistas, ontofenomenológicos o pragmáticos. La segunda consiste en 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 tema 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 apologetico 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 (2004: 17):

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.

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 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) de 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) de 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».

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: 59)

En su introducción a la versión castellana del texto de Strauss, Claudia Hilb señala que ese epígrafe está allí para suscitar en el lector (cualquier lector)

una sensación de indignación ante la injusticia. «No es necesario —dice Hilb (2014: 14)— 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». El segundo 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: 59)

Aquí, nos dice Hilb (2014: 15), 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.

Es 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 cues-

tiones 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, por ejemplo, qué lugar concederemos a las argumentaciones articuladas en términos de justificaciones religiosas 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, nuestros horizontes de tolerancia moral diseñados para sociedades plurales, subsumidas, en última instancia, a las exigencias del mercado capitalista.

En su *Ética de la liberación*, E. Dussel (2011: 19) ofrece dos advertencias para articular 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». La primera advertencia es que una historia mundial de las eticidades 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 (2012: 353), 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.

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 de que estamos ante un reclamo hermenéutico diferente. 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 podían compartir valores comunes, una suposición ontológica fundamental en el ámbito de los derechos humanos (Short 2015: 99).

4. 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. 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, y comienza con una oscura y malinterpretada anécdota, relatada una y mil veces en los textos dedicados a la historia de los derechos humanos que 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 (cf. Goodale 2009: 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 a la autoridad derivada de 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, en las décadas siguientes, la antropología se desarrolló de espaldas a otros programas en las ciencias sociales dedicados a la investigación de los derechos humanos. Sin embargo, dice Goodale, el escenario ha cambiado notablemente en los últimos años. Y las razones subyacentes del reciente interés de la profesión por la materia 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. 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: 99). En segundo término, la antropología como ciencia, 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* aspiraba claramente 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 (2000: 42):

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 están en el corazón de la herencia antropológica, quisiera hacer algo acerca de ello.

El título del artículo de donde proviene el fragmento es «Anti Anti-Relativism». A través de la doble negación, Geertz pone en entredicho (i) la «obsesión» contra el 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 dirigírsele a él mismo por su empeño en desarmar argumentalmente el ataque absolutista contra el «relativismo teórico».

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 bárbara 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: 45). En el ámbito de la antropología, esa inclinación no puede desaparecer sin que con ella desaparezca la propia antropología.

En este sentido, la crítica de Geertz contra el relativismo y el antirrelativismo (contra el relativismo que promueve la *teoría* antropológica, y contra la respuesta que suscita en el antirrelativista absolutista) es 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» (Geertz 2000: 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 auto-comprensiones 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», pueden acabar 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.

Es en este contexto en el que tenemos que entender la segunda advertencia de Dussel. Una auténtica práctica intercultural de las eticidades 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*, Laozi, y tantos otros, so pretexto de no ser *formalmente* filosóficos (Dussel 2011: 19).

No obstante, esto no conlleva 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 una actitud crítica frente a nuestra propia tradición y 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 (2012: 56):

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.

En este sentido, las propuestas de Dussel para una filosofía intercultural 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. Por ejemplo equiparándola con algunas de las críticas articuladas por el comunitarismo de origen norteamericano que, en el marco del debate «liberalismo-comunitarismo» (Mulhall y 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 denun-

cia 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).

Ni 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 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, y el derecho al desarrollo. 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 social. Todo esto implicaba 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: 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 de la escuela de Frankfurt, 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 Lévinas, 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: 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 (i) la denuncia a la totalidad del orden, y no una mera anomalía que puede ser resuelta a través de una solución *ad hoc*, y (ii) la esperanza de otro mundo posible.

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 ecofeminismo (Shiva y 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 «medioambientalismo superficial» (Naess 1973), 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, lo que se exige es una suerte de giro copernicano, que 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: 185).

De este modo, la filosofía intercultural que nos propone Dussel es 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).

5. PERENNIALISMOS, DIÁLOGOS INTERCULTURALES Y CONSENSOS TRASLAPADOS

5.1. VISIONES DEL BIEN

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: 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: 105), sigue siendo cierto que las diferencias de justificación afectan la interpretación de las normativas generales y su implementación fáctica.

En ese sentido, 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 comensurabilidad o inconmensurabilidad de diversas culturas. Por el contrario, en el marco de su teoría de la racionalidad práctica, apuesta 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: 59-90). El «contencioso» de Taylor está dirigido entonces con-

tra 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 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 «ignorancia y superstición». En este sentido, la posición de Taylor no es 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 anfíbio. 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 suplantarse 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: 103-123), 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: 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.

Un lugar al cual podemos recurrir para apreciar la sutil continuidad que tiende 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: 20) 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 (Taylor 2011: 371).

Según Taylor, la clave explicativa de las religiones posaxiales, surgidas de la experiencia transmitida por estas figuras fundadoras 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 sobrenaturales que 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 mun-

do, 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. Es 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.

5.2. PARADIGMA EUROCÉNTRICO VERSUS PARADIGMA MUNDIAL

Las reivindicaciones que hace 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 (2012: 56), 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 Donnelly (2003: 71):

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.

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 sociales 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.

Así, 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 social 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 europea, 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 autopoiético» 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 (Dussel 2011: 51-52).

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. ¿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 (Moyn 2016: 319).

Hay poderosas razones 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 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 Samuel Moyn, la situación geopolítica mundial está cambiando rápidamente. Estamos regresando a un escenario marcado por la lógica de confrontación en la cual las normas morales no resultan atractivas. En este contexto, el lenguaje de los derechos humanos se vuelve partidista, y con ello pierde su preeminencia en las relaciones internacionales. De esta manera, es probable que estemos alejándonos paulatinamente del mundo que nos hemos acostumbrado a habitar, en el cual la retórica de los derechos humanos era había logrado cautivar la imaginación política (Moyn 2014b: 63).

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 2014b: 59-60)—, estamos obligados a prestar atención a la historia política concreta de su emergencia. Porque lo que todas estas justificaciones parecen ocultar sistemáticamente 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: 14). La advertencia puede parecer superficial, 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.

Esto no implica necesariamente que nos rindamos a las demandas historicistas y sus consecuencias «desastrosas» (Strauss 2014: 63). Significa

más bien reconocer que, como otras nociones eticopolíticas, 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.

De esta manera, la advertencia de Freeman cobra una destacada relevancia. 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 en 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 (Langlois 2016: 12).

Frente a esto, 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 sociopolítico el orden cosmológico; el cual se convirtió más tarde, con el cristianismo, 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 de los siglos 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 basado, 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.

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 *The Invention of 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 (2007: 21):

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?

Hunt nos recuerda que los términos «derechos humanos» o «derechos del hombre» 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» 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.

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. Por ese motivo, una de las tareas centrales de la genealogía de Hunt consiste en ahondar en el «humanitarismo» de la Ilustración, en el atractivo sentimental de los derechos humanos, en el modo en el cual 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 fin 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: «La revolución de los derechos humanos —nos dice (2007: 29)— es por definición un proceso en marcha».

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 (cf. Taylor 2007: 25-26), es el énfasis

en la 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 a que la explicación está enmarcada en una narración progresista de la historia, el tratamiento de Hunt es deudor del estudio de Foucault *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 (2014a: 10), mientras que en Foucault estos cambios implican formas más insidiosas de control, Hunt tiene ojos exclusivamente para su aspecto positivo, reformista. 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 (2014a: 5), 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.

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 de que el humanitarismo no está reñido necesariamente con las matanzas, de que el sentimiento de empatía puede encauzar abiertamente la violencia, y de 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 (cf. Moyn 2014a: 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 (cf. Moyn 2014a: 12).

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 con la necesidad de inaugurar un espacio jurídico transnacional que permitiera garantizar y proteger la dignidad de las personas. El historiador 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. (Moyn 2010: 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: 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, resulta sospechosa la mención del desierto de Gobi y las selvas del Amazonas, o la relativización de la «barbarie» europea sobre los «bárbaros» de otras latitudes. 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, y 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 reitera 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) de su irrelevancia en un mundo que se preparaba para una larga Guerra Fría en el cual los derechos humanos no tendrían efectiva significación. Dice Moyn (2010: 7):

La mejor explicación general del origen de este movimiento social y este 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.

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 y accidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Trad. A. Vasallo. Buenos Aires: Katz.
- Donnelly, J. (2003) *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dussel, E. (2011) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- (2012) *Filosofía de la Cultura y Transmodernidad*. Buenos Aires: Docencia.

- (2012) *Hacia una filosofía política crítica*. Buenos Aires: Docencia.
- Foucault, M. (2010) *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI.
- Freeman, M. (2002) *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*. Cambridge: Polity.
- Geertz, C. (2000) *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Goodale, M. (2009) *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*. Stanford: Stanford University Press.
- Hilb, C. (2014) «Introducción a Derecho natural e historia», en L. Strauss, *Derecho natural e historia* (Trads. L. Nosetto, D. Amat). Buenos Aires: Prometeo, 9-53.
- Hunt, L. (2007) *The Invention of Human Rights: A History*. Nueva York: W. W. Norton.
- Ishay, M. (2004) *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization era*. Berkeley: University of California Press.
- Jaspers, K. (1980) *Origen y meta de la historia*. Trad. F. Vela. Madrid: Alianza Universidad.
- Langlois, A. J. (2016) «Normative and Theoretical Foundations of Human Rights», en M. Goodhart (ed.), *Human Rights: Politics and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 11-27.
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Moyn, S. (2010) *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press (Harvard University Press).
- (2014a) *Human Rights and the Uses of History*. Londres: Verso.
- (2014b) «The Future Human Rights». *SUR. International Journal on Human Rights* 20: 57-64.
- (2016) «The End of Human Rights». *Past & Present* 233/1: 307-222.
- Mulhall, S.; Swift, A. (1992) *Liberals & Communitarians*. Malden: Blackwell Publishers.
- Naess, A. (2008) *The Ecology of Wisdom: Writings by Arne Naess* (ed. A. Drengson, B. Devall). Berkeley: Counterpoint.
- Parekh, S. (2008) *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. Nueva York: Routledge.
- Rawls, J. (2013) *Liberalismo político*. Trad. S. Madero Báez. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sassen, S. (2015) *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Trad. S. Mastrangelo. Buenos Aires: Katz.
- Schneewind, J. B. (2009) *La invención de la autonomía: una historia de la filo-*

- sofía moral moderna*. Trad. J. H. Ruiz Rivas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Shiva, V.; Mies, M. (2014) *Ecofeminismo*. Trads. M. Bofill, D. Aguilar, E. Iriarte, M. Perez Sánchez, J. Soler. Barcelona: Icaria.
- Short, D. (2015) «Sociological and Anthropological Approaches», en M. Goodhart (ed.), *Human Rights: Politics and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 93-109.
- Steiner, G. (2006) *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Trads. M. Ultorio, T. Fernández Aúz, B. Eguibar. Barcelona: Gedisa.
- Strauss, L. (2014) *Derecho natural e historia*. Trad. L. Nosetto. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Taylor, C. (1991) *La ética de la autenticidad*. Trad. P. C. Pérez. Barcelona: Paidós.
- (1996) *Fuentes del yo: la construcción de la identidad*. Trad. A. Lizón. Barcelona: Paidós.
- (1997) *Argumentos filosóficos Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Trad. F. Birulés. Barcelona: Paidós.
- (2007) *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2011) *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press (Harvard University Press).
- (2016) *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press (Harvard University Press).
- Waldron, J. (ed.) (1987) *Nonsense upon Silts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. Nueva York: Methuen.
- Yasuaki, O. (1999) «Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights», en J. R. Bauer, D. A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.