

Colectivo sobre Teoría Crítica

y derechos humanos, Brasil,

Septiembre 2016.

I.- Perspectiva

1.- Menciono dos factores que están en la base de un *reflexionar crítico* sobre derechos humanos. Un reflexionar crítico puede posicionarse políticamente como *Teoría Crítica* acerca de ellos. El primer factor fue planteado por Marx en su *Introducción de 1857 a la Crítica de la Economía Política* y remite a la producción de un concreto de pensamiento, medio por el cual los seres humanos sienten/disciernen/imaginan los fenómenos con mayor propiedad. Termina su reflexión indicando: "... también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, este siempre presente en la representación como premisa" (1). Ha llamado unas líneas antes a la sociedad 'sujeto real'. El segundo factor remite a su *crítica* de una '*economía política clásica*', como llama a la desplegada por el pensamiento social realizado en los siglos XVIII y XIX y que se ocupaba de los vínculos entre la *propiedad agraria*, el *rendimiento del capital* y el *trabajo humano*, privilegiando la función de los primeros y condenando al último, pese a que algunos de sus expositores lo estimaban como fuente de toda riqueza. La crítica aquí incluye la adhesión a las leyes de un mercado en equilibrio macroeconómico, la invisibilización de los medios de producción y su función (perpetuación y cambio) en la generación de valores económicos y culturales, la naturalización de la división social del trabajo y la separación/escisión entre orden económico y orden político-cultural (Estado, políticas públicas). No menos importante, la crítica de Marx incluye la conflictividad existente entre propiedad de la tierra, capital y fuerza de trabajo y el rechazo a la *apreciación de un mundo* de la existencia que *mezcla y confunde* prejuicios de inspiración ideológica, morales, por ejemplo, con *observaciones* derivadas de una *experiencia meditada*. Ambas, sin embargo, tienen connotaciones *políticas*.

2.- En el siglo XX, Norberto Bobbio presenta, curiosamente, dos explicaciones muy diferentes, en un mismo libro, sobre el carácter de derechos humanos (o su fundamento). El texto es "*El tiempo de los derechos*" (2). En la página 14 de su *Introducción*, Bobbio señala que, en relación con derechos humanos nunca se alejó de tres tesis: "1. Los derechos naturales son derechos históricos. 2. Nacen al inicio de la Edad Moderna, junco con la concepción individualista de la sociedad. 3. Se convierten en uno de los indicadores principales del progreso histórico". Sin embargo, en la página 18 de la misma *Introducción*, y discutiendo el tema del fundamento de estos mismos derechos, sostiene que "...la libertad religiosa es efecto de las guerras de religión, las libertades civiles, de las luchas de los parlamentos contra los soberanos absolutos, la libertad política y las sociales, del nacimiento, crecimiento y madurez del movimiento de los trabajadores asalariados, de los campesinos con pocas posesiones o de los jornaleros, de los pobres que

exigen a los poderes públicos no solo el reconocimiento de la libertad personal y de la libertad negativa, sino también la protección del trabajo frente al paro, y los instrumentos primarios de instrucción contra el analfabetismo, y sucesivamente la asistencia de la invalidez y la vejez, todas necesidades que los propietarios acomodados podían satisfacer por sí mismos”. Esta referencia a las luchas sociales en el seno de una totalidad conflictivamente articulada entra en abierta discrepancia con lo que ha dicho en la página 14.

En efecto, ‘los derechos’ (que, en cuanto tales, solo pueden reclamarse ante circuitos judiciales) no pueden ser a la vez ‘naturales’, y por ello universales, (propios de todos los individuos de la especie) si a la vez se siguen de *situados conflictos sociales* y no son reconocidos y, con suerte, legalizados, tras estos conflictos. El punto alcanza a una de las tesis (la 3) que Bobbio afirmó sostener siempre. Si los derechos se siguen de luchas sociales y ciudadanas, entonces el “progreso” también lo hace. Así, fuentes de derechos humanos son también la dominación, la *violencia* y la *guerra*. Por esto, los dominados, violados y aplastados *tienen mucho que decir sobre ellos*. Y dirán mucho más que la Declaración Universal de 1948 y los Pactos que, provenientes de ella, la confirmaron en la década de los setentas. El carácter enteramente *socio-histórico* (no solamente histórico) y *político* de estos derechos lo confirmó la existencia de dos Pactos, no de uno solo. Para el orden hegemónico, Derechos Económicos, Sociales y Culturales tienen carácter *progresivo*. Es decir, se concederán solo si el Estado puede asumirlos. Se lee: ningún hijo o hija de obreros nace con salario. Una hija de acaudalados financieros nace en cambio con algo más que un bollo de pan bajo el brazo. El niño recién nacido en cuna obrera recibirá violencia socio-política y, tal vez con peor suerte, específica violencia familiar. A la hija de financieros, en cambio, se le han transferido capacidades, aunque también puede ser objeto de violencias. Los derechos ‘naturales’ entonces *no son naturales* ni tampoco solo históricos, como afirma Bobbio. Son *socio-históricos* y también *político-culturales*, como se discutirá más adelante.

Más importante: si derechos humanos tienen caracteres socio-históricos y político-culturales, y no resultan ‘naturales’, entonces todos ellos también pueden ser *revertidos* y *anulados*. En páginas siguientes se verá que este esfuerzo por revertirlos y anularlos los perfila en el siglo XXI.

3.- Todavía un alcance conceptual a las opiniones de Bobbio: derechos humanos no pueden pensarse con propiedad si se los liga con una “concepción individualista” de la sociedad. El concepto de derecho es *relacional*. Supone interacciones entre seres humanos. Bobbio desea enfrentar una concepción orgánica de la sociedad, como la propuesta por Aristóteles, con una *individualista, moderna*, como la que parece sostener John Locke. Pero esta última expresa una *ideología* de las *sociedades europeas emergentes* desde el seno del feudalismo, o sea desde la dominación irreversible del clero y los reyes. Se materializará en la fórmula de un *contrato social* realizado por *individuos previos a él*. La sociedad (civilizada) surgirá de un contrato voluntario entre individuos ‘naturales’ previos. El contrato ‘purificará’ las violencias sociales como ‘justas’ por consentidas y necesarias. Ningún antropólogo defendería esta propuesta contractual individual enteramente imaginaria. La especie resulta social porque se compone de mamíferos que se reproducen sexualmente y deben entrenar por un período extenso a sus crías (que no trabajan inicialmente) para tornarlos útiles y, por ello y por el tiempo que madre y padre deben dedicar a

sus hijos, además requieren del trabajo de otros adultos para que todos sobrevivan. El ideologema individualista puede alcanzar peso político y cultural, pero ello no le confiere valor de conocimiento. El argumento efectivo resulta de su inversión: *la experiencia humana es social, pero en ella sus actores se particularizan y singularizan*. ‘Los hijos’ un genérico, se transforman en Enriqueta y Diego. Su individuación se sigue de patrones sociales y en menor medida de su biología. En su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, John Locke imagina a sus individuos en el marco de una división social del trabajo y, más obviamente, de una organización social de la sexualidad (familia). Su ‘estado de naturaleza’ pre-social es solo una hipótesis imaginaria para representarse y exponer al ciudadano libre del rey, de los señores y del cura, e *indicar el camino y programa político-cultural y económico de una sociedad distinta*. De paso, quienes no aceptaran sus normas, serían *no-personas*, o, en el lenguaje de Locke “una de esas fieras salvajes” (#11) a las que se debe castigar y liquidar. Hoy, un *empobrecido* del Tercer Mundo, un *emigrante no deseado* o un *miembro del Estado Islámico*, por hacer tres referencias.

4.- Una concepción socio-histórica y político-cultural de derechos humanos hace parte de una Teoría Crítica respecto de ellos. Sus referentes básicos son: a) derechos humanos se siguen de *conflictos y luchas* determinadas principalmente por la constitución y despliegue de las sociedades modernas europeas, despliegue que tiene su inicio en los siglos XV y XVI con la *Invasión europea* de lo que hoy es América latina y el Caribe y también con el *crecimiento de una economía dineraria* (comercial y financiera) en los intersticios de la economía feudal y su cultura política señorial con bendición religiosa; b) este despliegue europeo y planetario no puede realizarse sino *produciendo vulnerables* (el alien y el no-europeo, o el ‘otro’ en la versión de S. Todorov) que, en los posteriores estadios de las sociedades latinoamericanas, se encarnan en los *marginales*, los empobrecidos, los emigrantes-no deseados, los ‘desechables’ del habla paramilitar colombiana, categorías que flexiblemente pueden acoger a otros grupos como ‘comunistas’, mujeres, ancianos, reos, homosexuales, lesbianas y transexuales, niños de la calle, sectores rurales, sindicalistas, indígenas, ambientalistas, etcétera. Todos ellos pueden ser considerados situacional o sistémicamente, como *imperfectamente ciudadanos* o *no-ciudadanos* del todo. A todos en su momento se les pueden violar derechos humanos y los agentes de esa violación (y los *Estados* que producen víctimas y victimarios) quedar *impunes*. Todos ellos pueden compartir, en determinadas situaciones y distintos o iguales períodos, tanto la voluntad férrea de los poderes vigentes para *no transferirles poder social ni ciudadano* como acciones de *aplastamiento* vía matanzas biológicas o culturales. Así, el punto epistémico-político-cultural para sentir, pensar y actuar derechos humanos resulta a) de una capacidad para experimentarse radicalmente interpelado por sectores vulnerables de la sociedad e investigar y comunicar (denunciar) las determinaciones sistémicas que producen su vulnerabilidad y exposición; b) consecuentemente, participar de las acciones orgánicas que se proponen la eliminación de vulnerabilidades específicas y su superación sistémica; c) una superación de vulnerabilidades sistémicas *no puede realizarse sin transferencias y auto transferencias de poder*; d) las auto transferencias (apoderamientos) y transferencias de poder (capacidades ciudadanas y sociales) para ser efectivas han de ser *legitimadas culturalmente*. Su expresión jurídica resulta insuficiente aunque necesaria.

5.- La propuesta anterior puede ser traducida al mundo de la existencia con sus connotaciones de vía compleja: subjetiva, objetiva y de re- apropiación de sí, todas ellas sobredeterminadas por sus componentes político-culturales. El concepto clave es aquí el de *experiencia de contraste*. Se vive en un mundo determinado, pero se desea, discierne e imagina radicalmente otro. Solo quien desea, discierne e imagina radicalmente luchará toda su vida y hasta el fin. Derrotado, su empeño o agonía vivirá en la memoria social y de otros luchadores. La interpelación radical la harán, ya se ha mencionado, los producidos situacional y sistémicamente como vulnerables y empobrecidos. O sea situaciones que producen vulnerables y que generan reflexión y teoría social. Quien se sienta interpelado, deberá asumirse a sí mismo como empobrecido y vulnerable específico. Cuando una formación social produce sistemáticamente vulnerables y empobrecidos, tras haber inventado derechos humanos, todos sus individuos y sectores resultan, aunque de distinta manera, vulnerables y empobrecidos aunque inicialmente *no lo sepan*. Derechos humanos como concepto y proyecto contiene y promueve un *horizonte de plenitudes compartidas* que los poderes dominantes en las sociedades actuales determinan como *imposibles* con su alcance de *prohibidas* y no factibles. El término que los reúne es *imposibles*. Un editor hablará de una “idolatría” por derechos humanos. O de su “explosión”. Pero el horizonte de derechos humanos, ese invento moderno, determina su belleza y atractivo tanto por su *universalidad* (todas las culturas, todos los ciudadanos, todas las personas, todos los seres) como por su *necesidad*: no a la guerra, no a la explotación, no a la dominación, no a la depredación, no al odio, no a la contaminación, no a la enajenación, no a la impunidad, no a la desagregación... Se trata de un camino ancho y de un proceso compartido. Iniciarlo y legarlo se determina por experiencias de contraste que activan identidades de lucha. De ellos se nutre una *Teoría Crítica*.

II.- Una discusión específica

1.- Las discusiones sobre derechos humanos, críticas o prácticas, deben intentar especificar, o al menos referirse a, el marco socio-cultural específico que las determina y en el que se insertan. Por razones editoriales aquí la referencia se limitará a algunas indicaciones básicas y que se consideran pertinentes.

a) Desde el punto de vista de la *experiencia de un mundo global* en el que las poblaciones, sus sensibilidades y economías y sensibilidades, y los Estados que las disciplinan (ellos mismos insertos en constelaciones internacionales y transnacionales de poder donde la noción de ‘Estado nacional’ se reconfigura), o sea las someten a su *orden/violencia*, la situación de derechos humanos, en esta década y media del siglo XXI, se ha *degradado*. Bastaría recordar que acerca de un tema crucial como una reducción de gases con efecto invernadero la *XXI Conferencia Internacional sobre Cambio Climático* (Francia, 2015) se limitó a acordar tentativamente reducir las emisiones de carbono “lo antes posible” y que este acuerdo no resultará vinculante si al menos 55 países que producen hoy más del 55% de los gases con efecto invernadero no ratifican el acuerdo. China y EUA, las dos economías que, en ese orden, resultan los dos actores más dinámicos en términos de contaminación, firmaron el acuerdo en Francia, pero no han tomado a esta fecha internamente las medidas que los conducirían gradualmente a cumplirlas. El acuerdo en el encuentro francés no establece sanciones para los Estados que lo firmen e incumplan.

Tampoco la XXI Conferencia del 2015 resolvió un tema político central: *la transferencia de recursos* (financieros y tecnológicos) a las *economías y poblaciones más débiles* para que ellas *participen del acuerdo*. Entre los quince países más contaminantes del mundo se encuentran Brasil y México. El desafío de los gases con efecto invernadero puede terminar con la capacidad del planeta para sostener la vida compleja en él. La amenaza cierta sobre la existencia de la especie humana sin duda es un tema de derechos humanos, al menos de su expectativa, aunque no existe el actor que pueda legal y legítimamente representar a esta especie ni tampoco el circuito judicial que acoja el recurso.

b) El siglo XXI se inicia, para derechos humanos, con un referente puntual pero alentador y otro masivo y brutal. El alentador es el ingreso a sus funciones el año 2002 de una *Corte Penal Internacional* que puede conocer y castigar crímenes de genocidio, guerra, agresión y lesa humanidad. Con sus limitaciones (la Corte solo puede enjuiciar a individuos de Estados que haya reconocido su competencia o si los crímenes se han cometido en territorios de Estados que lo hayan hecho. En situaciones determinadas, asimismo, la Corte funciona como dependencia del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Ello implica una selectividad inadecuada para sus acciones. Tampoco la acción de la Corte conoce crímenes cometidos antes de la fecha de su constitución), esta Corte resulta un paso *progresivo*. Por desgracia Emiratos Árabes, China, EUA, la Federación Rusa, Israel, Siria y Turquía, por ejemplo, entre los cuales se encuentran algunos de los principales violadores del orden jurídico nacional e internacional, no han aceptado esta Corte aunque algunos de ellos la utilizan *vía el Consejo de Seguridad de la ONU*. Pero son lunares en una isla que ojala deviniera proceso político cultural.

El suceso brutal y alarmante antecedió a la Corte Penal Internacional en casi un año. Su hecho desencadenante fue la *destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York* en septiembre del 2001. El ethos cultural que avisaba la reacción contra ese ataque y crimen data sin embargo de la década anterior y remite a la autodisolución de la Unión Soviética y a la proclamación Occidental del *triunfo definitivo y final del capitalismo*. La reacción política del Gobierno estadounidense al ataque contra las Torres Gemelas fue internamente un *Acta Patriótica* que lesiona derechos humanos de los ciudadanos estadounidenses con la finalidad de 'protegerlos' contra el terrorismo (esta Acta debe ser interpretada como un hecho cultural más que político-jurídico, ya que ha sufrido modificaciones posteriores) e internacionalmente la política de *Guerra Global Preventiva contra el Terrorismo* que permite identificar 'terroristas' por sus 'intenciones' en cualquier punto del planeta y golpearlos militarmente derrocando de paso gobiernos (mejores o peores desde el punto de vista democrático y republicano) y *transferir*, mediante la violencia militar, *ventajas y poderes económicos y geopolíticos al agresor*. En la segunda década de este siglo XXI la violencia unilateral (Crimea, Siria) ha acercado al planeta a una *Tercera Guerra Mundial* en la que los contendientes podrían utilizar armamentos de destrucción masiva para aplastar definitivamente a sus oponentes.

Los alcances de la doctrina de *Guerra Global Preventiva* (iniciada por la administración de Bush pero prolongada durante la administración Obama) han enrarecido siniestramente las relaciones internacionales. Mencionemos dos de sus resultados: la invasión de Irak (2003), determinada y

encabezada por la administración George W. Bush y que arrastró a otros Estados, fue realizada *sin autorización del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas* y los Estados que participaron en ella quedaron *impunes*. Conceptualmente, la institución de Naciones Unidas dejó de existir. Se retorna internacionalmente a la política del garrote donde el más poderoso arrasa con los más débiles y pone a la guerra como respuesta a desafíos de coexistencia. La invasión de Irak desató las violencias actuales (con disfraz étnico-religioso y democrático) cuyo eje pasa por Siria pero conmueve, triza y destroza al Oriente Medio y propone conflictos mayores.

Para derechos humanos, la guerra global preventiva contra el terrorismo ha traído la apología exaltada de la *necesidad de la tortura* para conseguir información sobre un enemigo total. El expresidente George W. Bush y su exvicepresidente Dick Cheney defendieron públicamente las “nuevas técnicas de interrogación” de sospechosos y consideraron que sus agentes debían ser *condecorados* como *héroes*. Ideológicamente el torturado encarna la figura de la *no-persona* (o bestia feroz) propuesta por John Locke para quienes violan el estado de naturaleza en el que todos los individuos viven con felicidad y, se supone, con seguridad. Justificar y elogiar política y públicamente los actos de barbarie y las prisiones preventivas sin acusación por años en cárceles secretas o públicas (Guantánamo) ciertamente constituyen *notas alarmantes para una sensibilidad de derechos humanos* en este inicio del siglo XXI. No se piense que EUA tiene el monopolio de esta barbarie impune. El año 2003 el gobierno ruso utilizó gas letal contra ‘terroristas’ islámicos chechenos atrincherados (y con rehenes) en el teatro Dubrovka de Moscú. Los chechenos pedían la retirada rusa de Chechenia y el final de su guerra contra su pueblo. Los ‘terroristas’ que no murieron por efectos del gas y quedaron solo desvanecidos o paralizados fueron *ejecutados en el lugar* por los militares que sitiaron y asaltaron el teatro. 129 de los rehenes también murieron. Ni los militares ni el Estado ruso fueron acusados por el uso de un químico letal ni tampoco por la ejecución de individuos desvanecidos o dormidos por efectos del gas y que, para todos los efectos, no representaban en esa condición, amenaza alguna. El asunto, feroz, no pasó de una nota periodística para disfrute de lectores. La autoridad no permitió videos del evento. *Mala señal para derechos humanos*.

c) La puntual referencia a los sucesos del teatro Dubrovka permite introducir una observación más sistémica. La mundialización efectiva de la forma-mercancía (todo puede ser comprado, usado y desechado, con su correlato, los individuos humanos o personas también pueden ser usados como mercancías, nada ni nadie tiene valor último) ligada con una *economía del deseo*, supone una *cultura del espectáculo* en la que todo vale si se ha pagado el boleto para asistir a la función. Un muchacho humilde que se sube a una palmera para bajar unos cocos y pierde destreza, cae y se mata en el suelo se transforma en *espectáculo televisivo* (o viral, en el lenguaje de las redes) *si alguien logró filmar el evento*. No interesa ni la identidad del muerto ni porqué subía a esa palmera ni a quienes atendía con el dinero que ganaba. Tampoco interesa a los seguidores de la NBA que los zapatos deportivos de sus ídolos deriven de trabajo infantil africano prácticamente esclavo. Aunque la expresión ‘cultura del espectáculo’ es deudora de la “civilización del espectáculo” (Guy Debord) aquí lo que se enfatiza es que una mundialización efectiva de la forma mercancía conduce a una *reificación de las personas* en el mismo movimiento en que las redes sociales las determinan como ‘sujetos falsos’ que constituyen escenarios desde

la *enunciación de discursos que consideran producidos por ellos mismos* sin reparar en que su comportamiento los torna *rebaño*. De hecho, aunque tomaran conciencia de esto último a muchos no les importaría porque “de por sí” *no existe alternativa al mundo de las cosas-gentes*. No se trata de una exageración especulativa. Los consumidores que se autoestiman sujetos aguardan ansiosos la plenitud de una ‘Internet de las cosas’ en el mismo movimiento en que se mueven por el mundo consumiendo paisajes y gentes exóticas (a las que filman) exhibiéndose mientras estiman que son los otros usables quienes se exhiben ante ellos, los utilizadores. Se trata de un *laberinto* cuya mundialización hace de cada puerta de salida una puerta de ingreso al laberinto. El film *The Matrix* expone esta situación.

Una sensibilidad (ethos) de derechos humanos supone por el contrario individuos socialmente producidos como *agentes*, o sea como *actores* que se dan *experiencias de contraste* y que pueden, desde ellas, sentir, discernir e imaginar situaciones y mundos distintos: un mundo sin violencias ni aplastamientos, por ejemplo. O un mundo que tiende a la discriminación sistémica cero. En este último mundo el *referente axial* lo constituye *derechos humanos*. La sensibilidad del espectáculo movida por una economía de deseos por definición infinitos se mueve directa y efectivamente contra una sensibilidad hacia derechos humanos que los seres humanos pueden producir, con despliegues variados, en sus distintas culturas y sociedades. *Nada se mueve a favor de este sentido factible a la plural experiencia humana* (y sus racionalidades) *en este momento del siglo XXI*. Para mencionar a América Latina, el subcontinente, en la civilización del espectáculo las poblaciones del área *acentúan sus desagregaciones, solidifican los mecanismos de dominación* y buscan *perpetuar un sistema* que proporciona ‘buenos negocios’ a unos pocos y *condena muchos a la pobreza y miseria*. Los recientes juegos Olímpicos en Brasil (2016) y la inmediata destitución de su presidenta Dilma Rousseff son muestras claras de estas desagregaciones y descomposiciones políticas cuya base es económico-cultural. Mala época para el régimen democrático, los Estados de derecho, la ciudadanía y los diversos grupos producidos como vulnerables. Mal estadio para derechos humanos. Y el sistema no permite prever cambios porque resulta saturante. Marcuse anticipó el fenómeno (aunque lo redujo a la sociedad moderna post-industrial) llamándolo *sociedad unidimensional*. En una sociedad unidimensional *tienden a desaparecer derechos humanos* porque, como tendencia, *resultan anuladas las experiencias de contraste*.

2.- Propuesto lo anterior, pasamos a discutir, desde una Teoría Crítica de derechos humanos, las aparentes diferencias entre dos especialistas del Primer Mundo en este campo: la Dra. Amy Gutmann y el Dr. Michael Ignatieff. La primera, en el momento del debate era catedrática en Ciencia Política en la Universidad de Princeton, y el segundo dirigía el Centro Carr de la Kennedy School of Government de la Universidad de Harvard. La discusión se centra en la *Introducción* que Gutmann realiza en el libro que resultó del encuentro entre estos y otros especialistas y que se publicó en inglés con el título de *Human Rigths* (Princeton University Press, 2001) y que editó en español Paidós con el título algo más elocuente “*Los derechos humanos como política e idolatría*”. Este último título expresa los encabezados de las conferencias que Ignatieff expuso a su auditorio. Conviene aquí determinar brevemente lo que su autor entiende por *derechos humanos como idolatría*. Es su versión de otras sentencias antes popularizadas por la prensa aunque también

derivadas de círculos políticos y académicos: “*explosión* de derechos humanos”, “derechos humanos *a la carta*”. Las denominaciones expresaban el malestar de quienes resentían que la gente de a pie demandara *respeto por sus necesidades sentidas* y *judicialización de ese respeto*, de modo que pudiera hacerse valer por decisión judicial si no se cumplían. Se trata tal vez de una demanda ingenua, pero con sentido. Los grupos dominantes levantan las banderas de derechos humanos cuando creen les conviene, pero se irritan si mujeres, homosexuales y lesbianas, campesinos e indígenas, o estudiantes y migrantes, por citar *algunos sectores producidos como vulnerables*, señalan que la satisfacción de sus necesidades básicas (reconocimiento, acompañamiento, entre ellas) hacen parte de estos derechos.

Ignatieff estima, en este punto, que “... los derechos humanos son mal interpretados si los vemos como una ‘religión laica’. No son un credo, no son metafísica. Pensar en eso es convertirlos en una especie de idolatría: el humanismo adorándose a sí mismo” (p. 76). Extiende después su crítica mostrando lo controversial que resulta un concepto como el de dignidad humana natural. Se trataría, en su opinión, de un argumento fundacional e Ignatieff llama a olvidarse de ellos porque *dividen y no resulta factible ponerse de acuerdo sobre ellos mediante el diálogo y el compromiso*. Prefiere un *monismo* (o un *monopolio*) en este rubro. Retomaremos este punto más adelante, porque Gutmann lo critica específicamente.

Nos detendremos un momento, en cambio, en la cita que termina con un humanismo que se adora a sí mismo: quiere decir *la gente hace un fetiche de sí misma*. Por supuesto esto puede darse: un General de Ejército puede fetichizar su papel en la guerra (que compromete a su Estado). Lo mismo puede hacer un Presidente. O un banquero que fetichiza el orden mercantil y se torna portador de esta fetichización: *ante el mercado bursátil nada ni nadie*. Los seres humanos en posiciones de poder suelen realizar estas fetichizaciones. Hacen parte de su carácter. Si no, no serían despiadados. Un cura podría hacer lo mismo. De hecho, un buen número suele hacerlo. Pero una lesbiana o un emigrante no deseado sin trabajo ni arraigo no fetichiza nada: *experimenta necesidades urgentes*: dormir él y su familia al menos en una estera y bajo un techo. Comer algo al desayuno y antes de acostarse. Ese mismo empobrecido tal vez no ha salido de su país. Allí experimenta *necesidades de ciudadano*. Son tan políticas y sociales como las otras. Requiere educación de calidad para sus hijos. Un jergón. Etc. La fetichización podría darse si se mirara en el espejo y viera a una persona. Pero no ve eso: observa un infeliz muerto de hambre y a quien los perros mean. Por aquí es donde se precipitan las demandas y luchas sociales, entre otras, de derechos humanos. Porque el hambre y el desempleo y el analfabetismo son producciones sociales es que los vulnerables *reclaman servicios* y quieren que se los *ampare con derechos*. Uno sospecha que a los vulnerables del Primer Mundo les ocurre algo parecido. El desprecio, burla y acorralamiento de homosexuales masculinos y femeninos provoca un despliegue semejante. La lesbiana indígena se mira en el espejo y desea ver una persona o una ciudadana. Pero en su hogar y comunidad la discriminan y en la calle la discriminan y luego pierde un empleo y otro, etcétera. Siente que llegará a vieja y no habrá recibido sino rechazos, golpes, insultos y con suerte alguna piedad. *Y no debería ser así*. Ella es ciudadana y quiere que la reconozcan como tal. Debe aprender que, bajo ciertas condiciones de poder, la ciudadanía se transforma en fetiche. Entonces ella no transforma nada en fetiche porque lo experimenta como algo negativo. Tal vez

esta indígena se proponga luchar contra todo fetiche. Cuando una artista de Hollywood en cambio se reconoce lesbiana y se aplaude su franqueza y sigue recibiendo ofertas de trabajo... *estamos en otro mundo*. En uno semejante al de Princeton o Harvard. Pero nombres como Guatemala, Hollywood, Princeton o Harvard resultan abstracciones si no se considera el carácter de las relaciones sociales que constituyen estos lugares. Igual ocurre con derechos humanos y con lo que se predica de ellos. Resultan abstracciones si se brinca uno las tramas sociales que los posibilitan, positivizan o niegan y reprimen.

En todo caso, la *única espiritualidad* laica en las sociedades modernas es la *ciudadana*. Y la ciudadanía se transforma en fetiche si se abstrae de los posicionamientos sociales y de las relaciones sociales que los constituyen. No resulta para nada extraño que un catedrático de Harvard ignore (tal vez ni siquiera sospecha que existe) este abecedario.

3.- En lo que sigue se discutirá aspectos conceptuales de las coincidencias y distancias entre los posicionamientos de M. Ignatieff (tal como A. Gutmann los interpreta) y su lectura por Gutmann. La discusión de los planteamientos se realizará desde una perspectiva sociohistórica y crítica cuyo referente es la realidad socio-cultural de América Latina leída desde su producción de vulnerabilidades y vulnerables en las actuales condiciones de mundialización. El texto de Gutmann se ubica, en la edición española, entre las páginas 9 y 26 inclusivas del libro. Se discutirán los siguientes temas: a) y b) el carácter de una *revolución en derechos humanos*. c) la limitación de derechos humanos al *principio de agencia* humana d) el valor de una *discusión plural sobre el fundamento* de derechos humanos.

a) La expresión “revolución de los derechos humanos”, tal como Gutmann la lee en Ignatieff, hace referencia a su frente jurídico, específicamente a su *internacionalización* después de la Segunda Guerra Mundial. Gutmann distingue acertadamente entre una *Declaración Universal* (la de 1948) y los *Pactos Internacionales* (cuya obligatoriedad para los Estados que los firman es de 1976). La crítica central de Gutmann al concepto de “revolución jurídica” dice que “afirmar que los derechos humanos son jurídicamente vinculantes no significa que exista un agente investido del suficiente poder como para obligar a los Estados a acatar la ley” (p. 9). En efecto, una norma que carece de sanción efectiva pierde toda su fuerza jurídica. Pero Gutmann no se interesa por la inexistencia del agente institucional coercitivo superior que obligue a los Estados a acatar la normativa sobre derechos humanos. Si derechos humanos tuviesen importancia central para las sociedades modernas, o para alguno de sus estadios, este agente existiría. Por ejemplo, la circulación global de capitales y de otras mercancías generó la existencia de un *Banco Mundial de Desarrollo*, un *Fondo Monetario Internacional* y una *Organización Mundial de Comercio*. Se advierte que dinero y comercio son importantes para las sociedades modernas o lo son, al menos, para sus grupos hegemónicos. ¿Por qué no ocurre lo mismo con derechos humanos? ¿Son menos importantes o menos decisivos? ¿Una adecuada circulación del dinero (bajo sus diversas formas) ha de ser rigurosamente vigilada y durante castigada su circulación... y en cambio con derechos humanos no se tiene el mismo cuidado? ¿Será que la articulación de dinero y de mercancías liga de manera especial poblaciones diversas y hasta encontradas y derechos humanos no?

Por lo demás ha de relativizarse el que jurídicamente no existan organizaciones internacionales que, reconocidas, carezcan de toda capacidad coercitiva para al menos decir que un Estado viola derechos humanos o determinar sanciones en situaciones específicas. Europa se dio su *Tribunal de Estrasburgo* en 1953 y lo renovó en 1998. Existe desde el año 2004 una *Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos* con antecedentes en una Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos en 1987. La *Corte Interamericana de Derechos Humanos* funciona desde 1979 y tiene como antecedente una Convención que la antecede 10 años. Sobre esta última se puede decir algo. Sus sentencias son de difícil cumplimiento debido a que carece de capacidad coercitiva. Ella recaería sobre la *Asamblea General* de la Organización de Estados Americanos que, como cuerpo, no tiene la voluntad ni la capacidad para ejecutar sanciones. Sin embargo entre esos Estados figuran EE.UU. y Canadá y si ellos así lo decidieran, al menos el primero podría tomar medidas unilaterales contra los golpes de Estado y las violaciones a derechos humanos de otros Estados miembros. Por supuesto se le acusaría de injerencia en los asuntos internos de otros Estados, pero se trata de un país que financia dictaduras de Seguridad Nacional, ejecuta “bombardeos e invasiones de Irak”, “primaveras árabes”, “oposiciones democráticas” en Libia y Siria y mantiene una cárcel en Guantánamo sin que nadie se atreva a cobrarle deuda alguna. Si EE.UU. *resolviera ser el brazo financiero y judicial* de la Corte Interamericana sin duda ella ganaría en poder ejecutivo. Por desgracia sus gobiernos parecen más bien favorecer las violaciones de estos derechos en América Latina y el Caribe y violarlos ellos mismos (Guerra Centroamericana de los 80s, por ejemplo) que castigarlas.

Habría que añadir que derechos humanos recibe apoyo además de organizaciones independientes como *Amnistía Internacional* y Human Rights Watch (Observatorio de Derechos Humanos) que si bien carecen de capacidad para castigar tienen la voluntad de denunciar. Por algún motivo su presencia en los medios últimamente ha decaído.

Literatura aparte, si Gutmann efectivamente se preocupara del sentido socio-histórico de su afirmación: en el siglo XXI “...afirmar que los derechos humanos son jurídicamente vinculantes no significa que exista un agente investido del suficiente poder para obligar a los Estados a acatar la ley” quizás encontraría que el orden/violencia capitalista implica tanto *inventar* y *declarar* derechos humanos como *violarlos* (incluso afirmando que los viola para que se respeten) y que por ello los Estados que representan este orden/violencia (o lo hegemonizan) siempre mostrarán debilidad, grietas y selectividad respecto de la violación y (y también de la enunciación) de estos derechos. Pero Gutmann probablemente no querrá transitar por esta ruta.

El punto más serio de esta reflexión es que Gutmann e Ignatieff toman como *referente epistémico-político-cultural* para pensar derechos humanos a los *Estados* y los *circuitos judiciales* de distinto tipo que los expresan y esta elección los lleva a decir poco o nada de la realidad efectiva de estos derechos. *Su desenfoque es muy sólido*. Los Estados modernos producen vulnerabilidades tanto en la ciudadanía como en los distintos sectores sociales. *Estas vulnerabilidades constituyen el referente epistémico-político cultural para pensar e imaginar derechos humanos*. Estrictamente, los Estados modernos no fueron imaginados ni diseñados para reconocer ni respetar derechos humanos generalizados o universales ni menos para *promover una cultura* acerca de ellos (que

querría decir impregnar las instituciones sociales básicas con la lógica de estos derechos: el principio social de agencia humana), sino para *violarlos sistémica y también situacionalmente* y reclamarlos elevando un grito al cielo también cuando convenga. Es decir son Estados que constituyen y reproducen violencias sistémicas cuyos efectos en las poblaciones designamos como *vulnerabilidad*. La cuestión de una ‘revolución’ en derechos humanos, que reúne y distancia a Ignatieff y Gutmann pasa por una más adecuada comprensión del carácter del Estado moderno, o de los Estados, cuestión que no se abordará en este trabajo.

b) La focalización en el referente institucional jurídico, y con ello en el Estado, expresa una coincidencia en el enfoque de Ignatieff y Gutmann sobre “la revolución jurídica” en materia de derechos humanos. La distancia se abre entre ellos porque para Gutmann esta ‘revolución’ carece de un agente eficaz y por ello no puede afirmarse que “ha concluido con éxito” p.9). ‘Revolución’ modernamente es un concepto *político*. Designa una tentativa violenta (recuérdese que la violencia la determinan quienes la sufren) por *reconfigurar un bloque de poder existente*, incluso eliminándolo (física y culturalmente) para asegurar transformaciones en la economía, la sociedad, la legislación y la existencia cotidiana y en el conjunto de la sociedad. Las transformaciones económico-sociales y político-culturales anteceden a la acción política revolucionaria no totalmente pero sí al menos embrionariamente. Sin esta característica la acción revolucionaria no pasa de ser una rebelión o un golpe de Estado. Se cambia de personalidades políticas en la dirección de la sociedad, pero se mantiene el sistema. No se pretende configurar un nuevo bloque de poder y, con ello, tampoco se cuestiona el carácter de la *hegemonía*.

Si las cosas son así como sucintamente se han descrito, entonces una ‘revolución jurídica’ es o expresión de procesos más complejos que exceden el ámbito jurídico o es solo una imagen literaria portada por un interesado imaginario ideológico. Las sociedades modernas capitalistas tuvieron sus momentos revolucionarios (la Francesa [1779-1789] es la más publicitada pero Napoleón llevó e injertó algunas de sus instituciones a otros lugares de Europa), pero ellas mismas no son revolucionarias y por el contrario se dan un imaginario de *sociedades sin alternativa* o que materializan el *Final de la Historia*. Ahora, en ningún caso el ámbito jurídico contiene una revolución autónoma. Expresa y refuerza procesos económico-sociales y culturales que tienen su propio curso y que entran, a su manera, a exigir nuevas legislaciones, circuitos y figuras jurídicas. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1779) reclama ‘libertad’ generalizada pero no incluye en su universalismo ni a mujeres ni esclavos. Esto quiere decir, rompe un tipo de imperio (el que impedía ciudadanos iguales y determinaba ciertos privilegios) pero mantiene *la dominación* bajo la forma de dominaciones sistémicas y también puntuales. Y les da formas jurídicas. La Revolución Industrial no cambiará esto. Mejorará en el largo plazo la situación de los obreros europeos, pero creará mundos y sectores *colonizados* en los que será legal y legítima la supexplotación de la fuerza de trabajo. Esto hasta el día de hoy.

De modo que una ‘revolución jurídica’ determinada por derechos humanos puede producirse, pero será precedida y acompañada por cambios procesuales en la sexualidad humana, la economía, la sociabilidad nacional e internacional y la espiritualidad que anima a las instituciones. Deberá esforzarse políticamente, además, por articular constructivamente, las distancias,

diferencias y conflictos entre culturas puesto que todas ellas, con sus aciertos y errores, son legítima expresión humana. O sea de la especie.

c) En su lectura de Ignatieff, Gutmann señala que para él “el objetivo de los derechos humanos (...) es la protección de la agencia humana” (p. 11). Por ‘agencia humana’ se entiende en nota al pie de página una “facultad de acción. Hay agencia si existe un sujeto que actúa deliberadamente, un sujeto responsable de sus acciones”. Derechos humanos protegerían el núcleo de las *libertades negativas*, la libertad frente al abuso, la opresión y la crueldad. Gutmann objeta que el principio de agencia “no puede ser equiparado simplemente (o solamente) con la libertad negativa, estar libre de interferencia”. Y que “El núcleo de los derechos humanos tampoco está formado por libertades negativas”. Sobre este último punto señala que el derecho a la subsistencia es tan necesario para la agencia humana como el derecho a no ser torturado.

Con su crítica, Gutmann parece barruntar que el principio de agencia humana *no puede tener una exclusiva base individual* ni reducirse a la acción de individuos. Que alguien pueda subsistir o no, o sea la pobreza extrema, es un resultado de *tramas sociales*. Determinadas tramas sociales, que incluyen políticas públicas legitimadas culturalmente, hacen que exista un 0% de indigentes, un 5% de ellos o un 70% de miserables (Haití). Las libertades negativas (la no interferencia del Estado en el actuar del individuo) pueden ser imaginadas efectivamente (aunque también débilmente) con referencias individuales. *Pero la pobreza extrema constituye un dato relacional*. También resulta producción social la opulencia grosera que convive con la miseria. Si es social, resulta asimismo *política*. Esto quiere decir que el criterio analítico que separa la libertad negativa de la libertad positiva posee una sólida artificialidad. Y que la existencia de *dos Pactos* (1966) a partir de *una* Declaración de Derechos Humanos (1948) revela el claroscuro ideológico de una sensibilidad dominante que no puede asumir ni la integralidad ni la universalidad de su oferta de derechos humanos. Pero Gutmann no sigue esta línea de pensamiento. Se limita a puntualizar la deficiencia de la propuesta inicial de Ignatieff respecto al principio universal de agencia: “La inclusión de los derechos de subsistencia en el régimen de los derechos humanos ha contribuido de manera importante al acuerdo internacional sobre la naturaleza de los derechos humanos” (p.11). Sin embargo esta ‘naturaleza’ consiste en que *no pueden ser cumplidos para todos*. Lo que Gutmann e Ignatieff llaman “los” derechos humanos empiezan y terminan siendo atribuidos y reconocidos solo a determinados estratos sociales de algunas de las sociedades del universo humano globalizado. El temor a los emigrantes no-deseados que hoy muestran muchas poblaciones europeas es seña de ello.

Un autor ligado con el *principio de agencia*, John Stuart Mill (1806-1873), que es lo que Ignatieff dice derechos humanos debe proteger, sostiene: “Todo individuo es soberano sobre sí mismo, así como sobre su cuerpo y su mente” (3). Añade a su tesis que esta doctrina solo se aplica a seres humanos *en la madurez de sus facultades* y que no vale para niños y jóvenes ni “...para los estados atrasados de la sociedad en que la misma raza puede ser considerada como en su minoría”. Afirma que “El despotismo es un modo legítimo de gobierno tratándose de bárbaros o salvajes, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por el logro de ese propósito”. Aun cuando en sus opiniones parecieran influir el *colonialismo* y el *racismo*

ingleses, estos textos se ofrecen a una lectura constructiva. El individuo soberano es una construcción social, según el autor, puesto que su caracterización no vale para niños y jóvenes y pueblos bárbaros. A los primeros la *sociedad* (familia, escuela, existencia cotidiana) les *transmitirá una mayoría de edad* que les permita ser *agentes de su libertad*. No nacen con esta agencia enteramente determinada. A los bárbaros o salvajes, la introducción a las instituciones civilizadas, aunque sea violenta, les deparará un futuro semejante. De modo que la sensibilidad para elegir entre opciones, producir opciones, seleccionarlás, y hacerse responsable por el alcance de esas opciones, *se sigue de un ejercicio social en el que uno se produce o configura como individuo*. En términos inmediatos esto quiere decir que en una sociedad las familias deben estimular el principio de agencia, los procesos de la escuela lo reforzarán, la existencia cotidiana lo nutrirá y enriquecerá y las políticas públicas lo aguijonearán y legitimarán. Con estas características *todos los adultos de una sociedad serán soberanos de sí mismos* y responsables por su suerte.

La crítica social del principio individualista de agencia humana, sostenido por Ignatieff, muestra, mediante la referencia a Mill, que la crítica de Gutmann a este punto es acertada pero *se queda corta*. Cuando se predica ‘derechos humanos’ se está hablando de una *integral experiencia humana*. Y ella es social, sexual, económica, cotidiana, política, étnica, cultural, religiosa, ciudadana, y desde todos estos frentes y sus combinaciones, a cada ser humano, y a las sociedades en que habitan, se les presentan necesidades, desafíos, conflictos para que los requiere agencia. Poseer agencia implica que su formación (su mundo de la existencia en sentido amplio) lo ha capacitado para asumir (con otros y para otros) esas necesidades, desafíos y conflictos. Esto no implica, como parece sugerir Gutmann, que cada individuo y sector social acceda a una “vida maravillosa” porque su esfuerzo, o derechos humanos, resuelve cada uno y todos los conflictos. El principio socio-personal de agencia solo dice que individuos y sectores podrán enfrentar esos requerimientos con otros y para otros, al mismo tiempo que *para sí mismos*. No existe idolatría alguna en este planteamiento de esfuerzos de formación y luchas sociales que reconocen la *conflictividad, integralidad y universalidad* de derechos humanos y que los entienden en este momento, siempre crítico, como un *horizonte* que alimenta la esperanza más que como una realidad que llega desde los Estados o como ‘revolución jurídica’. Retornando al vocabulario básico: *derechos humanos* continua siendo, más que nunca en el siglo XXI, y como lo han sido desde su invención, *resultado de sociales y durísimas experiencias de contraste alimentadas tanto por la frustración como por las convicciones*. Quienes teorizan sobre ellos, deberían recordarlo.

4.- Quizás el aspecto más importante del debate que contiene la *Introducción* de Gutmann a las opiniones de Ignatieff se halle en el valor que ella da a la existencia y presentación de varias y *distintas* corrientes de opinión sobre los fundamentos de derechos humanos. Ignatieff se muestra receloso de esta pluralidad. Prefiere centrarse en el criterio de agencia humana. Reseña Gutmann: “Para evitar las controversias filosóficas asociadas al debate sobre los fundamentos adecuados de los derechos humanos, Ignatieff quiere prescindir de los argumentos basados en la dignidad humana, el derecho natural, el propósito divino y conceptos similares” (pág. 19). De inmediato advierte: “Sin embargo, la agencia humana es un concepto similar”. En esto, Gutmann probablemente se equivoca. La ‘dignidad humana’ es un valor o de *Derecho natural* clásico o *iusnaturalista* (metafísico, en cada caso) que cae sobre cada individuo, o que cada individuo porta

al nacer. *Los vínculos sociales le resultan secundarios*. Por su sello metafísico, la 'dignidad' puede tomar todas las formas y, por lo mismo, ser predicado *fuera de toda experiencia* ya que no supone relacionalidad alguna. Un judío que delata a otro judío ante la autoridad nazi puede describirse como "indigno", pero si lo hace como único recurso para salvar a sus padres, no a sí mismo, será reconocido como héroe y mártir. Se le concederá máxima dignidad. El principio de agencia, en cambio, ya hemos visto, criticado, resulta *relacional y situacional*. No puede independizarse de la acción humana y de los procesos sociales situados en que esta acción se da. 'Dignidad', en cambio, entendida como autonomía racional, tiene una larga historia de metafisización: en el cristianismo la dignidad humana proviene de ser *hijo de Dios* y se traduce especialmente en su capacidad/obligación de amarlo. Para expresar este "amor a Dios", ya sabemos, se puede organizar Cruzadas, denunciar y perseguir otras expresiones de fe religiosa, ejecutar genocidios y proclamar orgullosamente la fe religiosa. También se puede amar al prójimo. Al concepto/valor de 'dignidad' nada de esto le afecta. En Filosofía, 'dignidad' tiene un sesgo racionalista (Platón, Kant) que posterga que el ser humano sin duda puede discernir y pensar el mundo, pero lo hace también con la concurrencia de sentimientos, pasiones e imaginaciones ligadas con aspiraciones, intereses y finalidades muy variadas. En esta vertiente, además, la libertad ligada con racionalidad puede aparecer no como autonomía, sino como *reconocimiento de lo necesario*. Por supuesto también resulta factible una metafisización del 'principio de agencia', pero éste se determina como una acción experienciable que puede o no darse en el mundo de las existencias, no como un rasgo que precede naturalmente o determina necesariamente la acción. Por ello su uso metafísico resultaría abstracto e impropio. En el ejemplo del judío narrado más arriba, éste puede decidir intentar salvar o no salvar a sus padres. Su decisión es pensada, o sea racional, pero se nutre asimismo de sentimientos y también de un imaginario difícil de precisar. La responsabilidad con que asuma el resultado de su decisión, el peso de ella en su identidad (subjetividad) y su comunicación a otros cerrará en este caso el proceso determinado por el principio de agencia. Este principio solo describe su *comportamiento e identidad en la situación*. No la trasciende sino como memoria personal y comunicación a otros. Si en ese día fue héroe, mañana podrá comportarse como un traidor vil. El principio de agencia no existe fuera de acciones determinadas de las personas y solo les confiere identidad cada vez que ellas lo encarnan.

La discusión de Gutmann se orienta por otro camino. Advierte que Ignatieff desea *agotar el fundamento* de derechos humanos en su *principio de agencia*. Ella no combate la importancia del principio de agencia como fundamento de derechos humanos. Su desacuerdo se centra en "... la posibilidad de que un régimen de derechos humanos se apoye en un único fundamento —aquel que logre un consenso o en el que una mayoría esté de acuerdo—o en varios, sin que ninguno de ellos pueda suscitar un acuerdo total. Varios fundamentos para los derechos humanos pueden, si los tomamos a la vez, suscitar un acuerdo más numeroso que cualquiera de ellos por separado, y ninguno de ellos posee el monopolio de los argumentos razonables en su favor" (p. 18). Gutmann rechaza así la propuesta de un único fundamento (lo llama monopólico) y se pronuncia por un *intercambio racional entre varios fundamentos*. Menciona entre ellos la dignidad humana, el debido respeto al prójimo, o la igualdad de la creación de los seres humanos. Su posicionamiento favorecería el *diálogo intercultural* dando así un más sólido respaldo a la promoción, defensa y universalización de derechos humanos. Por ello Gutmann se pronuncia en este campo de la

siguiente manera: “La alternativa de la búsqueda de un argumento fundacional solo puede consistir en la obligación los regímenes de derechos humanos de apoyarse en muchos argumentos fundacionales” (p.19). Atribuye la preferencia pragmática de Ignatieff por el monopolio del principio de agencia a la necesidad de que un régimen universal de protección de derechos humanos ha de ser compatible con el pluralismo moral. No relaciona este posicionamiento de Ignatieff con el imaginario de una hegemonía político-cultural unilateral que excuse la intervención político-cultural con prescindencia de toda pluralidad moral (lo que implica ignorar las identidades diversas de las poblaciones y sus segmentos y conflictos). O sea, Gutmann no desea, o no puede, captar *la realidad geopolítica actual de derechos humanos* tal como el Occidente capitalista desea instrumentarlos y por ello dice preferir “un consenso múltiple” compatible con el pluralismo moral y con el respeto a las diferentes tradiciones culturales y filosóficas. Su tesis es: *discutir y llegar a algún acuerdo*, para luego *proceder*. La de Ignatieff: proceder a defender el principio de agencia cuando las circunstancias así lo demanden. Esta última es una versión ‘académica’ de la intervención de la OTAN en Libia, por ejemplo.

En lo que sigue mostraremos que la propuesta ‘soft’ de Gutmann no enfrenta directamente la moción ‘hard’ de Ignatieff y que, por ello, *ambas* resultan finalmente *compatibles*. Como se ha sostenido en todo este artículo, la coincidencia final entre Gutmann e Ignatieff se deriva del *lugar epistémico-político-cultural* desde el que *intentan pensar derechos humanos*. Él se configura mediante *discursos sobre ellos* y elude la consideración de la *producción de vulnerables* y de vulnerabilidades en un sistema social que puede pronunciar ‘derechos humanos’ pero no puede materializar su universalidad porque para ello tendría que revolucionar los caracteres del mismo sistema y esto solo puede hacerse saliendo del sistema vía experiencias de contraste radicales que están en la base de distintas formas de violencia social emancipadora. Estas experiencias y su violencia (que ha de ser entendida como cultural) *han figurado siempre en la historia de derechos humanos y en su constitución*.

Para Gutmann “Un compromiso común respecto a los derechos humanos no exigiría nada más que tolerancia si existiera un acuerdo sobre el contenido de los derechos humanos. Pero dado que, como agentes morales que somos, estamos en desacuerdo razonada y apasionadamente, debemos intentar deliberar juntos con la esperanza de llegar a descubrir coincidencias y un significado más consensuado de los derechos humanos. Por lo tanto, la deliberación expresa algo más que una actitud; requiere un respeto mínimo hacia aquellos que mantienen concepciones diferentes, aunque razonablemente meditadas, de los derechos humanos. Un régimen de derechos humanos nos dice que debemos tolerar a las personas poco razonables, mientras no supongan un peligro para otros. Un compromiso para deliberar con personas con las que estamos en desacuerdo acerca de los derechos humanos —con la esperanza de alcanzar mañana un mejor entendimiento del que poseemos hoy sobre nuestro régimen común de derechos humanos—expresa nuestro respeto hacia ellos, en palabras del Artículo 1 (de la declaración Universal...), como dotados de razón y conciencia” (p. 26. Las itálicas y el paréntesis no están en el original).

Los términos centrales del argumento de Gutmann, en orden de aparición en este párrafo final de

su *Introducción*, son los siguientes: tolerancia, desacuerdo razonado apasionadamente, deliberar juntos, coincidencias y consenso, respeto, razón y conciencia. Estas últimas las cita de un texto oficial 'sagrado', la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948.

La tolerancia se da siempre a sí misma un *límite*. Cuando se lo toca o cruza de la tolerancia surge o se pasa a la *intolerancia*. El texto de Gutmann contiene esta dialéctica: "... debemos tolerar a las personas poco razonables, mientras no supongan un peligro para otros". Tolera e intolerancia quien tiene poder para hacerlo. Por este camino, probablemente sin saberlo, Gutmann se acerca al campo donde *derechos humanos producen miedo*. Este poder que asusta pasa por juzgar a otros como 'poco razonables'. Si alguien insiste en ser 'poco razonable' (demanda, por ejemplo, no un alza salarial sino que desaparezca el vínculo salarial, o que la identidad étnica (maya quiché) anteceda a la identidad ciudadana o civil y la sobredetermine), entonces deviene 'alien' y hacia él se puede dirigir una *intolerancia* que lo acabe. Hoy el Estado Islámico es poco razonable o irracional. Genera miedos que se acompañan con intolerancia. Así, *alimenta guerras cuyo horizonte es el aplastamiento*. Consiste para ambos bandos en *matar sin piedad* para que el miedo obtenga una nueva *victoria*. Nadie, o pocos, se pregunta por las condiciones de aparición del Estado Islámico, es decir sobre las condiciones socio-políticas y culturales de su aparición. Son llanamente terroristas irracionales. *No deben existir en este mundo*. En realidad, el Estado Islámico es un tipo de espejo en el cual deberíamos mirarnos todos.

Sin embargo, no se trata aquí de ser exhaustivo con el texto de Gutmann. Su referente central (apela incluso al texto sagrado ya referido) es una *inexistente Razón Universal*. Sigue aquí a Kant, Rawls, Habermas. También al Hegel de la teofanía conservadora. Sobre derechos humanos no basta con que los poderosos que hacen la historia deliberen con su alcance siniestro de *premeditar*. Lo propio es favorecer que las gentes vayan haciéndolos a su imagen y semejanza mientras cuestionan esa imagen y semejanza. En lenguaje universitario *hay que poner a las gentes en condiciones de sentir, discernir e imaginar cómo y para qué se les ha producido como vulnerables*. Asumidas estas determinaciones resulta factible discutir apasionadamente derechos humanos y los requerimientos políticos que exige su universalidad efectivamente presentada.

Esto último es uno de los ámbitos que *interesa* a una Teoría Crítica de derechos humanos. Su lugar epistémico-político-cultural sigue siendo los sitios ocupados por los más vulnerables y los procesos sistémicos que determinan sus vulnerabilidades. Desde su asunción, corresponde *sentir, pensar y luchar*.

Notas

(1) K. Marx: *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador)* 1857-1858, volumen I, pág.22.

(2) N. Bobbio: *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

(3) J.S. Mill: *Sobre la libertad, Introducción*, p. 32. Todas las citas de Mill son de esta sección de su libro.

Categoría: En Revistas

Publicado: Jueves, 08 Septiembre 2016 18:03

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 16941

Referencias bibliográficas:

Bobbio, Norberto: **El tiempo de los derechos**, Sistema, Madrid, España, 1991.

Ferrajoli, Luigi y otros: **Los fundamentos de los derechos fundamentales**, Trotta, Madrid, España, 2001.

Fioravanti, Maurizio: **Los derechos fundamentales**, 4º edic., Trotta, Madrid, España, 2003.

Ignatieff, Michael: **Los derechos humanos como política e idolatría**, Paidós, Barcelona, 2003.

Marx, Karl: **Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador 1857-1858)**, vol. I, Siglo XXI, 8º edición, México, 1978.

Mill, John Stuart: **Sobre la libertad**, Alianza, Madrid, España, 2004.

Sánchez Rubio, David: **Contra una cultura anestesiada de Derechos Humanos**, Comisión Estatal de Derechos Humanos/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2007.
