

Grupo Filosofía y derechos

humanos, noviembre 2014.

Presentación

En esta última sesión de trabajo vamos a tratar de manera algo esquemática cuatro aspectos básicos del curso y que están expuestos, con otros alcances, en el capítulo 9 de *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, un texto más amplio que ustedes han leído. Recordemos que ese capítulo tiene como título: “*Derechos humanos en América Latina: pasar por otra parte*”. La expresión ‘pasar por otra parte’ hace referencia al lugar epistémico-social desde el que se torna factible fundamentar, promover y defender derechos humanos. Los cuatro asuntos de la velada de hoy son: ¿*Por qué la filosofía no puede estar a la cabeza de proceso alguno de liberación en América Latina?* El segundo punto se centra en la *Teología latinoamericana de la liberación* y su vínculo con derechos humanos. El tercero hace un comentario sumario sobre la aproximación a derechos humanos de Pablo Salvat Boloña en la edición de *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, y el cuarto es la *concepción sociohistórica de derechos humanos* que está como referente en los tres puntos anteriores, y en todas nuestras sesiones previas, pero que ustedes deben ahora reflexionar con mayor detalle.

1.- ¿Por qué la filosofía no puede encabezar proceso alguno de liberación en América Latina, ni tampoco tener privilegio alguno en relación con la constitución y defensa de derechos humanos?

Recordemos que el punto, en la versión que aquí se critica, no se sigue de un capricho de este expositor, sino que ha sido planteado por Francisco Miró Quesada (quien a su vez fue designado por Naciones Unidas) en su trabajo *Los derechos humanos en América Latina*. Su propuesta, generada por la disputa y asociación entre una filosofía (latinoamericana de la liberación) y la concepción ideo-historicista latinoamericana de ella (L. Zea y otros) puede decantarse así: “... la filosofía, es decir la disciplina racional suprema, fundamentadora de todas las demás, debe servir de instrumento de liberación” [1]. Al darse la liberación, pueden materializarse y exigirse derechos humanos plenamente realizados [2].

Lo primero que se debe observar es que existe una *distancia* entre *La Filosofía y el filosofar*. La primera se determina mediante productos filosóficos que son de distinto carácter y nivel: filósofos profesionales y sus expositores, artículos y libros de Filosofía, Historias de la Filosofía, etcétera. En América Latina esta Filosofía se da principalmente en las Universidades e Institutos, es *académica* y se ubica institucionalmente en el campo más amplio de una *división social del trabajo*. Así como existen obreros y trabajadores asalariados de servicios o mujeres jóvenes desempleadas y niños habitantes de tugurios, existen también “filósofos” y “profesores de Filosofía”. En América Latina estos últimos se auto designan como “filósofos”. No se discutirá

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

aquí la falta de propiedad de la asimilación, pero ustedes pueden analizarla.

“Filosofar” en cambio designa tanto un *quehacer* y la *actitud* que sostiene este quehacer. Existe un estereotipo muy difundido acerca de la actitud que lleva al filosofar, o sea que estaría en su “origen”. El estereotipo mezcla inconvenientemente la asociación de ‘origen’ con comienzo o *fase inicial* y su determinación como *fundamento* o principio, es decir lo que al estar en su base *determina su carácter*. El contenido del estereotipo se inspira en filósofos de cuya celebridad no se duda: Aristóteles sostiene en su *Metafísica* que “...los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración” (Libro I, cap. 2, pág. 6), donde ‘admiración’ puede traducirse como ‘asombro’ y Platón, en su *Apología de Sócrates*, hace decir a éste que su actividad indagatoria provenía del pasmo (asombro) que provocó en él la respuesta de la Pitonisa de Delfos que, a la pregunta de uno de sus visitantes, declaró a Sócrates el más sabio entre los seres humanos (*Defensa de Sócrates*, 20e). Salta a la vista que en el primer caso Aristóteles liga admiración con “una primera fase” y que, en el segundo, para Platón el asombro resulta inseparable de la ignorancia. Es decir significa indagar porque “se desea saber”, no porque se sepa.

La propuesta de Platón facilita despejar el estereotipo. Si asombro/duda se vinculan con *ignorancia*, otro filósofo famoso, Descartes, en el siglo XVII, vincula duda con *fundamento* y *método cierto*, o *certeza*. De este modo queda patente que la actitud filosófica y el filosofar surgen desde diversos estados sociales y anímico-culturales, no solo desde el asombro al que parecían referirse Platón y Aristóteles. Se ha introducido aquí un matiz para nada secundario. El *ethos* desde el que puede surgir el filosofar, o sea su posibilidad, tiene determinaciones *sociales* además de *culturales*. *No existe un ethos universal para el filosofar*, ni tampoco una racionalidad universal, pero asimismo en una formación social dada *el filosofar puede generarse desde distintos espacios sociales*. Más todavía: en relación con una misma o semejante situación social puede surgir filosofares o paralelos o encontrados y antagónicos.

Estamos en condiciones ya de adelantar una primera explicación acerca de por qué, como pretende Miró Quesada, La Filosofía y sus productos institucionalizados no pueden encabezar proceso de liberación alguno. Esta Filosofía se da en un *falso*, por *único* y *recortado*, lugar político-epistémico, que es la *academia*. En sociedades con principios de dominación, y todas las que conocemos lo son, la academia, con sus conflictividades, *hace parte del establishment*. Por definición, aun cuando pueda internamente presentar irregularidades, funciona como *factor de reproducción del sistema*. Los académicos, al menos los de las universidades públicas en América Latina, son (somos) funcionarios del Estado. Visto así, las ideas y propuestas filosóficas pueden resultar espectaculares por llamativas, *pero no emancipadoras* con su alcance revolucionario, que es el papel/misión que les asigna Miró Quesada.

Esto quiere decir no que los académicos profesionales de la Filosofía no puedan asumir roles en procesos emancipadores, sino que si los asumen *lo hacen no como académicos de filosofía* (desde una cátedra, digamos), sino como *militantes de luchas populares en procesos específicos de emancipación*. En esta militancia puede jugar algún papel su formación profesional (semejante

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

a la de un médico, por ejemplo), pero ella no lo faculta, si se la considera factor causal, para encabezar proceso popular alguno. Las luchas populares materializan, desde sí mismas, sus formas de *organización y dirección*. El dirigente de luchas populares lo es porque ha demostrado (en los frentes diversos de una compleja práctica emancipadora) ser un combatiente destacado y especial, no por su formación profesional o académica. Las ideas, sentimientos e imaginarios que transmite y refuerza son las del movimiento social, ideas, sentimientos e imaginarios que existen *sin necesidad de que las produzca academia alguna*.

Si el académico y profesional de la Filosofía no puede, en cuanto tal, encabezar procesos sociopolíticos y culturales emancipadores, La Filosofía, en cuanto producto y discurso académico, tampoco es factor central de la constitución de un sentir/discernir/imaginar emancipador. Haremos una aproximación sumaria al asunto: *los productos filosóficos hablan desde otros filósofos* (Historia de la Filosofía) o disciplinas especializadas y *para pares académicos profesionales* o adeptos a la Filosofía. Sus interlocutores son, casi todos, otros moradores/hablantes filosóficos o especialistas. Pueden ser asimismo estudiantes de cursos de Filosofía. La población restante, que es una mayoría desagregada, aparece, en el mejor de los casos, como *población silenciosa* o *individuos inerciales* o, más frecuentemente, como Humanidad. Todas estas representaciones constituyen abstracciones. Al mismo tiempo, se trata de lugares epistémicos descentrados y políticamente conservadores. Ya hemos señalado muchas veces en el curso de estas discusiones que derechos humanos posee como uno de sus impedimentos por superar los *humanismos* (imaginarios e ideológicos) *abstractos* derivados de una única racionalidad, de un alma (individual) universal o de una esencia humana que pasaría, por ejemplo, por su dignidad. Derechos humanos solo puede predicarse con sentido político-cultural efectivo de seres humanos situados y socialmente producidos, tanto ellos como las situaciones en las que padecen o gozan.

¿Cuál es entonces el lugar político-epistémico desde el cual pueden constituirse, como demanda y realidad jurídica y cultural, o sea política, derechos humanos? Ya hemos contestado, desde distintas aproximaciones, esta pregunta. *Es un lugar epistémico variado o plural*, pero también con un *referente común*: *las luchas sociales populares* (o de los socialmente producidos como vulnerables). Estas luchas se producen porque las sociedades modernas, y específicamente las latinoamericanas, se construyen desde *dominaciones sistémicas* que generan (y buscan reproducir) situaciones muy variadas de dominación o imperio. Contra estas dominaciones sistémicas y sus efectos o alcances complejos *se alzan experiencias de contraste y luchas populares* con mayor o menor capacidad organizativa y, con ello, de incidencia. El componente básico de derechos humanos en relación con estas luchas es la *liquidación* de alguna o varias *formas de discriminación*. No se trata de exigir igualdad, sino de tornar jurídicamente ilegales, y política y culturalmente intolerables, instituciones y lógicas socio-culturales que contienen discriminación contra niños y mujeres, por ejemplo, o contra la gente "de color" o contra los homosexuales y las diversas opciones sexuales de minorías o contra los inmigrantes no deseados o las derivadas de una penuria de los mercados de empleo.

Los lugares epistémicos de una lucha popular se constituyen básicamente desde una *referencia situacional* o situada (la experiencia de discriminación vivida y rechazada como intolerable), su

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

discernimiento como *señal sistémica* (lo que exige una discusión intelectual) y su *proyección imaginaria* de situaciones (u órdenes) donde la discriminación específica no puede producirse excepto como error (falla puntual) o como delito. El rechazo de las prácticas de dominación (o de la producción político cultural de vulnerables) puede constituir así el ethos de las luchas populares y de su alcance para derechos humanos. Pero también pueden serlo el asco o la náusea gestada por experiencias de la existencia cotidiana, el sentimiento de rechazo a la impunidad de los poderosos o a la hipocresía y perversidad de las autoridades clericales y sus doctrinas. Excepto por la crítica directa o indirecta a que es sometida por los sentimientos y luchas populares, La Filosofía tiene poco que decir en relación con éstos y otros campos. *El filosofar*, un tipo de sensibilidad radical, en cambio, *puede ser factor experiencial, de discernimiento y de proyección imaginaria de las luchas populares*. La razón para esta concurrencia no se señalará en este momento.

2.- El segundo núcleo de referencias de esta jornada fue propuesto como una aproximación a la *Teología latinoamericana de la liberación* y su vínculo con derechos humanos. En el texto utilizado como base aparece como un acercamiento crítico a algunos aspectos del pensamiento de Franz J. Hinkelammert.

Ya hemos señalado que la expresión 'Teología latinoamericana de la liberación' remite a un *espectro amplio*, no necesariamente bien articulado, de discursos y prácticas de minorías (principalmente de inspiración religiosa) cuya presencia más incidente, siempre de minorías, se dio en la transición, en América Latina, entre las décadas de los sesenta y ochenta del siglo pasado. Los diversos procesos sociales contenidos en el nombre propio "Teología latinoamericana de la liberación" fueron sometidos a las guerras político-culturales y económico-sociales desatadas por los regímenes dictatoriales de Seguridad Nacional (1964-1990) contra cambios inspirados en procesos que se querían populares y contra la insurgencia revolucionaria armada en América Central (principalmente en la década de los ochenta). La ofensiva contra esta 'teología' tiene un momento de parteaguas oficial en 1984 con la aparición de una declaración vaticana, la *Libertatis Nuntius*, que declaraba a todas las acciones de la Teología latinoamericana de la liberación como infiltradas por el *marxismo* y, por ello, incompatibles con la experiencia de fe cristiana. Con ello el Estado Vaticano hacía un guiño a la geopolítica estadounidense contra la experiencia emancipadora centroamericana, región en la que ya existía un gobierno "de izquierda", el *sandinista*, y en la que combatientes del *Farabundo Martí* en El Salvador mostraban una clara capacidad para derrotar al régimen salvadoreño u obligarlo a negociar. Contra estas movilizaciones, y sus alcances regionales, EUA oponía una Guerra de Baja Intensidad en el área (con la excepción de Guatemala concentrada en una guerra antipopular genocida). El gesto del Vaticano se hacía, pues, como expresión de apoyo al empeño estadounidense en el área.

El parteaguas vaticano, pese a su liviandad conceptual y vaguedad retórica, tuvo éxito y marcó una intensificación en la declinación progresiva de la Teología latinoamericana de la liberación que, ya en los noventa del siglo pasado, oscilaba entre ser memoria difusa, reseña periodística o campo de especialización temática (ética de la liberación, ecoteología, etcétera).

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

La importancia de la Teología latinoamericana de la liberación (en relación con derechos humanos, que es nuestro referente) puede entenderse así: el principal aporte sistémico de este movimiento complejo a las luchas populares fue, en sus autores y actores más significativos, *el cuestionar el carácter de la fe religiosa más generalizada y dominante entre las poblaciones latinoamericanas*, es decir sus cristianismos y, en especial, el cristianismo católico que es el de mayor peso institucional. En términos básicos, el aporte es el siguiente: el *Reino* (escatológico), o la salvación, *ha de ser avisado aquí en la tierra* y este aviso no pasa por una opción inicial por un Cristo místico o una determinada iglesia institucional, sino por *la opción sociopolítica y cultural por los empobrecidos* [3]. Se es 'cristiano' tanto si se opta por Jesús de Nazaret y su fe (la de un hijo de Dios) como si se opta por los empobrecidos (un tipo de prójimos). Estas opciones no son mutuamente excluyentes. La propuesta tenía antecedentes religiosos (el Concilio Vaticano II), evangélicos (la fe de Jesús) y también pastorales (la iniciativa para "salir del templo" que enunciaron y realizaron sectores protestantes y católicos en el período).

Diciéndolo sumariamente, en América Latina si usted "sale del templo religioso físico" se encuentra de lleno con *oprimidos* (discriminados, vulnerables, explotadores, empobrecidos) y *opresores*. O sea usted se encuentra con *realidades humanas carenciales y socialmente producidas*. Dentro del templo, en cambio, existen solo *individuos con almas piadosas* y entregadas a una voluntad divina, individuos que se consideran "hermanos" y se someten, mejor o peor a una *autoridad sacerdotal*. Fuera del templo están los niños abandonados, los mendigos, las madres solteras, los avarientos, los machistas, los opulentos y sus generales masacradores, las prostitutas empobrecidas, los camilo torres, etcétera, es decir el 'orden' social con *todas sus violencias y arrogancias* y los relacionamientos que ellos implican. La fe, hasta el momento solo 'religiosa', es fuera del templo *desafiada* para transformarse en *fe política*. Diciéndolo de otra manera: *los empobrecidos podían transformarse no solo en lugar epistémico de la liberación para los creyentes religiosos*, sino que se constituían asimismo y sobre todo *en el lugar de verdad de su fe religiosa, orientada ésta a la salvación*. Para el enajenamiento cristiano tradicional y 'normal' de los latinoamericanos esta noticia significaba un terremoto. El sacudimiento sin embargo no se produjo porque se trató siempre de un movimiento de minorías y con desagregaciones y confusiones internas que se articulaban hasta difuminarse con las oposiciones inerciales y proactivas externas. No es del caso hacer aquí su historia.

Problematizar el carácter de la fe religiosa de los latinoamericanos significaba cuestionar radicalmente su subjetividad (orientada hasta ese momento hacia una trascendencia trascendental metafísica y mística cuyo contenido, en el caso católico, es proveída por la jerarquía sacerdotal) al tornarla *existencial*, es decir una experiencia subjetiva/objetiva radical determinada por sus relacionamientos sociales. La fe religiosa podía aparecer ahora ligada sustancialmente a una *fe antropológica*, y por ello *política*, y ésta a un 'orden/violencia' (conflictivo) socialmente producido y en el cual incluso la noción de 'pecado' adquiriría otro aspecto. La relación de la tensión entre fe antropológica y fe religiosa (integración personal, relacionamientos sociales) desembocaba en una *trascendencia inmanente a la existencia sociohistórica* que podía tornarse *compatible con la trascendencia religiosa* (superar la muerte, resucitar), aunque no con su trascendencia trascendental (en la cual el sentido de la acción humana aparece predefinido como sometimiento).

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

Tornarse actor/sujeto humano integral y trascendente desarmaba la dicotomía alma/cuerpo de los cristianismos más tradicionales, en particular el católico, y hacía del creyente religioso *un individuo social libre y creador para producir su humanidad*. Esta era la voluntad de Dios o de los dioses: la de contar con co-creadores para que su Creación resplandeciera.

Ahora, un *sujeto humano integrado*, abierto a la existencia y *la creación de mundo con otros y para otros* (prójimos), contenido en la propuesta de algunos sectores, no solo teólogos profesionales, de la Teología latinoamericana de la liberación, *resulta impensable sin derechos humanos*. Éstos se siguen de considerar el *principio universal de agencia humana* (J. Stuart Mill) como una procesual producción social o relacional mediante la cual los seres humanos se autohumanizan y ofrecen a otros como *sujetos libres* (aunque limitados individualmente por la muerte). En su versión liberal, estos derechos protegen al individuo ciudadano (una forma fija) contra eventuales abusos del Estado y del gobierno. La acumulación de capital y el poder económico no se consideran aquí peligrosos, sino un espacio 'natural' para el desenvolvimiento de agentes racionales. En su versión sociohistórica y relacional, *estos derechos se constituyen procesualmente mediante un reconocimiento cultural de la legitimidad de luchas sociales básicas y específicas por alcanzar estatura de sujetos de derechos (jurídicamente sancionados) contra discriminaciones institucionales conflictivas también básicas y específicas que impiden o limitan, en un determinado sistema social, la integración y aceptación de individuos y sectores sociales con sus prácticas como legítima y plenamente humanos*. Ejemplo en el límite: a un criminal atroz debe seguirse un debido proceso, no una ejecución sumaria o un linchamiento.

En términos prácticos, la *reconsideración existencial del carácter de la fe religiosa* (que supone enfatizar no el sentimiento abstracto de fe religiosa sino las *religiosidades*, o sea las expresiones situadas, rurales y urbanas, por ejemplo, o de sectores con diversa y encontrada edad y sexo, de esta fe) potenciaba no solo un *acercamiento* político-cultural *entre creyentes religiosos de distintos tipos y culturas* (ecumenismo) y *no creyentes religiosos* (macroecumenismo) sino, en la realidad de los ochentas en América Latina, un *acercamiento de nuevo tipo entre cristianismos y socialismos modernos* y ya no solo la rearticulación histórica del cristianismo en el capitalismo. Este acercamiento de nuevo tipo podía realizarse, en el plano menos sólido, por reductivamente situacional, entre sectores cristianos y marxistas. Pero la interacción más fructífera era la conceptual/emocional/cultural, es decir la que afectaba al discernimiento y los imaginarios: se abría, por primera vez, la posibilidad de *vincular constructivamente algunos cristianismos con algunas expresiones del marxismo*.

La importancia de este acercamiento constructivo debería resultar obvio. El ethos dominante (generalizado) y de dominación tiene en América Latina, y sigue teniendo, un fuerte, y aunque sin conflicto a la vez superficial, contenido y ethos cristiano. Se trata en un nivel, el existencial, de un *cristianismo epidérmico y temeroso/esperanzado*, que opera fundamentalmente dentro del templo y más ampliamente se extiende a la cotidianidad como anhelo/ruego de que las cosas le salgan bien a uno o a la familia, según se ha señalado, pero que, en otro plano, más decantado aunque menos consciente, resulta *factor constitutivo de las subjetividades* (espiritualidad) *de la mayor parte de la población* y, especialmente, de sus sectores producidos sistemáticamente como

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

vulnerables. En sencillo, los cristianismos son factor de la cultura de las poblaciones latinoamericanas y determinan significativa y negativamente, en relación con los cambios necesarios, *los marcos categoriales e imaginarios de su población*. Políticamente no resulta sencillo en América Latina realizar alteraciones institucionales significativas, incluso en puntos relativamente cómodos vinculados a derechos humanos (como el de las minorías sexuales, la fecundación in vitro o la educación pública, por citar tres) *sin recharacterizar antes o al mismo tiempo el sustrato religioso de la población*. El costo de no avanzar en esta recharacterización es el de proponer y echar a caminar transformaciones *en contra* del sentir íntimo de las gentes. Para enemigos y opositores políticos a los cambios, distintos componentes de una inercial impermeabilidad religiosa resultan campo fértil para alcanzar solidaridad y éxito sin tener buenas razones y sin necesidad de explicitar sus intereses mezquinos, temores y odios. Para amplios sectores de la población estos intereses, temores y odios resultan de ‘sentido común’. Obviamente no lo son. Y el ‘sentido común’, en sociedades con principios sistémicos de dominación, remite a un tipo de *universalismo* [4].

Resulta más intuitivo explicar el vínculo entre cristianismos tradicionales y la ausencia de legitimidad de derechos humanos con dos referentes negativos directos: a) el cristianismo (normalmente hablamos aquí del catolicismo) propone un Dios único, creador y fundamento de todo lo que existe y a un ser humano que es a la vez *creatura* (creación de ese Dios) y *criatura* (menor a ese Dios). Derechos humanos, que no es política ni culturalmente una producción religiosa, descansa en una antropología para la cual el ser humano es *sujeto* (situado y por ello procesual) *autocreador*. No es por tanto *creatura* ni *criatura* *excepto en relación consigo mismo y sus tratos sociales*. Diciéndolo escuetamente y mezclando campos: la sociedad, producción humana, salva, pero Dios puede conceder existencia eterna. *El sentido del ser humano debe entregárselo el relacionamiento humano*. La eternidad corre por cuenta de Dios; b) parte decisiva del católico culto mariano está centrado en el texto del evangelista Lucas quien narra en el primer capítulo de su texto la anunciación del ángel sobre la decisión de Dios de hacer madre a María sin intervención humana (#34 a #38). La respuesta de María es “*He aquí la sierva del Señor*” (versión Reina Valera; otras versiones dicen “*He aquí tu esclava*”). La sociedad judía desconocía por completo, como es obvio, derechos humanos. En una sociedad con derechos humanos, María pudo negarse incluso a escuchar al Ángel. Pero, retornando a la sociedad judía, el concepto de libertad que maneja el evangelista Lucas es el de *reconocimiento de la necesidad*: se inclina uno por algo porque *no hay de otra*. No existen opciones ni alternativas. Por el contrario, la sociedad europea que produce política y culturalmente derechos humanos descansa en una concepción de la libertad como *capacidad de decidir desde uno mismo*. Esto quiere decir, los seres humanos crean opciones, se dan una capacidad interna para querer optar y optan, y han de hacerse responsables por su opción. Se trata de nociones de libertad distintas e incompatibles porque se derivan de antropologías distintas e incompatibles. Y conste que no se habla para nada aquí de *una muerte de Dios* [5], sino del magma político-cultural en que se inventan derechos humanos.

Con conciencia o sin ella, entonces, los teólogos profesionales de la Teología latinoamericana de la liberación, y algunos de sus sectores políticamente militantes, introducían un camino de *crítica radical* (por moderna) al ethos dominante en América Latina. Se trataba de una cuestión

sociohistórica y política, no puramente religiosa o teológica. Sin embargo, la propuesta no se desplegó con todos sus alcances. La opción por los pobres nunca transitó, ni fue discutida en estos términos, hacia una opción por los empobrecidos y con ello, en un frente, *disimuló las producciones sociales que le eran inherentes*. En otro, perdió radicalidad al *no comprender al empobrecido como señal de un sistema*. Todavía más significativo, los teólogos profesionales de la liberación nunca se consideraron a sí mismos como empobrecidos por el complejo sistema que los producía/situaba como ‘teólogos’ o ‘cristianos’. Se pensaron como habiendo alcanzado ya su realización ‘natural’ (tanto la de cristianos como la de teólogos) y desde esta ‘opulencia natural’ observaban y hablaban a “los pobres”. El circuito podía finalizar fácilmente en un asistencialismo, como el contenido en la teoría sociológica de la *marginalidad* (R. Vekemans), generada también en el período, o en literatura sin capacidad de incidencia política popular.

En este último alcance, el de la *relación* posible entre *procesos de emancipación y redención y sus sujetos* es que destaca constructivamente el trabajo de F. J. Hinkelammert quien produjo materiales tanto en economía política como en teología. La participación en ambos ámbitos le valió que los teólogos lo consideraran un gran economista y los economistas vieran en él un perspicaz teólogo. Sin embargo Hinkelammert fue quien, en muchos de sus trabajos, buscó pensar críticamente el vínculo entre algunas versiones del cristianismo y los socialismos con inspiración marxista. Recordemos que este esfuerzo es distinto al que se propuso *Cristianos por el Socialismo*, movimiento que se ocupó más bien del ligamen práctico entre cristianos y marxistas. El posicionamiento de Hinkelammert buscó establecer una correspondencia (o su ausencia) entre *emancipación* (terrenal) y *redención* (religiosa/metafísica). Este esfuerzo está presente en toda su trayectoria. Hace parte central de sus libros *Las armas ideológicas de la muerte* (1977-1981) y *La maldición que pesa sobre la ley* (2010-2013). En este último texto recuerda uno de sus núcleos temáticos recurrentes: “Quien habla sobre el cielo, habla en términos celestes sobre la tierra” (pág. 160, 1ª edición.). La imaginación sobre el cielo, es decir la anticipación de su lógica, habla sobre lo que ocurre en la tierra. Si se lo presenta, al cielo, como un gran banquete donde nunca faltará comida a nadie, se trata de un cielo de empobrecidos que padecen hambre. Quienes comen y beben bien todos los días no anticipan un cielo como un banquete para todos. Para ellos, eso no sería ‘natural’. Pueden imaginarlo en cambio dotado de la bienaventuranza de una *paz ‘espiritual’* porque nadie codiciará en él lo que no tiene aquí en la tierra. Pero la propuesta de un cielo como gran banquete universal gratuito también puede entenderse como una imagen ideológica de grupos panzones y sus sacerdotes para que quienes no tienen qué comer, aguanten su hambre porque ella será saciada en el cielo. Jesús de Nazaret podía referirse al cielo como una gran fiesta/banquete gratuito porque él era pobre, aunque con status, y hablaba a pobres. Pero el punto central no es éste: *quien padece hambre, desea que el cielo se anticipe en esta tierra: que haya un mínimo de comida segura para todos*. Este cielo, aun en los tiempos de los apóstoles y Jesús, adquiere la lógica de una *demanda moderna por derechos humanos*. Esta anticipación del cielo no resulta aceptable para los poderosos y sus sacerdotes. Por lo tanto la ligan con gula, codicia, envidia, lujuria e idolatría (apego a las cosas terrenas). Como se advierte, los cielos cristianos pueden ser diversos y coexistir. Y esto no solo en épocas, como parece estimarlo Hinkelammert, sino en una misma sociedad.

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

Resulta factible ligar el razonamiento anterior, que se apoya en Hinkelammert pero a la vez prolonga su reflexión, con la *imposibilidad de derechos humanos para los cristianismos de panzones y sus sacerdotes*. Si en el cielo se dará, producirá o encontrará suprema dignidad humana para todos quienes lleguen a él, entonces *esta dignidad deberá anticiparse de alguna manera en esta tierra*. Los empobrecidos resultan ahora ser todos aquellos a quienes se niega, situacional o sistémicamente, esta anticipación celeste de dignidad. Son los socialmente producidos, por los poderosos, como *vulnerables*. En las sociedades latinoamericanas, altamente estratificadas y de status (señoriales), la negación de dignidad humana, desde posiciones de poder, a otros muchos, ha resultado sociohistóricamente siempre ‘natural’. La negación pasa por *no considerarlos apropiadamente humanos*. Puede incluir, según épocas y lugares, a indígenas, esclavos, gente ‘de color’, criollos, herejes, mujeres, pecadores sin redención, homosexuales, emigrantes no deseados, pobres de la ciudad y del campo, campesinos, soberbios, adúlteros, comunistas, chavistas, terroristas, etcétera. *La suerte que se depara a los excluidos y desechables anticipa el infierno*. La masacre de sectores “sin dignidad celeste”, la violación de sus mujeres y niños y las tierras arrasadas son en esta tierra una prolongación de la doctrina cristiana. El catolicismo y algunas confesionalidades protestantes bendicen en América Latina a los masacradores porque restituyen el orden dañado por alborotadores/pecadores. *Las masacres y el desprecio anticipan el cielo en esta tierra*.

Por supuesto ya nos hemos alejado significativamente del pensamiento de Hinkelammert y de los teólogos profesionales de la liberación, pero el primero ha puesto el *punto de partida*: en la tierra así como en el Cielo. Emancipación y redención. Socialismos y cristianismos. Dide la tradición de los poderosos. Si en el Cielo no se dan demandas por derechos humanos, demandarlos aquí en la tierra resulta intolerable. Se trata de un punto de vista cristiano, no solo católico. Refiriéndose a las luchas de los campesinos alemanes de 1524-25 Lutero usó los términos “malvados perros”, “comadreja” y “cerdos”. Por supuesto aconsejaba a los príncipes su *aplastamiento*. Redactó un texto específico al respecto: *Contra las hordas asesinas y ladronas de campesinos*: “...contra las hordas asesinas y ladronas mojo mi pluma en sangre: sus integrantes deben ser aniquilados, estrangulados, apuñalados, en secreto o públicamente, por quien quiera que pueda hacerlo, como se mata a los perros rabiosos”. Los príncipes liquidaron entre 100.000 y 130 mil ‘perros asesinos y ladrones’ [6]. Obviamente un perro no puede ser cristiano. La figura de la no-persona antecede a derechos humanos. Se trata cristianamente del *hereje*.

Con independencia de detalles, la mayor debilidad de Hinkelammert en su tratamiento de derechos humanos y, más ampliamente, de su análisis social, se vincula con su *reemplazo del Marx de la teoría del fetichismo y de la lógica de la expropiación (El capital, 1867-1873)*, por el Marx de la lógica de la *enajenación (Manuscritos económico-filosóficos de 1844, llamados también Escritos de París, publicados por primera vez mucho después de la muerte de Marx [1883] en 1932)*. El tránsito defectivo se produce desde *Las armas ideológicas de la muerte (1977-1981)* a *La maldición que pesa sobre la ley (2010-2013)*. Los principales efectos de esta transición son la aparición de la idea de una *vida humana nuda* que sería independiente de las relaciones de producción y desemboca en un ‘humanismo’, y el *privilegiar*, por sobre la *totalidad concreta* de las

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

formaciones sociales capitalistas y la lucha política contra sus dinámicas procesuales, una *reflexión trascendental* (que asume lo no factible a la experiencia humana) animada por una ética de la convivialidad que estaría eternamente presente en el orden material/natural del mundo. Se trata de filosofía, un tipo de pensamiento escasamente apreciado por Marx, pero en la que se siente el hálito de un *mítico* (con su alcance negativo) *Dios del amor*.

Recordemos aquí que este mítico y único Dios del amor es el que, vía interpretación doctrinal, potencia a seres humanos situados para discriminar/acosar, torturar, masacrar no solo a otros seres humanos y pueblos sino a una de las bases de toda existencia humana: la Naturaleza.

3.- El tercer núcleo referencial de esta noche se centra en el artículo que Pablo Salvat Boloña produjo para *Pensamiento Crítico Latinoamericano* en la edición de la Universidad Católica Silva Henríquez de Santiago de Chile (2005). La aproximación será aún más esquemática que las anteriores porque se nos ha ido el tiempo y también porque el planteamiento de Salvat Boloña se acerca más a una concepción sociohistórica de derechos humanos. Recordemos que cuando se habla de “pasar por otra parte” en América Latina y en lo que se refiere a derechos humanos lo que se determina es que el *lugar político-epistémico de derechos humanos no es la academia*. Cuando se usa el giro *Pensamiento Crítico* éste puede tener un alcance académico, pero no se reduce a él ni tampoco esta determinación es su principal carácter. “Crítico” hace referencia a la *conflictividad de la existencia social*. Su interlocutor es, por tanto, esta conflictiva existencia situada a la que genéricamente hemos aludido como *luchas populares* por su contenido. Esto porque pueden ser ciudadanas o sociales. Los términos no son mutuamente excluyentes.

El criterio de ingreso de Salvat respecto a derechos humanos en América Latina remite a tres procesos sociohistóricamente conflictivos: las *dictaduras de Seguridad Nacional* que determinaron un clima político para América Latina entre las décadas del 60 y 90 del siglo pasado, el modelo o *paradigma neoliberal* inaugurado oficialmente por Chile en 1977 y la *crisis de acabamiento de las principales sociedades del socialismo histórico* a finales de los ochenta y comienzo de los 90, también del siglo pasado. Digamos, la *destrucción* del Muro de Berlín en 1989 tras 28 años de existencia. Recordemos, este Muro no “cayó” como habla la prensa, sino que fue destruido. Entre caer, por un sismo, por ejemplo, y ser destruido por la población, existe algo más que una diferencia. Se trata de eventos con distinto carácter político-cultural.

Al remitirlos a experiencias sociohistóricas, Salvat puede escribir que las polémicas sobre derechos humanos hacen pensar que su reconsideración “... se da en medio de una sociedad escindida y conflictiva en cuanto a poderes y riquezas, lo cual dificulta la generación de un consenso racional respecto al lugar que ocupan en tanto categoría respecto a la historia, al dominio de lo político-jurídico o de lo económico-social” (página 138 de su texto). Un comentario: para Salvat no se da una construcción intersubjetiva del sentido en un mundo (el latinoamericano y el global) que pueda ser predicado universalmente como humano (o sea conteniendo a todos sus sujetos, los determinados por los poderes vigentes, los no permitidos o negados por estos mismos poderes, y las poblaciones “sobrantes”). Por el momento, al menos, *adiós Habermas*.

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

Hemos enfatizado que derechos humanos imaginados desde el seno de sociedades escindidas y conflictivas, como son las modernas, resultan políticamente *no-factibles*. Precisamente por no-factibles, los poderes en uso los reclaman como *universales*. Lo son falsamente, desde luego. Los poderes vigentes, la acumulación de capital y sus instituciones, los Estados capaces de intervenir militarmente o en todo el mundo o en sus áreas de seguridad, se declaran *obligados a castigar crímenes contra la humanidad*. Se trata de una idea de Locke que ha atravesado siglos. Se desea castigar crímenes contra la humanidad (delitos de lesa humanidad) pero no resulta factible para los poderes vigentes avanzar en la producción de esa humanidad (planetaria o social) contra la que se cometerían crímenes. Los “crímenes”, en realidad, se realizan contra *intereses particulares presentados como universales*. Las sociedades latinoamericanas constituyen un tipo especial de sociedades modernas ya que emergen desde una realidad colonial no superada cultural y políticamente. Esto enfatiza los enraizamientos de sus conflictos y desagregaciones que están muy lejos de ser solo socioeconómicos. De igual manera se ejercen en el área aplastamientos culturales, étnicos, sociales y biológicos contra los producidos como vulnerables (delincuentes y no delincuentes) y que se alzan contra los poderes como si quisieran, aunque no lo sepan, alcanzar *estatura de sujetos*. En América Latina todavía se les considera poseídos por la soberbia maldad del Demonio.

En las referencias ya realizadas de Salvat se encuentran *casí* todos los elementos del diagnóstico propio de una concepción sociohistórica de derechos humanos. El aspecto más destacado son las matrices sociohistóricas como fundamento, con su realidad regional de ‘sociedades escindidas y conflictivas’ que *bloquean un consenso racional* respecto no solo de lo que se habla sino del alcance de las institucionalizaciones requeridas en relación con lo que se habla. Salvat sin embargo no menciona directamente el poder histórico de EUA en la región. Esto no deja de ser curioso porque sus tres referentes sociohistóricos implican como factor a EUA. Dictaduras de Seguridad Nacional (en particular la chilena), neoliberalismo y acabamiento de la experiencia socialista dirigida por la URSS (final de la Guerra Fría) tienen, de variadas maneras, como protagonista a *Estados Unidos de América*. Se trata de un actor internacional especial porque sus dirigentes económicos y políticos reclaman, desde Thomas Jefferson (tercer presidente de EUA; 1801-1809), ser una nación/Estado/Gobierno *excepcional* en cuanto sus directrices y acciones son *las propias de toda humanidad* y, por ello, resultan *universalmente vinculantes*. La “excepcionalidad” y superioridad de EUA se seguiría de su forma republicana y democrática, de su exitoso potencial económico y de la virtud innata de sus ciudadanos. Se trata de la “luz en la colina”. *Dios estaría con ellos*. Esta neurosis de considerarse la forma más alta y santificada de humanidad hace que EUA pueda intervenir en todo el mundo para llevar a todos los sitios paz y bienestar y, al mismo tiempo, no suscriba pactos internacionales de derechos humanos. En el vocabulario de un autor que discutimos en estas jornadas “... Estados Unidos ha promovido normas basados en los derechos humanos en todo el mundo, resistiéndose, al mismo tiempo, a que esas normas se apliquen a los ciudadanos y a las instituciones estadounidenses” [7]. Cualquier juicio extranjero sobre EUA se valora así irrelevante y entrometido. Ningún análisis latinoamericano de la realidad, y no solo de derechos humanos, puede pasar por alto la vecindad de un actor político-económico-cultural tan *autista y poderoso* como el descrito.

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

Pese a ello, el acercamiento de Salvat a una concepción sociohistórica de derechos humanos lo lleva a ampliar el ámbito tradicional que se asigna a éstos. *Salvat no teme determinar a la pobreza y a la discriminación como violaciones de derechos humanos*, es decir como la necesidad de que políticas públicas (empleo, educación, salud, etcétera) se ocupen de *potenciar para todos el principio de agencia*. Y tampoco vacila en señalar que el protagonismo político de derechos humanos, ayer en América Latina, hoy en todo el mundo, no va acompañado en absoluto de una mejoría en la calidad de la reflexión sobre ellos.

Podemos también apuntar, sin embargo, su principal falla si se lee su aporte desde una concepción sociohistórica. Pese a su diagnóstico, Salvat todavía aspira a una *salida* para los desafíos mediante un *consenso racional*. Al marcar como procesual la dimensión universal de derechos humanos, escribe: “Esta universalidad la vemos como un posible producto de un proceso participativo y de discusión, desde el cual se puede arribar a determinados consensos socializantes sobre el alcance y reconocimiento de los derechos humanos en una sociedad dada” (pág. 144). Es el retorno de un previamente despedido Habermas.

La *concepción sociohistórica propone*, en cambio, que la universalidad de derechos humanos es un *horizonte* (de esperanza) determinado por la activación ciudadana y popular de luchas ciudadanas y populares (entendidos ambos frentes como vinculables en cuanto producidos por *vulnerables*) específicas y *antisistémicas*. Aquí el punto central es que *no existe un común denominador racional en sociedades escindidas por múltiples lógicas e instituciones de dominación sistémica*. La modernidad capitalista, de los países centrales o de la periferia, no abre ningún “tiempo de los derechos”, por recordar el título de un trabajo de N. Bobbio, sino el de las *obligaciones de transformarse en muñeco* (puppet) *de los circuitos mercantiles* para sobrevivir y en falso ciudadano para votar por dirigentes políticos de un sistema que *no tolera alternativas* aunque la capacidad del planeta para mantener la vida en él se acabe. Una *razón universal*, y con ello una razonabilidad común, *no es un dato de experiencia de la especie*. En su momento, siglo XVIII, Kant imaginó una *paz perpetua* con enemigos que se negaban a comerciar libremente en el seno de una Confederación de Estados, enemigos debían ser destruidos para que la fluidez de los circuitos mercantiles reinara. Sin advertirlo, tenía razón: *la acumulación de capital solo puede reinar sobre la destrucción de sus enemigos* (el trabajo humano y la Naturaleza), y sus *racionalidades*, aunque esta destrucción de lo humano plural resulte suicida.

En relación con este suicidio, que hoy se hace plenamente presente en el horizonte, es que tienen la *capacidad de movilizarse derechos humanos* y las *gentes* que complejamente los reclaman. *Sin duda el inicio de este siglo XXI no es el tiempo de estas gentes ni de estos derechos*. Tal vez su tiempo no llegue nunca, aunque haya querido avisarse siempre.

Notas:

- (1) F. Miró: **Los derechos humanos en América Latina**, pág. 345, itálicas en el original.
- (2) Esta es la síntesis de un argumento más largo que se expresa en las páginas 345 y 346 del

texto indicado.

(3) La versión clásica habla de “opción por los pobres”, pero el concepto efectivo es “empobrecidos” (una producción social) no pobres, un resultado situacional que disimula o esconde los diversos procesos de producción social de empobrecidos.

(4) “Universalismo” aquí es mala palabra, por ideológica. Designa una generalidad abstracto que ignora los vínculos internos que no le permiten ser predicada por igual a todos los individuos que designa. Usualmente los humanismos son universalismos. El concepto que se le opone es *universalidad de la experiencia humana*. “Universalidad” contiene las diferencias, distancias y conflictos (todos ellos procesuales) existentes entre los individuos, sectores sociales y culturas humanas y por ello designa un programa político, o sea una voluntad, para vincular estas distancias constructivamente.

(5) La expresión moderna “muerte de Dios” no ha de entenderse como su liquidación, sino como su traslado a la esfera privada. La responsabilidad por los vínculos sociales públicos pasa a tenerla el Estado.

(6) El texto de Lutero, traducido, puede leerse en Internet: <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/ObrasdeMartinLutero/15211525Contine/1525ContralasHordasLadronas.pdf>

(7) M. Ignatieff: **Los derechos humanos como política e idolatría**, pág. 40. Ignatieff califica esta actitud como “narcisismo de derechos humanos”. Recordemos que EUA lleva derechos humanos al resto del mundo con medios que incluyen la conspiración, el asesinato, la tortura, golpes de Estado, la guerra, el bloqueo. Y desde luego, y para América Latina, leoninos tratados de “libre comercio”.

Referencias:

Aristóteles: **Metafísica**, Gredos, Madrid, España, 2014.

Ellacuría, Ignacio, Sobrino Jon (editores): **Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación**, UCA, San Salvador, El Salvador, 1991.

Gallardo, Helio: **Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos**, David Sánchez Rubio, Murcia, España, 2008.

Hinkelammert, Franz: **La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso**, Arlekin, 2010.

Hinkelammert, Franz: **Las Armas Ideológicas de la Muerte**, DEI, 2ª edición, San José de Costa Rica, 1981.

Ignatieff, Michael: **Los derechos humanos como política e idolatría** (Introducción de Amy Gutmann), Paidós, Barcelona, España, 2003.

Kant, Immanuel: **Sobre la paz perpetua**, Tecnos, Madrid, España, 1985.

La Biblia (Reina Valera), <http://www.bibliaenlinea.org/>

Lutero: **Contra las hordas ladronas y asesinas**, https://sites.google.com/site/iglesialuteranariocuarto/biblioteca-martin-lutero/biblioteca-martin-lutero_1521-a-1525

Miró Quesada, Francisco: “Los derechos humanos en América Latina”, en **Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos** (Paul Ricoeur, editor), Serbal/UNESCO, Barcelona,

CONCEPCIÓN SOCIOHISTÓRICA DE DERECHOS HUMANOS

Categoría: Conversaciones

Publicado: Viernes, 19 Diciembre 2014 17:45

Escrito por: Helio Gallardo

Visto: 8936

España 1985.

Platón: "Defensa de Sócrates", en **Obras Completas**, Aguilar, Madrid, España, 1972.

Salvat Boloña, Pablo: "Derechos humanos", en **Pensamiento Crítico Latinoamericano** (Ricardo Salas Astrain, Coordinador Académico), volumen I, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005.
