TEORÍA CRÍTICA: MATRIZ Y POSIBILIDAD DE DERECHOS HUMANOS

Helio Gallardo

TEORÍA CRÍTICA: MATRIZ Y POSIBILIDAD DE DERECHOS HUMANOS

Alejandro Rosillo Martínez
Editor

Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí
Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí
San Luis Potosí, México, 2008

Primera Edición, 2008

© Derechos reservados por
Helio Gallardo

© Comisión Estatal de Derechos Humanos
Mariano Otero #685, Tequisquiapan, San Luis Potosí, S.L.P.

© Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Álvaro Obregón #64, Centro, San Luis Potosí, S.L.P.

ISBN 978-968-9065-21-0

Portada: Composición con fragmento de la obra de José Clemente Orozco: "La destrucción del viejo orden" (Antiguo Colegio de San Idelfonso, Ciudad de México, 1926).

Hecho e impreso en México

*Este libro se terminó de imprimir
en la ciudad de San Luis Potosí,
en los Talleres de Organización
Editorial Tangamanga
el mes de septiembre del 2008.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN **7**

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO
FUNDAMENTO Y EFECTIVIDAD DE DERECHOS HUMANOS **11**
1. Fundamento y eficacia en derechos humanos 11
2. Lo que se dice y se hace en derechos humanos 14
   2.1. Lo que se dice y se hace: discursos éticos 20
3. El fundamento de derechos humanos 22
4. La sociedad civil emergente y derechos humanos 27
5. Sociedades civiles emergentes y "generaciones" de derechos humanos 30

CAPÍTULO SEGUNDO
SOBRE EL FUNDAMENTO DE DERECHOS HUMANOS **38**
1. Preliminar 38
2. Desgarramiento de la formación social moderna 38
3. Instituciones por encima de toda sospecha y derechos humanos 41
4. Régimen democrático y derechos humanos 49

CAPÍTULO TERCERO
NUEVO ORDEN INTERNACIONAL, DERECHOS HUMANOS
Y ESTADO DE DERECHO EN AMERICA LATINA **55**
1. Introducción a la discusión sobre el "Nuevo Orden" 55
2. América Latina antes del Nuevo Orden 56
3. América Latina en el Nuevo Orden 59
4. Derechos humanos como movilización y movimiento social 65

CAPÍTULO CUARTO
POLÍTICAS PÚBLICAS, CIUDADANÍA
Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LAS IDEAS **67**
1. Políticas públicas y vulnerabilidad social 67
2. Sobre la ciudadanía y la sociedad civil 70
3. Las familias 72

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO QUINTO
DISCUSIONES SOBRE EL DERECHO NATURAL
Y DERECHOS HUMANOS **79**
1. El país de los pozos 81
2. Ideologías del Derecho natural en la conquista de América 86

CAPÍTULO SEXTO
DERECHO CONTRA DERECHOS:
LA BATALLA DEL DERECHO NATURAL **95**
1. Presentación 95
2. Derecho natural: sobre la existencia jurídica de derechos humanos 95
3. ¿Qué es eso del Derecho? La ley contra los derechos 103
4. Iusnaturalismo individualista contra iusnaturalismo realista: ¿Un lugar para derechos humanos? 109

CAPÍTULO SÉPTIMO
UNA FUNDAMENTACIÓN LETAL PARA DERECHOS HUMANOS **120**
1. Preliminar 120
2. El carácter del Estado y el gobierno en el imaginario de J. Locke 121
3. El carácter de la sociabilidad fundamental en el imaginario de J. Locke 127
4. Primer excursus: Crímenes de lesa humanidad 136
5. Excursus dos: La voluntad de la mayoría y el poder despótico 139
6. Tercer excursus: Una discusión liberal estadounidense actual 141
7. Aportes de Locke a derechos humanos 145

CAPÍTULO OCTAVO
EL ASIDERO ESTATAL DE DERECHOS HUMANOS **148**
1. Presentación 148
2. Norberto Bobbio: gestación y carácter de derechos humanos 148
3. La cuestión del fundamento de derechos humanos 160
4. Derechos humanos o fundamentales en la teoría general del galantismo de Luigi Ferrajoli 164
5. Ferrajoli: El diálogo histórico del galantismo 169
6. El garantismo y la cuestión filosófica: El ser humano 172
7. Excursus sobre el iuspositivismo 179
8. El garantismo y la cuestión política: Estado y democracia 181
9. Galantismo y derechos humanos 186

CAPÍTULO NOVENO
DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA:
PASAR POR OTRA PARTE **188**
1. Notas sobre el discurso oficial 189
2. El discurso filosófico latinoamericano o Adán antes del paraíso 198
3. De la filosofía latinoamericana como dirección revolucionaria 203
4. Teología latinoamericana de la liberación: Cómo luchar contra los ídolos 211
5. F.J. Hinkelammert y su analítica sobre derechos humanos 215
6. Hinkelammert: La pérdida de ruta en derechos humanos 217
7. Hinkelammert: La imagen o "teoría" de las inversiones 223
8. Hinkelammert: Procedimientos de la profecía 229
9. Pablo Salvat y las luces del pensamiento crítico latinoamericano 233

BIBLIOGRAFÍA **237**

INTRODUCCIÓN

Determinar derechos humanos como un fenómeno político significa radicarlos en la sociabilidad humana, trazar su fundamento sociohistórico e integrador y, en el mismo movimiento, estimar su universalidad como proyecto, irradiación y proceso. Por el contrario, la apreciación más extendida sobre estos derechos los reclama innatos o naturales, propios de la especie y de cada individuo, y los justifica por la dignidad inherente a la condición humana. La diferencia práctica más inmediata entre estos diversos ingresos, uno por relacionalidades sociales, otro por valores e ideologías, es que si derechos humanos son producidos y sostenidos por los seres humanos en su historia económica, sexual, política, espiritual, entonces ellos pueden ser violados, revertidos y anulados por prácticas de poder legales o ilegales, y por acciones o institucionalizadas o resentidas como ilegítimas por sectores significativos de la población que en el último caso, sin embargo, carecen de la capacidad organizada para repeler y castigar estos desafueros. Construir una cultura de derechos humanos exige así un esfuerzo político permanente ya que ellos no pueden derivarse de ninguna condición innata o de la inercia de las instituciones.

Una concepción sociohistórica de derechos fundamentales explica, por ello, tanto la distancia que existe entre lo que las autoridades dicen y hacen en derechos humanos, como la violación, postergación e invisibilización que sufren, en relación con las libertades de primera generación, las obligaciones del Estado para con las condiciones de existencia económico-social y cultural de las poblaciones, así como su manifiesta manipulación en el trato internacional. La concepción sociohistórica indica que el fundamento de derechos humanos está en otro mundo posible, derivado de las luchas de las diversas sociedades civiles emergentes modernas, y en la capacidad de estas luchas para conseguir la judicialización de sus demandas y la incorporación de su sensibilidad específica o peculiar en la cultura reinante y en la cotidianidad que se sigue de ella y que potencia su reproducción.

La concepción sociohistórica de derechos humanos los radica en las diversas, y excluyentes, sociedades civiles emergentes configuradas virtual y políticamente por las lógicas de las formaciones sociales modernas, es decir por su matriz. Elementalmente estas sociedades pueden ser señaladas como de dominio burgués, trabajador u obrero, de género y generación, étnico o cultural y de responsabilidad histórica. Estas sociedades civiles o racionalidades no implican una secuencia histórica, sino que coexisten. Dicho esquemáticamente, sus movilizaciones han generado las conquistas o fueros de la propiedad privada orientada al lucro y las de los ciudadanos, derechos económico-sociales y culturales, las reivindicaciones por la humanidad de mujeres, niños, jóvenes, ancianos, minorías sexuales y grupos vulnerables, los reclamos por autonomía de los pueblos colonizados y neocolonizados y sus culturas, la movilización contra los mitos del progreso y el desarrollo capitalistas denunciados por el ecologismo radical y, más recientemente, el reclamo por un *ethos* de la responsabilidad frente al imperio cortoplacista del consumidor. La dinámica de las sociedades civiles emergentes se ha dado en forma paralela o relativamente paralela al enfrentamiento capitalismo//socialismo que dominó gran parte del siglo XX. Reivindicaciones fundamentales de ciudadanía plena, como las de las mujeres con teoría de género o las de los inmigrantes y de jóvenes, o por la legítima diversidad de culturas y el respeto al hábitat natural, no han sido consideradas ni satisfechas por las formaciones sociales del capitalismo y el socialismo históricos. Agresiones básicas, como la pobreza y la exclusión, que afectan a un sector significativo de la población mundial, no han sido culturalmente valoradas como atentados de lesa humanidad.

Tampoco ha sido caracterizado como delito el discurso discriminador público de la iglesia católica contra las mujeres y homosexuales. Modernamente, derechos humanos, y con ellos la producción de humanidad, han pasado y *pasan por otra parte*.

Esta "otra parte", en su vertiente positiva, se constituye mediante las movilizaciones y movimientos sociales. Gestados desde los sentimientos, conceptos e imaginaciones forjados por la vivencia social de experiencias o situaciones de contraste, en el marco de la modernidad capitalista del subdesarrollo, para el caso de América Latina, las luchas por la tierra y la casa, contra los endeudamientos y empobrecimientos, por ciudadanía efectiva, contra el genocidio y el terror de Estado, por el reconocimiento de la diversa humanidad de las mujeres, jóvenes y ancianos, por una espiritualidad sin ídolos, por reconocimiento y acompañamiento cultural, contra el racismo y el etnocidio, contra el ninguneo cultural, y por las instituciones que potencien condiciones para la existencia humana de todos, tienen como referente la oposición, que puede llegar a ser antagónica, entre autoridad y autonomía. Derechos humanos deben ser comprendidos al interior de una sensibilidad que cuestiona y rechaza toda autoridad estructural que alegue fundamentos naturales y que reivindica ante ella autonomía y responsabilidad asumiendo que la legitimidad de las prácticas de mando se desprenden exclusivamente de su beneficio operativo o funcional en empresas humanas comunes, operatividad y sentido que contienen asimismo sus límites y sanciones. En este sentido primario, derechos humanos forma parte de la espiritualidad cultural abierta por las formaciones sociales modernas. Constituyen una posibilidad o promesa irrealizada, por prohibida, por estas sociedades.

Las discusiones que configuran este trabajo se centran en mostrar las dificultades e imposibilidades que tienen las diversas orientaciones del Derecho natural, del iuspositivismo y del politicismo garantista para comprender el fundamento social y con ello el efectivo alcance humanizador de las reivindicaciones por derechos fundamentales. Junto a la crítica de la autoridad estructural, de gestación sagrada o pública, se rechaza sistemáticamente tanto la naturalización de las lógicas e instituciones humanas como el ingreso desde valores a la comprensión de derechos básicos y de producción de humanidad, criterios que conllevan el olvido, desplazamiento o subordinación de la relacionalidad económica, libidinal, cotidiana y geopolítica que constituye todo derecho con sus correlatos, para todas las sociedades con principios de dominación, en las resistencias y movilizaciones sociales. La determinación de derechos humanos como condensación político/cultural de movilizaciones sociales no los declara inútiles o imposibles. Por el contrario, enfatizando su historicidad, resalta su fibra para desencajar y revolucionar las formaciones sociales modernas. Por razones obvias, las argumentaciones tienen como referente las condiciones de existencia en América Latina.

Las discusiones reunidas en *Derechos humanos: pasar por otra parte*, se gestaron principalmente en sesiones de trabajo de los programas universitarios sobre *Derechos fundamentales y Desarrollo* de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España, de *Educación para la Paz y los Derechos Humanos de* la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, y de la *Maestría en Educación para la Paz y Derechos Humanos* del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional, Costa Rica. Debo la oportunidad de haberlas realizado a sus principales inspiradores, David Sánchez Rubio, Greta Papadimitriou Cámara y María Elena Ortiz, e Irma Reyes Araya. Mi agradecimiento sincero por sus invitaciones y calidez humana y mi felicitación por su capacidad para conducir esos programas con éxito. La deuda principal de estos materiales sigue siendo, sin duda, la que poseo con activistas populares y defensores latinoamericanos de derechos humanos.

Los trabajos que dan forma a este volumen poseen diversa extensión y manejan asimismo distintos ámbitos de información. Para quienes no están familiarizados con el tema, recomiendo

comenzar la lectura con la tercera presentación de la primera sección. Es coloquial y directa y espero sirva para animar al análisis de los otros textos. Aunque cada una de las discusiones posee su autonomía, el conjunto de ellas entrega el universo de discurso.

Políticamente el volumen aspira a contribuir con la configuración de un movimiento social de derechos humanos en América Latina. Este movimiento ayudará, a su vez, a darle un nuevo carácter a las luchas populares y favorecerá la capacidad de nuestras izquierdas para asumir nuevas formas de su responsabilidad política. En este sentido sus argumentaciones constituyen desarrollos específicos de los planteamientos sugeridos en *Siglo XXI: militar en la izquierda* y *Siglo XXI: Producir un mundo*. Como todos mis trabajos, éste quiere ser punto de partida o inflexión en procesos de discusión.

Helio Gallardo
Julio 2008

PRIMERA PARTE

Capítulo Primero
FUNDAMENTO Y EFECTIVIDAD DE DERECHOS HUMANOS

1.- Fundamento y eficacia en derechos humanos

Partimos de la constatación de un hecho: la *distancia*, cuando no abismo, o sea *ruptura*, entre lo que *se dice* y *se hace* en el campo de derechos humanos.

Esta constatación nos ubica en un campo *político* muy distinto al que formuló, por ejemplo, Norberto Bobbio, en 1964, en sentencia que se ha transformado, para muchos, en un lugar común: "...el problema grave de nuestro tiempo respecto a los derechos humanos no era (es) el de fundamentarlos, sino el de protegerlos"[1].

Quizás convenga establecer más estrictamente la relación entre la propuesta del autor italiano y nuestra aproximación.

La primera referencia es parcialmente positiva. Bobbio ubica la consideración sobre derechos humanos en el ámbito político. Esto implica que traslada el sentido de su discusión desde la actividad filosófica o ética, por ejemplo, al plano de la existencia práctica, *coexistencia* en verdad, humana. No se trata aquí de establecer una oposición maniquea entre campo del quehacer filosófico, al que podría entenderse como "teórico" o ideológico, y el espacio de las prácticas utilitarias, dentro de las cuales se situarían las instituciones y lógicas políticas. El quehacer filosófico es también, en su nivel, una práctica "útil" y no resulta adecuado tampoco asumir el campo político sin sus dimensiones "teóricas" y "espirituales". Lo que se indica aquí es un *desplazamiento* del eje o matriz de sentido y, con ello, de una relocalización. Un *reposicionamiento* y, con ello, una *resignificación*. Bobbio traslada la noción de derechos humanos de su tradicional ámbito, en apariencia fundacional, filosófico y ético, donde remite a "valores", ubicándola en el campo político, en el cual pugnan fuerzas sociales. Este desplazamiento no hace desaparecer el contenido ético de derechos humanos, por ejemplo, pero lo resignifica.

Una transferencia desde la práctica ideológica de la filosofía al de la práctica material de lo político resulta, sin embargo y en particular en el caso de Bobbio, enteramente insuficiente. Señalaremos algunas razones conceptuales y su eventual resonancia práctica para el tema que nos ocupa, el de la fisura entre lo que se dice y se hace en el campo de derechos humanos.

En primer término, el campo político no puede aceptarse como un espacio sin *conflictos*, es decir como una única sustancia. Sin demasiada finura analítica es posible distinguir en el ámbito político, o sea donde impera la *razón de Estado*, las razones *políticamente subordinadas* (sometidas) a ese Estado y, también, las razones *antagónicas* a ese Estado, las fuerzas políticas *alternativas* en sentido fuerte. La "razón de Estado" en el pensamiento moderno siempre expresa una tensión o desgarramiento, porque supone una o varias *dominaciones* (imperios) sobre quienes constituye, al menos en cuanto individuos/ciudadanos, como iguales, dominación que extiende a sus organizaciones. Luego, aquí existe una conflictividad socialmente inherente al Estado y al Derecho en tanto *aparatos de dominación*. Esta primera conflictividad que mencionamos torna ambigua la imagen y la práctica de derechos humanos. Así, por ejemplo, Bobbio considera decisivo, por

1 N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, p. 61, paréntesis nuestro.

universal y positivo, el acuerdo internacional entre Estados que plasmó la *Declaración Universal de derechos humanos* de 1948[2]. Señala:

> Con la Declaración de 1948 comienza una tercera y última fase en la que la afirmación de los derechos es a la vez universal y positiva: universal en el sentido de que los destinatarios de los principios allí contenidos no son ya solamente los ciudadanos de tal o cual Estado, sino todos los hombres; positiva en el sentido de que pone en marcha un proceso en cuya culminación no solo serían proclamados o idealmente reconocidos, sino efectivamente protegidos incluso contra el propio Estado que los viola. En la culminación de este proceso, los derechos del ciudadano se habrán transformado realmente, positivamente, en los derechos del hombre.[3]

Reparemos en que para Bobbio la declaración de los Estados en 1948 es a la vez *fundamento* de un proceso y *virtualidad*, no realidad efectiva, no al menos hasta que haya sido asumida como derecho positivo por todos los Estados del mundo[4]. La propuesta por el fundamento, entonces, no ha desaparecido aunque sí ha sido desplazada desde tesis filosóficas, usualmente iusnaturalistas, al ámbito político de una proclamación por acuerdo o consenso internacional entre Estados, primero, y, posteriormente, por un pacto que la codifica y judicializa. Pero la declaración de 1948 continúa siendo un fundamento y un *reclamo* políticos, no algo dado. Derechos humanos (por definición universales) continúa siendo propuesta o exigencia, *no algo que se tiene sino que se debería tener*.

La razón para que esto último ocurra se deriva inicialmente de que el dispositivo estatal es un *aparato de dominación* (imperio) en al menos dos frentes directos: sanciona el comportamiento social e individual correcto en su interior (coerción y coacción) y ejerce presión internacional *contra* otros Estados. Lo hace siempre desde una prefiguración privativa de lo que debe ser la práctica social y los seres humanos. El Estado moderno no es un aparato de comprensión universal y por tanto, si se lo considera como *unidad*, no puede ser fundamento de caracteres universales ni reconocerlos. Se lo impiden sus funciones de dominación y la impronta geopolítica[5] de las relaciones internacionales.

El claroscuro o ambigüedad del fundamento, ya sea filosófico (derecho natural) o político (acuerdo entre Estados y judicialización), posee alcances para lo que hemos indicado como el punto inicial de esta discusión: la distancia o abismo que se abre entre lo que se dice y se hace en derechos humanos.

Todavía un detalle. Cuando Bobbio transfiere el punto del fundamento de derechos humanos desde la afirmación filosófica al ámbito del consenso político, *el criterio metafísico que sostiene el basamento ha permanecido incólume*, aunque el carácter absoluto del fundamento filosófico se exprese ahora como proceso político y como su decantación en un aparato estatal y no como naturaleza humana.

---

2 Fue redactada por una comisión del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas y proclamada por su Asamblea General en diciembre de 1948. Su adopción como pacto internacional por la misma Asamblea debió esperar hasta el mismo mes de 1966.

3 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 68. Para este autor, las primeras dos fases, secuencialmente, son la de las declaraciones como teorías filosóficas (Locke, Rousseau) y su incorporación positiva por Estados nacionales (Francia, Estados Unidos) (N. Bobbio, *ibíd.*, pp. 66-69)

4 Esta idea ya había sido desarrollada, aunque de manera amenazante, por I. Kant en *Sobre la paz perpetua* (véase la sección segunda).

5 Uso el concepto de 'geopolítica' para indicar que todavía en el siglo XXI las relaciones internacionales se resuelven, en último término, por la fuerza. El punto es más dramático si se repara en que esta fuerza se ejerce hoy monopólica y unilateralmente.

Existe al menos un segundo nivel de conflictividad contenido en la noción de "ámbito político". Conceptualmente y en las sociedades modernas este espacio se diferencia y escinde de la "sociedad civil", una expresión asimismo polisémica. Ahora, la lógica de la sociedad política no homologa directamente los factores y valores de la sociedad civil, sino que los transpone, los reconfigura. Un empresario o un indígena o una obrera, todos ellos legítimos individuos en la sociedad civil, y con ellos sus organizaciones, no existen en tanto empresarios, indígenas u obreros mujeres en la sociedad política, sino en cuanto *ciudadanos*[6]. Inicialmente, un ciudadano no tiene ocupación económica, no se adscribe a una etnia y carece de sexo/género. Esto ocurre, básicamente, porque la lógica imaginaria o efectiva de la sociedad política es el destino común y el bienestar (felicidad) de la mayoría y en ella todos los ciudadanos son iguales (pueden elegir y ser elegidos y todos valen un voto) y, en cambio, la sociedad civil es el campo de los intereses particulares, de los egoísmos, si se quiere, legítimos o legales. La sociedad civil puede ser por tanto un espacio de jerarquizaciones y discriminaciones mientras ellas no violen la ley. Y solo la violan cuando una acción es reclamada, o sea puede ser reclamada, ante los tribunales. En este juego entre las lógicas de las sociedades civil y política, un invento moderno, al igual que derechos humanos, se abren múltiples espacios para la ambigüedad que impera acerca de estos derechos, claroscuro que constituye uno de los factores, no el único ni el principal, para esta distancia entre lo que se dice y se hace, lo que los poderes constituidos dicen y hacen, acerca de ellos.

En síntesis: la tesis progresiva que propone el consenso internacional entre Estados como punto de partida (fundamento) de la efectividad de derechos humanos entendidos como procesos, forma parte del desafío planteado por el abismo entre lo que se dice y se hace en relación con estos derechos. Ello se deriva de que estos Estados no constituyen ni en su origen ni actualmente dispositivos de consenso, sino de dominación y de fragmentación. En tanto tales, no pueden fundamentar por sí mismos prácticas y valores universales e integrales como lo son (declaradamente) derechos humanos.

En lo que interesa aquí, el planteamiento anterior es un aspecto o ejemplo de la relación que existe entre una fundamentación débil o ideológica de derechos humanos y la violación incluso sistemática de ellos. Expuesta en términos positivos esta tesis indica que la incomprensión del fundamento sociohistórico de derechos humanos tiene efectos en su inobservancia o constituye parte de la brecha entre lo que se dice y se hace en relación con derechos humanos. *La comprensión del fundamento de derechos humanos forma parte de su eficacia jurídica*. Desde el punto de vista del contenido, la tesis indica que el fundamento de derechos humanos es sin duda político, aunque no exclusiva ni originalmente estatal, y que ellos se derivan sociohistóricamente de *transferencias de poder* sentidas como *necesarias* y expresadas como *posibles* en el seno de *sociedades civiles emergentes*. Los valores supuestos por el reclamo de derechos humanos no se siguen por tanto inicialmente de consensos, sino nuclearmente de *resistencias*, *movilizaciones*, *luchas* o *enfrentamientos*.

Desde la constatación que inicia este apartado, la distancia entre lo que se dice y lo que se hace en derechos humanos, señalamos que esta brecha se liga, con otros factores, o al esfuerzo por ligar su fundamento a propuestas filosóficas o a la voluntad de señalar que lo que interesa es promoverlos, controlarlos y garantizarlos, dejando de lado su fundamentación porque ésta no pasa de ser un tipo de ilusión o un punto sobre el cual nunca existirá pleno acuerdo[7]. Aquí se sostiene, en cambio, que *la eficacia jurídica de derechos humanos*, cuestión cultural, política y social, *es inseparable de una discusión comprensiva sobre su fundamento*. El "fundamento" a su vez, no aparece como factor causal, sino como matriz. Derechos humanos posee su "fundamento", o sea su matriz, en la conflictividad social inaugurada y desplegada por las formaciones sociales modernas.

6 Igualmente los grupos de presión deberían manifestarse en el ámbito político por medio de los partidos.
7 Véase, en el mismo trabajo de Bobbio ya citado, su ensayo *Sobre el fundamento de los derechos del hombre*.

2.- Lo que se dice y se hace en derechos humanos

La expresión "lo que *se* dice y lo que *se* hace" oculta tras el impersonal "*se*" prácticas diferenciadas de poder. No todo el mundo dice, ni dice de la misma manera, derechos humanos. Algunos Estados y Gobiernos, por ejemplo, descertifican a otros Estados y Gobiernos por violar o no promover adecuadamente derechos humanos. En el mismo movimiento estos Estados rechazan la competencia de una Corte Penal Internacional para juzgar a sus ciudadanos, en especial a políticos y militares, ante eventuales violaciones de derechos humanos fundamentales, como la práctica de la tortura o el genocidio. Alegan que ello llevaría a una politización indebida de estos derechos. Este discurso lo que dice es que la *Seguridad Nacional* de esos Estados, sin duda globalmente poderosos, puede exigir la práctica de la tortura y del genocidio y que esos delitos de lesa humanidad deben quedar impunes en beneficio de todos, o sea de la misma humanidad de las personas a las que se hace violencia. Sin que cause extrañeza mundial, los anteriores planteamientos, que podrían considerarse obscenos, son objeto de negociación por parte de los Estados civilizados, tal vez geopolíticamente menos poderosos, que aceptan la jurisdicción, por demás limitada, de la *Corte Penal Internacional*.

En otro ángulo, la burocracia de la Organización de Estados Americanos (OEA), por ejemplo, viene sosteniendo que el principal problema de derechos humanos en América Latina es que no se le conceden suficientes fondos a la organización para sus actividades. Ni un palabra sobre la precariedad del Estado de derecho en el subcontinente, ni media frase sobre las relaciones entre el modelo económico orientado a la liberalización y la exportación y al empobrecimiento de la población y a su precariedad laboral, o sea acerca de derechos económicos y sociales, ninguna reflexión sobre los anquilosados, burocráticos y muchas veces corruptos circuitos judiciales latinoamericanos o sobre la virtual indefensión de los emigrantes forzados y poblaciones rurales, nada sobre los paramilitares colombianos, menos sobre las ejecuciones extrajudiciales en Guatemala o las presurosas condenas a muerte de latinos en Estados Unidos, o la existencia inhumana de los reos en los presidios de toda la región. Desde luego, ni siquiera un quejido por la situación de los afganos en su presidio de Guantánamo en el que residen como no-personas, o sea sin ninguna capacidad jurídica. Nada sobre la dominación de género con principio patriarcal ni de las matanzas de niños de la calle o de la acentuación de las discriminaciones contra las poblaciones y naciones indígenas. No se desea realizar aquí una lista interminable. Solo enfatizar que en la OEA y en su Corte Interamericana de Derechos Humanos, *se* habla de estos derechos, y *se* los practica, de una manera muy curiosa. Como si la precaria realidad humana de los latinoamericanos no existiera o se transitara por un período de espectacular florecimiento.[8]

Desde luego los activistas independientes o no gubernamentales de derechos humanos no hablan de ellos, sino de su *ausencia* y *violación*. Pero claro, suele considerárseles agitadores o comunistas reciclados y no se les escucha. Su discurso no está sostenido usualmente por instituciones y lógicas con capacidad de incidencia pública. Las diversas formas de dominación social pueden considerar su discurso como peligrosamente disfuncional e incluir a estos activistas y a sus familias dentro de aquellos a quienes se debe eliminar.

Por supuesto, las constituciones y códigos "dicen" a su manera derechos humanos. Pero no toda la población en América Latina tiene acceso a las instituciones que administran estos códi-

8 Esta frivolidad no es exclusiva de la burocracia de la OEA. Elegida para ser una de las integrantes de la Corte Penal Internacional, la jurista costarricense E. Odio señaló en sus primeras declaraciones a la prensa que un trabajo "eficiente y profesional" de la corte permitiría ganar la confianza de Estados Unidos al que calificó, con China e India, como "países reticentes" (*La Nación*, 5/02/03). Ni una sílaba sobre la dimensión política y geopolítica de la "reticencia".

gos[9], y si lo tuviera, carece de la capacidad para manejarse idóneamente en ellas, y si consiguiese esta capacidad, es casi seguro que las resoluciones judiciales, de favorecerlos, cuestión improbable, no serían eficaces, es decir no se cumplirían[10]. Lo más grave no es que esto ocurra o pueda ocurrir, sino que latinoamericanos y caribeños aceptan esto como *natural*. ¡Qué hace un empobrecido reclamando sus derechos ante la policía o los jueces!

Quisiera narrar aquí tres situaciones para nada excepcionales en América Latina y que condensan apropiadamente la manera como se dicen y sienten derechos humanos entre los empobrecidos. Son ejemplos costarricenses, es decir de un país que suele ser descrito como poseedor de una "política muy coherente en derechos humanos". La primera situación la vive una mujer hondureña, inmigrante forzada, a quien su pareja, también hondureño inmigrante y que trabaja como obrero de la construcción, golpea y amenaza de muerte. La mujer acude hasta un retén policial cercano y denuncia formalmente la agresión y amenazas. Hace su acusación una, dos, tres veces. No alcanza a realizarla por cuarta vez porque su pareja la asesina. Los policías declaran a los periodistas que no le hicieron caso a la mujer porque "las viejas son locas. Vienen aquí a reclamar y cuando uno llega hasta su domicilio para la pesquisa son las primeras en defender furiosamente a su hombre". La mujer condensaba varios caracteres que la transformaron en *no-persona* para los policías. Desde luego, era una *inmigrante pobre*. *Hondureña*, por más señas, es decir una centroamericana a la que los costarricenses desprecian como inferior. También, era una "vieja loca", es decir una *mujer*, alguien irracional. ¿Qué hace una miserable loca hondureña buscando protección en la viril policía blanca? Menos que esta empobrecida quizás solo un travesti nicaragüense viejo y empobrecido.

La situación patética y real posee, sin embargo, un referente de esperanza. *La hondureña creyó o al menos imaginó que tenía derechos y por ello se apersonó a la policía*. Su esperanza no se cumplió, pero ello no la elimina. Esta esperanza, que es social, no muere con ella.

La segunda situación es igualmente dramática pero compromete a otras instituciones. Un niño humilde de alrededor de 10 años juega fútbol con sus amigos en un área semirural. El propietario del predio, irritado, toma un arma de fuego, le dispara y lo hiere dejándolo paralítico para toda la vida. La policía captura al hombre, se le juzga y condena. Algunos años de cárcel y un pago de 25 mil dólares al cambio actual por una vida y una familia destrozadas. Pero la sentencia no se ejecuta. El hombre no va a la cárcel por su delito ni indemniza a sus víctimas. Los encargados de hacer cumplir las resoluciones de los jueces declaran que el victimario "se ha esfumado en el aire". No se le puede encontrar, no posee bienes, no tiene familia, no se le registra abandonando el país. Sencillamente ha desaparecido. Recuerden que se trata de alguien mayor de 40 años que al momento del crimen poseía bienes inmuebles, automóvil, seguramente era casado, etc. Pero se ha esfumado, dicen los responsables. Como si se lo hubiesen llevado consigo extraterrestres. Las sanciones, pues, no pueden ejecutarse. En Costa Rica se ha destrozado impunemente la vida de un niño humilde y el sistema judicial no tiene ni la voluntad ni la capacidad para hacer cumplir sus mezquinas sentencias. ¡Pero si el baleado hubiese sido el hijo de un empresario o de un político prominente! Desde luego, nadie puede desear esa suerte para *ningún* niño. Pero tampoco nadie debería aceptar como *natural* que estas cosas ocurran a los humildes. Y, sin embargo, así se las acepta. Y sin rubor.

9 O sea, capacidad para reclamar jurídicamente sus fueros: capacidad social para reclamar sus capacidades legales. La primera es la base de todo derecho.

10 Al permitir que los usuarios plantearan sus puntos de vista, un Foro de Reforma del Poder Judicial en Costa Rica (2002) encontró que las demandas básicas versaban sobre la sensibilidad de los jueces y la humanización de los procesos. Más específicamente los usuarios reclamaron el maltrato, la falta de independencia de los magistrados, su ignorancia y poca destreza, la poca divulgación de sus derechos y la inexistente rendición de cuentas de los diversos niveles del poder judicial (*La Nación*, 12/02-03, p. 8A).

Está demás decir que a la familia del niño no se le pasa por la mente exponer su caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Carecen de información y de recursos. La corte, por supuesto, no actúa de oficio.

El tercer caso es más reciente, del año pasado. Dos niñas muy menores son destrozadas y muertas por un perro. Eran hijas de un vecino llano que hacía de cuidador de la propiedad del dueño del animal. La bestia las atacó sin motivo aparente. Pertenecía a una de esas razas creadas con instinto asesino. En Costa Rica, hasta el año 2002, el propietario de estos animales no era legalmente responsable por las acciones del depredador. Ahora lo es parcialmente. Lo dramático es que el padre, un vecino muy pobre, no presentó ninguna querella civil por la muerte de sus hijas. Dijo que el dueño del animal era hombre bueno y que no tenía responsabilidad en el suceso, pese a que la negligencia era patente. Lo que no dijo es que si iniciaba alguna acción judicial se quedaba para siempre, además de sin hijas, sin su modesto ingreso de cuidador. Por supuesto no existe posibilidad de intervenir de oficio en estos casos y la opinión pública quizás lamentó el suceso, pero también aceptó, como si fuera natural, que dos niñas humildes fueran destrozadas por un perro al que solían alimentar y que el asunto no se conociera, bajo cualesquiera formas, en los tribunales. Igualmente aceptó como "natural", o mirando para otro lado, la ciudadana serenidad del padre. Alguna gente incluso tradujo que el padre admitía su culpa por las muertes.[11]

Estamos hablando de cómo *se* dice y *se* hace derechos humanos desde diversos lugares sociales. Hemos ejemplificado con situaciones extremas en que estos derechos no se cumplen *pero sostienen una esperanza*, forman parte de un horizonte. Es el caso de la hondureña asesinada por su pareja. En el otro polo, la situación del cuidador humilde de predios, para quien no existe ese factor de esperanza. Este trabajador ha internalizado una cultura de discriminación social e indiferencia que lo lleva a aceptar la muerte de sus hijas como una *fatalidad* que no podía evitarse, cuyo sentido es *misterioso*, y ante la cual él carece de toda capacidad, o sea no puede, ni debe, *iniciar acciones* porque de ellas se seguirían males peores.

Todavía un último ejemplo, de otro tipo. Dentro de las pocas resoluciones en que la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha sancionado a un Estado por sus acciones u omisiones estuvo su condena a los militares hondureños que *desaparecieron* (asesinaron) a nacionales y extranjeros durante la década de los ochenta, entre ellos dos costarricenses. Se falló sobre su responsabilidad penal y también se fijaron sumas indemnizatorias. De esto hace ya algunos años y tengo entendido que el Estado hondureño no ha dado cumplimiento a las sanciones. Lo que sí se hizo, en cambio, fue exterminar (asesinar) a quienes, residiendo en Honduras, testimoniaron en su contra durante el juicio. *No quedó ninguno vivo*. Pero, claro, la burocracia internacional sigue considerando a Honduras como un Estado de derecho. Y, más importante, no se advierte una repulsa enérgica y masiva, de ciudadanos, Estados y medios, hacia estas violaciones y atropellos. Se vive, en América Latina y tal vez en todo el mundo, como si fuera normal, un *simulacro* respecto de derechos humanos.

Podemos intentar mejorar la calidad de lo conceptos. El simulacro sobre derechos humanos, sabemos, se dice desde *diversos lugares sociales* y con distintas connotaciones. Pero esta diversidad contiene también distintos criterios analíticos de ingreso y referentes temáticos. *Se dice* posee un rango amplio. En el ámbito político, por ejemplo, la *guerra permanente* por *preventiva*, decidida por Estados Unidos contra el terrorismo en septiembre del 2001, representa, con apoyo de los medios masivos, a los "terroristas" y a sus "aliados" no como seres humanos sino como animales o, peor, como no-personas. Desde luego, "derechos humanos" debe aplicarse a Bin Laden, Hitler o Bush, cualquiera sea la perversidad que atribuyamos a sus acciones. Los seres humanos son tanto

11 Esta última observación hace referencia al desplazamiento imaginario de una situación penal o criminal o sea social, por una responsabilidad moral individual de inspiración religiosa (culpa).

capaces de comportamientos perversos como de imaginar e institucionalizar derechos humanos. En todo caso, el antiguo truco de hacer de los enemigos seres que, por su maldad, no llenan el concepto de humanidad, sigue vigente. Empleado por algunos ideólogos españoles en el siglo XVI para descalificar como "homúnculos" a los indígenas durante la Conquista, fue revitalizado por las dictaduras empresarial/militares latinoamericanas de Seguridad Nacional durante el siglo XX. Una de las más conocidas, la chilena, declaraba que no torturaba y liquidaba seres humanos, sino "*humanoides*". En Costa Rica, sin dictadura, la prensa y la policía emplean el calificativo "chapulines" para insectificar a los miembros de las pandillas delincuenciales juveniles. *Homúnculos*, *humanoides*, *chapulines*, *terroristas*, son o especie degradada o bestias salvajes. Para ellos no existen, por tanto, derechos humanos. De hecho, para que prevalezcan estos derechos, los seres humanos verdaderos o efectivos deben rechazar y aniquilar sin piedad a quienes, haciéndose pasar por humanos, rebajan la especie. La argumentación moderna para esta necesidad de animalizar o deshumanizar a quienes se desea victimizar fue propuesta con energía en el siglo XVII por uno de los apóstoles filosóficos occidentales de derechos humanos, el inglés John Locke.[12]

La guerra puede hacerse, pues, violando todo derecho humano pero aduciendo que, en términos morales, es la única manera de salvarlos. Existe una versión curiosa de este olvido del naufragio de la humanidad cuando se va a la guerra que ha escenificado un autor hoy progresista, Joseph Stiglitz, ex alto funcionario del Banco Mundial y actualmente crítico de los esquemas neoliberales y Premio Nobel de Economía en el 2001. Aunque Stiglitz reconoce que los costos de una guerra no deben medirse únicamente en términos económicos, su argumento básico para cuestionar la agresión contra Irak es que ella constituiría un "mal negocio"[13]. Se podría concluir que si fuese un "buen negocio" los seres humanos liquidados biológica y espiritualmente son disculpables. Aquí la idea es que la acumulación de capital y las empresas que la personifican tienen un mayor valor racional y moral, o sea un mayor derecho a promoverse, que las vidas humanas.

Políticamente también resulta obvio que la segunda generación de derechos humanos, los económicos, sociales y culturales, no forman parte de la cultura política de las sociedades modernas, sean ellas opulentas o subdesarrolladas (tercer y cuarto mundistas). De hecho, la sensibilidad dominante respecto de derechos humanos distingue entre algunos, pocos, que serían *absolutos* (como el no ser objeto de esclavitud o tortura, por ejemplo), otros que podrían ser suspendidos o "congelados" de acuerdo a las necesidades de la *razón de Estado* (como la libertad de tránsito, asociación, opinión, la seguridad personal o el derecho a no ser detenido arbitrariamente), mientras que los económicos, sociales y culturales son caracterizados como "progresivos", es decir que los Estados nacionales y la "comunidad" internacional deberán responsabilizarse por ellos solo si se "posee recursos"[14]. ¿Cuándo existirán estos recursos *sociales* en economías/sociedades dominadas por la propiedad y apropiación privadas? Obviamente, o nunca, o solo si esas inversiones constituyen un "buen negocio" o, en ausencia de alternativa, si invertir en condiciones sociales logra paliar la catástrofe de los mismos buenos negocios. Pero, desde luego, para la codicia infinita ligada a los cálculos y rentabilidades siempre existen "alternativas" contra la inversión en educación de calidad o salud, o para el gasto implicado por universales remuneraciones dignas o por las necesidades de previsión de los ancianos. Por tanto estos "derechos", proclamados y convenidos, no son ni siquiera relativos o congelables. En tanto universales, son llanamente *imposibles*.

De hecho, partiendo de las premisas anteriores, muchos autores, en particular católicos ortodoxos, es decir adheridos a un tipo de doctrina de derecho natural incompatible con derechos

12 Véase su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.
13 J. Stiglitz, *Rumores de guerra*, p. 13.
14 *Pacto Internacional de Derechos económicos, sociales y culturales*, artículos 1 y 2.

humanos modernos, hablan de una "inflación de los derechos del hombre"[15]. Esta inflación afectaría incluso a la Declaración de 1948:

> ...si tomamos como punto de partida al individuo libre y autónomo, sin referencia a un orden objetivo que lo enmarque y determine, todo aquello cuanto ese individuo estime considerar conveniente para su bienestar o satisfacción personal, pasará a convertirse inexorablemente en un "derecho humano". Es así como vemos que se escribe y se reclama por los "derechos de los homosexuales", por el "derecho a la libertad sexual", "al aborto" (eufemísticamente denominado "interrupción del embarazo"), y la "Declaración Universal de los (sic) Derechos del Hombre" (sic) proclamada por las Naciones Unidas, establece el derecho "a que reine, en el plano social y en el plano internacional, un orden tal que los derechos y las libertades enunciadas en la presente Declaración puedan tener pleno efecto"[16].

Como se advierte, para este enfoque político más bien existe "exceso" de demandas de dignidad humana o depreciados "derechos humanos a la carta". Y quienes promueven este desahucio pertenecen al catolicismo latinoamericano, o sea a una de las principales y más extendidas sensibilidades de identificación cultural del subcontinente.

No resulta conveniente abandonar este punto sin realizar al menos una observación. Ya advertimos que al menos Massini carece de todo respeto por los textos. La misma frivolidad maneja respecto de los campos temáticos que descalifica. Escojamos, puesto que él los pone a la cabeza, los "derechos de los homosexuales". Desde luego esta demanda no es para que todas las personas sean homosexuales, como quiere creer Massini, sino que se inscribe en la demanda de que *nadie sea discriminado por su opción sexual*. Este punto se inserta, a su vez, en el reconocimiento de que la sexualidad forma parte de la existencia de los individuos y constituye parte de su *fuero personal*. También se apoya en la tesis de que los homosexuales femeninos y masculinos tienen una opción sexual "natural" aunque de minoría (un 10% ó 12% de toda población, en la media), y que la heterosexualidad es una opción "natural" y de mayoría. Para Massini, en cambio, la sexualidad fue dada por Dios, éste creó esenciales varón y mujer *naturales* y les dio genitales para procrear hijos. Cualquier comportamiento no heterosexual o que no tienda a la procreación es, por tanto, aberrante, o sea "antinatural". La posición de Massini en este punto está a la derecha del Vaticano que acepta la *inclinación* homosexual aunque rechaza las prácticas homosexuales y señala que un homosexual *casto* puede acercarse a la *perfección* cristiana[17]. Roma advierte con claridad que el homosexual *tiene* que ser considerado un ser humano con la potencialidad de ser casto para "no cerrar el acto sexual al don de la vida". Donde Massini percibe una aberración absoluta, Roma admite una potencialidad. La discusión central está planteada por la pregunta: ¿son seres humanos los homosexuales *en tanto homosexuales*? Massini y Roma contestan no, aunque con diversos matices. La sensibilidad moderna de derechos humanos contesta sí en el sentido de que ninguna opción sexual individual debe ser factor de discriminación porque este tipo de opción no agrede

15 M. Villey, *Précis de Philosophie du Droit*, t. I, p. 167, referido por C. I. Massini: *El derecho y los derechos del hombre*, p.146. En Centroamérica, un profesor de filosofía hace el correspondiente retumbo y habla de "derechos a la carta". En esta 'carta' figuran, al parecer inconvenientemente, niños, personas con discapacidad, minorías étnicas, presos, ancianos, pueblos indígenas, enfermos, generaciones futuras y animales (A. Marlasca: *Antropología y Derechos Humanos I*, p. 527).

16 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 146. El nombre correcto de la propuesta de Naciones Unidas es *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Massini la refiere desde otros autores que le son doctrinariamente afines y tal vez nunca haya visto el texto original. La referencia que hace al *Preámbulo* es asimismo arbitraria. La Declaración sin duda es tributaria del mito moderno del progreso, pero no afirma que los seres humanos alcanzarán universal y efectivamente la plenitud.

17 *Catecismo de la Iglesia Católica*, parágrafos 2357-2359, tercera parte.

ni a la sociabilidad ni a la humanidad, o sea no tipifica como delito. El punto que se discute no es la opción sexual, sino el derecho de los seres humanos a ser tratados como si fueran iguales (criterio de no discriminación) cualesquiera sean sus prácticas sexuales mientras ellas no constituyan delito. Si esta discusión parece frívola o superada, recordemos que la pregunta por la humanidad de los homosexuales es equivalente a la pregunta por la humanidad de los terroristas *en tanto terroristas*, o por la humanidad de los pederastas *en tanto pederastas*. Desde luego, terrorismo y pederastia constituyen *delitos*, pero los constituyen precisamente porque quienes cometen esas acciones son seres humanos o sea sujetos de derecho.

El rango amplio con que se vulnera y manosea derechos humanos comprende asimismo el *campo jurídico*. Derechos humanos suelen figurar en las Constituciones y Códigos, pero no se cumplen. En primer lugar porque ellos pueden suspenderse, debido a razones de Estado, o porque las Cortes Internacionales carecen de la fuerza material y cultural para hacer cumplir sus resoluciones, como se ha visto recientemente (2003) con el reclamo mexicano por las vidas de sus ciudadanos condenados a muerte en Estados Unidos sin ser sometidos a debido proceso. El inicial fallo de la Corte Internacional de Justicia, organismo de Naciones Unidas, favorable a México, será resuelto unilateral y discrecionalmente por Estados Unidos y si éste decidiera ignorar la acción de la corte que le ordena suspender las ejecuciones (cuestión que ya ha ocurrido en el pasado), la "autoridad judicial" podría presentar una queja ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas donde Estados Unidos posee capacidad de veto.

En segundo lugar, sectores importantes de la población cuyos derechos se violan no tienen acceso a los circuitos judiciales o su experiencia de acceso a ellos es negativa. Recordemos aquí la espectacular exoneración de Augusto Pinochet en Chile debido a su enfermedad, figura jurídica que ni siquiera existía en ese país y que frustró las esperanzas de miles de familias de desaparecidos y torturados que esperaban que su dolor fuera reconocido legalmente y que se sancionara a los culpables. En América Latina no suelen existir instituciones jurídicas adecuadas para el dolor social de los empobrecidos *ni tampoco interés y voluntad política para que existan*. Los familiares de los campesinos brasileños asesinados y baleados en Eldorado de Carajás (1996) asistieron, con rabia y dolor a la absolución legal de casi todos los criminales. Sobre estas situaciones extremas, que se relacionan con la cultura política dominante, se agregan los casos de abierta *corrupción institucional delincuencial*, como vimos anteriormente en el caso del niño baleado, y también el desinterés burocrático o *corrupción institucional*.

La *vivencia moral* de derechos humanos tampoco parece ser un dato de las sociedades latinoamericanas o de su cultura política y tal vez ello pueda extenderse a las sociedades modernas. Deseo básicamente indicar que no existe un *ethos* sociocultural hacia derechos humanos. Esto quiere decir que su vivencia no forma parte de una sociabilidad global, nacional, local o personal. Como no se vive derechos humanos, *ellos no son testimoniados*, por el contrario, suele enseñárseles en aulas y programas que se caracterizan precisamente por no respetar derechos humanos debido a su organización vertical o autoritaria o porque su existencia precaria es un signo de la indiferencia estatal hacia el derecho a una educación de calidad. Cuando se "enseña" derechos humanos que no se practican, y esta enseñanza proviene de "altas autoridades" como Universidades, instancias gubernamentales o iglesias, se paga un alto precio moral, porque los valores fundamentalmente se adquieren por imitación de lo que se siente vivido (testimoniado) por otros y que, al ser practicado, contiene o significa gratificación personal y social. Por ejemplo, se habla y se enseña, los gobiernos, hablan, las *Constituciones* hablan, las iglesias hablan, etc., del *respeto a la vida* como un derecho humano fundamental, *inherente a la persona humana*. Pero la pena de muerte existe en la mayor parte de las sociedades actuales, es tan o más legal que la legislación que protege la vida. Y no sirve agregar que nadie puede ser privado de la vida arbitrariamente porque ante una capacidad

inherente a la persona toda intervención exterior es arbitraria, no solo la del delincuente asesino sino también la del Estado. Entonces hablamos del respeto a la vida, pero todavía hacemos de las ejecuciones capitales un espectáculo, con invitados, y el gobierno ruso ordena a sus tropas de asalto rematar con tiros de gracia, bajo la excusa de que son terroristas, a mujeres y hombres chechenos adormecidos sin que ello produzca una repulsa mundial y sin que se ordene una indagatoria formal internacional contra el Estado y gobierno asesinos. Y, desde luego, las sociedades modernas siguen yendo a la guerra con euforia, continúan produciendo armas en lugar de estimular carreteras, viviendas, escuelas, hospitales, salud y libros. Y el cine y la televisión, especialmente la estadounidense, hacen negocio promoviendo la guerra y la violencia, propagandizándolas como experiencias humanas heroicas, patrióticas, sublimes, catárticas o como diversión. Y esto en sociedades que declaran el respeto a la vida y a la calidad de la existencia como derechos fundamentales. Y esta esquizofrenia entre lo que se dice y se testimonia no merece un repudio generalizado, una movilización permanente de la población de cada país y mundial aunque solo fuese porque quienes van a morir y quienes sufren brutales condiciones de sobrevivencia son los más y quienes victimizan los menos.

Esta ausencia de una cultura de derechos humanos tiene entonces también un ingreso *moral*. Y esto quiere decir que convoca nuestra *responsabilidad*. Que no es lo mismo que predicar valores.

2.1.- Lo que se dice y se hace: discursos éticos

Si se toca el punto de vista moral se torna asimismo ineludible mencionar que existen hoy discursos "éticos" modernos que racionalizan y legitiman la indiferencia y violación de derechos humanos. El más publicitado actualmente es el *geopolítico* puesto de manifiesto mediante las tesis de *guerra permanente* y *preventiva*, formas actuales de la conocida "guerra justa". Preventivamente se violan derechos humanos determinados por un poder o autoridad para castigar una intención de violación a estos mismos derechos que se proclaman "universales" o legítimos[18] o para asegurar la estabilidad de una región. Los derechos aparecen en este discurso unilateral y autoritario con independencia de los individuos que deberían ser sus portadores. Por ello "derechos" se utiliza aquí como bandera ideológica abstraída por un poder oficial cuyo complemento son los individuos animalizados o despersonalizados, es decir los *terroristas*.

El hecho de que "derechos humanos" pueda emplearse como una bandera abstracta, o sea como un valor desligado de sus determinaciones sociohistóricas, permite entender por qué puede aplicarse a instituciones, o incluso al movimiento de acumulación de capital, con independencia de que las capacidades y fueros de los individuos (la gente) sean irrespetados o violados. En realidad, en la tradición iusnaturalista liberal de derechos humanos (Locke) existe tanto una referencia básica a un *tipo* de *individuos* como portadores naturales de derechos como otra, también básica, que remite a las *instituciones* que se siguen del trabajo, el atesoramiento y la acumulación privados. En cuanto las empresas capitalistas son condensaciones ampliadas del trabajo racional y productivo de empresarios privados, los derechos humanos de estos últimos se transfieren a las empresas e instituciones capitalistas y también a la lógica de acumulación de capital. Los individuos sin propiedad capitalista (obreros, asalariados) ven mediados o negados sus derechos por las insti-

18 Una discusión académica en el Primer Mundo, *Human Rights* (M. Ignatieff y otros) a inicios de ese siglo se centra en la restricción de derechos (sólo los de agencia), para no interpretarlos como demandas, y en la necesidad de la intervención militar "humanitaria" en países del Tercer Mundo donde "ha desaparecido todo orden" y existen "intereses estratégicos" de una potencia. Se trata de la versión universitaria de la guerra global preventiva contra el terrorismo.

tuciones de acumulación de capital, pero ello se sigue de la ideología que afirma que consiguen mayores beneficios por medio de esta subordinación, debido a la más alta productividad que procura la organización capitalista de la existencia[19]. La acumulación de capital puede aparecer así como *la* matriz de derechos humanos y las empresas individuales que personifican esa acumulación, o sea las que llevan a cabo los mejores negocios, se transforman en *portadoras de humanidad*. Por definición, los sectores sociales y culturas que obstaculizan, consciente o inconscientemente, esa acumulación e instituciones pueden ser determinados, dentro de la tradición económica y filosófica liberal, como "enemigos del género humano". Ahora, dentro de la comprensión que aquí exponemos, la acumulación de capital no puede ser matriz de derechos humanos universales por diversos motivos de los que indicaremos tres: contiene una *lógica de discriminación* que produce ganadores y perdedores; *reifica mercantilmente* la experiencia humana reduciendo la plenitud posible de esta experiencia a consumo u opulencia; propone un *orden absoluto* desde el que se puede agredir la diversidad humana o sus experiencias individuales diversas. Conviene también enfatizar que la lógica o racionalidad inherentes al capitalismo presentadas *como orden objetivo* no forman parte ni de la "naturaleza" de las cosas ni de una eventual "naturaleza" humana y por ello no pueden exigirse como homogeneidad a la diversidad de culturas y pueblos.

Una versión más cruda y que no suele declararse demasiado en voz alta, porque derechos humanos forma parte, como moda, del pensamiento político correcto, es la de una ideología que niega la existencia de la sociedad como constitutiva de la experiencia humana y afirma la exclusiva realidad de los individuos competitivos mediados por los dispositivos de mercado y amparados, en cuanto individuos, por normas legales que promueven los contratos (negocios) y resguardan irrestrictamente la dinámica de su propiedad. Al existir exclusivamente el interés individual desaparece la noción de humanidad que debe traducirse, para efectos de derechos humanos, como *comunidad humana*. Para esta sensibilidad, dominante en algunos sectores, esfumado el concepto/valor de humanidad, desaparece asimismo, como expresión sin sentido, "derechos humanos", puesto que las relaciones entre individuos son puramente exteriores, es decir no están determinadas por el reconocimiento ni por el acompañamiento del otro (solidaridad). Hablo, desde luego, de la adaptación latinoamericana del neoliberalismo[20].

Sin ánimo exhaustivo, conviene todavía recordar otra propuesta ética que distorsiona radicalmente el sentido moderno de derechos humanos al transformarlos en *obligaciones* para con la voluntad de un Dios que las expresa mediante una ley natural[21] que determina un orden normativo objetivo absoluto que subordina y califica la autoproducción humana a la que se considera irremediablemente contingente o "caída"[22]. Derechos humanos entendidos como *capacidades* morales y jurídicas (fueros) de los *sujetos* frente y contra la autoridad devienen *obligaciones* morales y políticas objetivas administradas por iglesias jerárquicas y sus socios políticos que interpretan y adecuan la voluntad divina, que ha establecido también jerarquías inmutables, a las vicisitudes históricas. El ser humano como *sujeto abierto a su propia autoproducción desde otros y con otros* (que es una lectura posible del mensaje de Jesús de Nazaret) queda obligado a aceptarse a sí mismo como dependiente y a adaptarse a las jerarquías objetivas del mundo como deberes inmutables. Se trata de una

19 Sobre la relación entre mayor productividad de la producción moderna y racionalidad humana puede verse el estudio de C. B. Macpherson, *Teoría política del individualismo posesivo*. Para Locke, quien quiere vivir del trabajo de otros, no es humano ni ciudadano, por ello, carece de todo derecho.

20 El principal texto básico de divulgación del neoliberalismo latinoamericano es *El desafío neoliberal*, compilado por B. B. Levine.

21 Estas doctrinas entienden por 'ley natural' a "proposiciones universales del entendimiento práctico que la razón humana formula a partir del conocimiento inmanente en la realidad de las cosas" (C. I. Massini, *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho*, p. 148).

22 El ser humano se relaciona así con Dios mediante el *pecado*. Este sobre determina su libertad.

cosmovisión tributaria del mundo antiguo[23] con que ciertas formas de conservadurismo católico "ortodoxo" enfrentan irritadamente, y muchas veces con violencia reaccionaria, las exigencias de cambio social.[24] El planteamiento, por su grosería, no merecería exponerse si no constituyese una ideología vigorosa al interior de la sensibilidad neoligárquica en las formaciones sociales latinoamericanas.

En relación con lo que *se* dice sobre derechos humanos desde la sensibilidad dominante encontramos, entonces, criterios antropológicos, económicos, políticos y geopolíticos, éticos y culturales, esto último en el sentido de etnocéntricos, que racionalizan su relegamiento o violación e invisibilizan la distancia brutal entre lo que se dice y se hace acerca de ellos.

A la inexistencia de una cultura de derechos humanos ha correspondido, hasta ahora, la *inexistencia de una disposición para hacer de derechos humanos un movimiento social*, articulado, constante, con una *teoría* de derechos humanos.

3.- El fundamento de derechos humanos

Conviene distinguir, inicialmente, entre fundamento, antecedentes y expresiones (ideologizaciones) de derechos humanos. Los *antecedentes* los encontramos, inicialmente y en lo que interesa a la historia occidental[25], en las doctrinas filosóficas, jurídicas y religiosas que reclamaron o promovieron la universalidad de la experiencia humana[26]. Suele mencionarse aquí a los filósofos estoicos con su idea de una realidad en la que los seres humanos participan moralmente mediante un empleo universal de la razón. El ser humano no pertenece exclusivamente a la *polis* (comunidad local o nacional) sino a la *cosmópolis*, es decir a una comunidad universal regida por la ley. El discurso evangélico cristiano reclama también una universalidad de la experiencia humana como *comunidad de hijos de Dios* que se deben comportamientos de reconocimiento y acompañamiento. Valoraciones semejantes se expresan asimismo en Roma, especialmente en los trabajos de Cicerón.[27] Las representaciones romanas van a manifestarse bajo las formas del *ius gentium* (derecho de las gentes), inicialmente aplicable al trato con extranjeros pero que terminó comprendiendo principios reconocidos para toda la humanidad, libres y esclavos, por ejemplo, y que se asumen por razón natural, distinto al *ius civile*, propio de una ciudad. Los mismos romanos van a distinguir posteriormente entre este derecho de gentes universal y el derecho natural que afecta a todos los seres vivos. Por su parte, el cristianismo de Pablo de Tarso (10-62) traduce la aproximación ética abierta de los evangelios en doctrina autoritaria en la que Dios nos hace hijos suyos porque nos convertimos a la fe verdadera. En su *Carta a los romanos* indica que Dios no tiene preferencias por nadie, judío, griego o romano, siempre y cuando asuman la Ley grabada en su corazón y la cumplan[28]. Esta ley

23 Expuesta en su momento por Agustín de Hipona (350-430) quien se inclinó por la irresistible gracia de Dios contra el libre albedrío humano, por la misoginia (el sexo era algo *bajo*) contra la convivencia y la gratificación, y por el orden que imponía el imperio romano contra los 'bárbaros'.

24 Este cambio social es descrito, por ejemplo, como propio de "una concepción utópica, contradictoria, irreal y egoísta de los "derechos humanos", desorbitándolos de todo orden objetivo, volviéndolos ilimitados y, por lo tanto, irrealizables, y creando una expectativa falsa y engañosa en quienes debieran ser sus sujetos" (Massini, *op. cit.*, p. 153).

25 Antecedentes en otras culturas podrían ser la tesis de que el poderoso no abuse del débil (Código de Hammurabi), la propuesta egipcia del poder como servicio, la exigencia de un recto proceder de todos los seres humanos por parte del budismo y la igualdad primordial de todos los seres humanos proclamada por el Islam.

26 Sobre el punto puede verse, por ejemplo, la ponencia de F. Prieto Martínez, *Aproximación histórica a los derechos humanos*, que destaca el aporte español y en especial jesuita de estos antecedentes.

27 *De legibus* y *De Republica*, singularmente. Cicerón vivió entre los años 106 y 43 a.C.

28 *Romanos,* 10-15.

"grabada en el corazón" es una figura del *derecho natural antiguo*, en este caso un tipo de *obligación* universal que conduce a la salvación.

Ahora, este derecho natural antiguo, sea de Tomás de Aquino (1225-1274), sea de Luis de Molina (1535-1600), es antecedente de derechos humanos porque reconoce la existencia de *una* humanidad y la capacidad de cada cual para reconocer, instintiva o racionalmente, las determinaciones justas, o sea *vinculantes*, del orden del mundo, pero en tanto antecedente no es un fundamento, o sea matriz, de estos derechos. La *otra gran línea antecedente* de derechos humanos está en los procesos de *individuación* propios de los grupos humanos, procesos que se prolongan ideológicamente como discursos *individualistas*. Al igual que en el antecedente universalizante de vinculaciones humanas encontramos este individualismo en la filosofía griega antigua, particularmente entre los sofistas. Protágoras (480-411 a.C.) señaló que el *individuo* (hombre) es la medida de todas las cosas y otros sofistas fueron precursores de la tesis romana y medieval de que la ley se sigue del "deseo del rey", es decir de la *práctica del poder*, y no de un orden justo transhistórico. En la misma filosofía griega, el epicureismo, con su crítica del temor a los dioses, o sea a un orden o autoridad debidos ajenos al placer o dolor de los individuos y sus experiencias, prolonga el pensamiento individualista de Protágoras. El cristianismo puede ser leído, y seguramente falseado, en clave individualizante debido a su énfasis en la responsabilidad de la persona o, lo que es lo mismo, por la manipulación clerical de la culpa. La salvación por la mera gracia de Dios y no por las obras sociales, aproximación calvinista al cristianismo, que puede llevar al repudio de la historia y al egoísmo o menosprecio de los otros, y la obsesión genital individualizante de la moral católica, sirven para ejemplificar esta lectura[29].

Conviene realizar una precisión sobre este último antecedente. La especie humana, que sólo puede existir mediante la cooperación, o sea mediante una división social del trabajo, aunque ésta implique violencia, contiene la necesidad y posibilidad de la *individuación* o *particularización* y, con ello, de la afirmación o exaltación del individuo. Especie, sociedad, particularización e individuo, entonces, no constituyen oposiciones irreconciliables, sino aspectos diferenciados de la existencia humana, todos ellos necesarios.

En contraste con lo anterior, los *discursos individualistas* a que hacemos referencia constituyen *lecturas ideológicas* de los procesos de individuación sociohistóricos, ideológicos en cuanto afirman una identificación individualizada que puede prescindir de sus relaciones sociales o reducirlas a una función puramente utilitaria, es decir secundaria. Estos discursos de singularización metafísica seguramente remiten en su génesis a *prácticas de poder* efectivas o imaginarias. En la economía libidinal de los patriarcas originarios, en opinión de Freud, un *individuo* disponía de todas las hembras y también de todos los machos subordinados a su deseo. Con independencia de esa lectura, las literaturas míticas épicas de los diversos pueblos, griego, judío y maya, por ejemplo, muestran la acción de liderazgos personificados e individualizados, además de que se los pueda leer como símbolos. La fórmula romana acerca de que "todo lo que agrada al príncipe tiene vigor de ley" indica prácticas de poder ligadas al status individual derivado de la guerra y de la propiedad. M. Foucault realizó en algún momento la observación de que la interpretación de sueños como mecanismo de individuación e individualidad que *resiste al orden imperante* fue desplegada por Artemidoro de Daldis en el siglo II a.C. Entre los sueños, Artemidoro distinguía los *contrarios a la ley* (políticamente imposibles, en el lenguaje actual) y los *contrarios a la naturaleza* (no factibles a la experiencia humana en las condiciones de la época). El trabajo de Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, en el siglo XIV, avisa tanto la necesidad de *liberar la conciencia individual* de forzosidades eclesiales como la laicización e historización del Estado teorizada por Maquiavelo dos siglos más tarde.

29 El movimiento cultural del Renacimiento con su antropocentrismo militante en contra del teocentrismo del orden político existente puede considerarse asimismo antecedente de la figura del individuo moderno.

Básicamente, y en la transición desde las sociedades o comunidades medievales a las sociedades modernas o burguesas, la idea de liberación del individuo de las ataduras feudales y monárquicas y también del imperio de un Dios administrado monopólicamente por la institución eclesial, toma la forma tanto de reivindicaciones *grupales*, las más famosas entre ellas son la *Carta Magna* (1215, Inglaterra) y el *Bill of Rights, ley inglesa de 1689*, la primera que favorecía a los barones feudales y la segunda más general, como *individuales* que poseen como matriz las necesidades de una *economía comercial y dineraria emergente* y un *resguardo contra el rey* De esto último son expresión, en diversos planos, tanto los viajes de Marco Polo como las expediciones de Cristóbal Colón, la exigencia de libertad de conciencia religiosa y de asambleas parlamentarias, el carácter confrontativo del protestantismo ascético o las tesis de la razón individual (y universal) como constitutiva del mundo imaginada por Renato Descartes (1596-1650). Las propuestas ideológicas de diferenciación e individualización autónomas *agitadas como reivindicaciones liberadoras* combinan, por tanto, caracteres filogenéticos de raíz libidinal y mediaciones sociohistóricas o culturales. Un texto crítico clásico sobre la producción imaginaria e ideológica del individuo moderno lo expone de esta manera:

> El cazador o pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat* social de Rousseau que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes, tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Este es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia.[30]

Visto así, los *antecedentes* imaginarios básicos de derechos humanos, la universalidad de la experiencia humana y la afirmación de una individualidad originaria y constitutiva, resultan en cierta forma contradictorios y también de cierta manera complementarios. *Contradictorios* porque el señalamiento individualista exige que cada individuo contenga *toda* la experiencia de humanidad incluyendo el Derecho que se constituye, obviamente, mediante una relación social, lo que hace del universalismo de la especie una forma o abstracta o sesgadamente determinada, con un valor sociohistórico polémico, y *complementarios* porque a un universalismo formal y falso corresponde adecuada, aunque ideológicamente, un individuo abstraído.[31] Esta fórmula, contradictoria y com-

30 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, Introducción*, pp. 3 y 4.

31 En observación insospechable, Weber habla del "sentimiento de inaudita soledad interior del hombre" para referirse a este individuo en la versión religiosa calvinista y refuerza su indicación con una referencia a Dowden: "*The*

plementaria es lo que Bobbio ha considerado, por razones distintas a las aquí señaladas, la ilusoria afirmación o búsqueda de un fundamento absoluto para derechos humanos[32]. Por supuesto, ninguna producción humana posee un carácter absoluto, pero Bobbio confunde fundamento con expresiones o condensaciones filosóficas de los antecedentes ideológicos de derechos humanos. El *fundamento original de estos derechos*, en el sentido categorial de *base* sociohistórica, no en el de metafísica causa necesaria o inductiva, no es ningún discurso filosófico, sino una *matriz*: la *formación social moderna* con dominio patriarcal, burgués y etnocéntrico.

Dentro de las *expresiones* y *condensaciones* ideológicas que acompañaron el temple político/cultural que permitió reclamar y proclamar derechos humanos conviene recordar el *iusnaturalismo* o derecho natural moderno, el *contractualismo* también moderno[33], la *economía política burguesa* o liberalismo económico, y el *antiestatismo* burgués[34]. Si se observa estas representaciones ideológicas, todas ellas afirman la existencia de individuos que en el ejercicio de su libertad, propiedad y racionalidad, y mediados por mecanismos "naturales" como el mercado, o voluntarios y artificiales, como el Gobierno o Estado, hacen coincidir sus legítimos, por naturales o jurídicos, intereses singulares con las finalidades sociales o apropiadamente (correctamente) "humanas". En Locke (1632-1704), valorado por Bobbio como "el principal inspirador de los primeros legisladores de los derechos del hombre"[35], se encuentra la imagen de que quien atenta contra la propiedad individual natural se pone a sí mismo en estado de guerra contra la humanidad y debe ser tratado como una bestia dañina. De modo que, para efectos prácticos, los ciudadanos, naturalmente iguales, pueden perder su condición humana y ser perseguidos y aniquilados como fieras en nombre de sagrados derechos de la humanidad representada por el orden social y el Estado. Al menos suena coetáneo. Esto quiere decir que el individuo natural, igual, racional, libre y propietario propuesto por Locke no es universalizable excepto que se respeten sus determinaciones sociohistóricas particulares, las del terrateniente y empresario, por definición no universalizables, como vinculantes y se las proyecte ideológicamente como "universales" o "humanidad". Dicho sucintamente, la *naturaleza* humana no permite atentar, *ni siquiera con el pensamiento*, contra la propiedad privada. De Adam Smith (1723-1790) ya se sabe que metamorfosea la opinión de Mandeville (1670-1733) en el sentido de que la motivación egoísta del individuo económico ("vicios privados"), mediada por un libre mercado providencial, se traduce en utilidades colectivas y públicas autorreguladas, de modo que el Estado debe limitarse a asegurar la propiedad y los contratos. La motivación egoísta, individualística, aparece como una capacidad (derecho) "natural". En Smith se percibe que lo universal es la lógica mercantil, la propiedad capitalista y sus instituciones, no el ser humano que resulta atrapado en un orden providencial superior del cual no puede ser sujeto y en el cual no puede expresarse como tal. Al igual que en Locke, la ausencia de *Sujeto humano* inmanente bloquea la posibilidad de los *sujetos singulares* supuestos o propuestos por sus planteamientos.

Aunque el contractualismo y el constitucionalismo se emplearon también para justificar el absolutismo (Hobbes, Spinoza) o la entera alienación del ser humano para obtener derechos políticos como ciudadano (Rousseau), su utilización más propiamente moderna fue para *limitar la acción del Gobierno* (garantismo) y por ello puede ligarse a la tesis de división de poderes propia

deepest community (con Dios) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary hart" (M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p.123 y nota 17. La obra de Dowden es *Puritan and Anglican*).

32 N. Bobbio: *Sobre el fundamento de los derechos del hombre*.

33 Aristóteles atribuye la tesis contractualista al sofista Licofrón (*Política*, III, 9) y este contractualismo griego fue ampliamente sostenido por Epicuro. Del contractualismo y de las limitaciones al uso del poder político medieval (supremacía de la ley) se seguirá el constitucionalismo moderno en sus expresiones iusnaturalistas, positivistas (garantismo) o estatistas (*Rechtstaat*) y formalistas.

34 Obras básicas para introducirse a estos planteamientos son *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de J. Locke, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de A. Smith, y *El hombre contra el Estado*, de H. Spencer.

35 N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 106.

del Estado burgués y a la imagen de "la ley tras la ley", entendida en términos iusnaturalistas, así como a la generalización del ciudadano como alguien que pertenece por su voluntad a un ámbito político (régimen de derecho). Aunque el texto señero de esta forma del imaginario moderno es la producción calvinista, *Reclamo contra los tiranos*[36], atribuida a Stephen Junius Brutus (1579), la exposición más amplia y sistemática del antiestatismo se encuentra en los trabajos de H. Spencer reunidos en el libro *The Man versus the State*, publicado en 1884, trabajo que fue precedido en Francia por el *Curso de política constitucional* (1818-1820) de Henry Benjamín Constant.[37] La propuesta de Spencer tuvo gran influencia en Estados Unidos en la transición entre siglos y continúa formando parte del conservadurismo reaccionario. Algunas de sus representaciones suelen ser reiteradas, aunque no necesariamente conozcan su procedencia, por los publicistas del neoliberalismo latinoamericano. Básicamente Spencer sostiene que las decisiones políticas no deben interferir en los procesos que favorecen la supervivencia del mejor dotado y que estos "mejor dotados" constituyen la locomotora del progreso humano, un tipo de despliegue de la evolución cósmica. Spencer resalta que no resulta conveniente ocuparse significativamente de los costos sociales del progreso porque el sufrimiento es curativo y prevenirlo es lastimar un remedio. Configura así la tesis de que *la mejor política social es no tener ninguna*. Denuncia asimismo lo que hoy se considera "paternalismo estatal" porque con él los individuos pierden iniciativa y espíritu empresarial. Spencer rechazaba los programas de bienestar social estimando que conducían al socialismo y a la esclavitud. Vio también una amenaza en el sufragio universal porque para ganar elecciones los partidos se comprometían a beneficiar a sus electores. Para él, el Estado inevitablemente se burocratiza y perjudica a los individuos emprendedores adquiriendo la forma de un poder abusivo, decadente y despótico. Según Spencer, el progreso humano se seguía exclusivamente del deseo de incrementar el bienestar personal y por ello impedir al poderoso ejercer su poder resulta más cruel y estéril que dejar a los empobrecidos a su suerte. Como se advierte, no resulta posible compatibilizar este grosero imaginario doctrinal, en el que los individuos naturales que mejor se adaptan a los retos de la existencia constituyen el fundamento de todo derecho, aunque causen el sufrimiento de los débiles, es decir una concepción en que el derecho existe "naturalmente" *contra* estos últimos,[38], y la propuesta universalizante de derechos humanos, fundamentales, políticos y económico/sociales. Las tesis del liberal y "naturalista" Spencer constituyen una buena condensación de la tensión y desgarramiento que existe entre los antecedentes universalizantes e individualizantes sobre derechos humanos y sus prolongaciones ideológicas. Algo similar, aunque más dramático, ocurre con el ascetismo calvinista, en la descripción que de él hace Weber (1864-1920), en el que un individualismo desilusionado y pesimista aconseja desconfiar hasta del amigo más íntimo y de la familia en el mismo movimiento en que el deber de dar gloria a Dios arroja fríamente al creyente al compromiso de la organización y productividad del mundo (ética del trabajo). Desde luego, para este imaginario no resulta posible *una* humanidad[39]. Un autor actual describe, con algún entusiasmo y otra motivación, los factores y dinámicas de estos procesos desgarrados:

36 Trabaja los temas de la objeción de conciencia, de las formas que debe asumir la resistencia ciudadana ante un gobierno injusto, ya sea porque viola la ley de Dios u oprime y arruina a la nación y si es legítimo aceptar la ayuda extranjera para sacudirse de la tiranía. El tiranicidio forma parte de los recursos para liberarse de un gobernante ilegal e injusto. En la vertiente positiva, los calvinistas hacen del pueblo la matriz del poder político.

37 Constant (1767-1830) expone un concepto individualístico y empresarial/capitalista de libertad que debería ser protegido y promovido por una democracia representativa, la separación de poderes y una carta de derechos.

38 Para este imaginario los individuos sin poder, empobrecidos o derrotados son, al mismo tiempo, *culpables* por no saber luchar o adaptarse.

39 M. Weber describe así la imposibilidad de una universalidad humana desde el doble criterio de la predestinación y el despreciativo enriquecimiento en los negocios: "(aristocracia) de los santos en el mundo; predestinados por Dios desde toda la eternidad, aristocracia que, con su *character indelebilis*, estaba separado del resto de los hom-

> Esta imagen de la sociedad individualista, como espacio en el que todos los individuos ejercen la política y persiguen libremente sus intereses como en un gran mercado, refleja la realidad parcial de lo que nace en la antigua Grecia, renace en la Italia renacentista y se desarrolla en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, alcanzando su apogeo en los ambientes estadounidenses. En estos lugares y en estas épocas –los períodos históricos de *asociación* que siguen a los de *comunidad* –, los derechos individuales salen de los castillos y son disfrutados y defendidos por hombres de la calle – el Tercer Estado – que ya pueden luchar legalmente por sus intereses y ejercer una política burguesa y mercantil que ha perdido en gran medida su carácter aristocrático y elitista de intriga palaciega. Así hallamos unos sectores de la población, compuestos por ciudadanos *comunes* –comerciantes y trabajadores – y no solamente por aristócratas, nobles y cortesanos –guerreros y sacerdotes –, los cuales han conseguido cierta influencia privada en los asuntos públicos, así como cierta independencia de acción y de pensamiento. Los filósofos repasados tienen la suerte de pertenecer a estos grupos sociales, cuyo goce de la libertad y otros derechos individuales indispensables para poder filosofar, por cierto, descansa en la explotación de unas masas populares mayoritarias que carecen de filósofos, así como de cualquier derecho y cualquier libertad – tiempo y oportunidades – para filosofar. La percepción *desde abajo* de la sociedad por estas masas populares seguramente fue muy diferente de la percepción *desde arriba* de quienes se ubicaban por encima de ellos, sobre las cúpulas del espacio social, en la "república de los sabios", un ámbito que podía ser descrito en términos individualistas, democráticos y liberales, pero que estaba restringido a ciertas minorías privilegiadas.[40]

Indicadas, al menos esquemáticamente, entonces, las tendencias genéricas y culturales que antecedieron y nutrieron la sensibilidad cultural de derechos humanos, y mencionadas algunas de sus concreciones ideológicas, retornamos al punto central: *el fundamento, entendido como matriz, de derechos humanos es la formación social moderna*. En tanto matriz, el "fundamento" contiene tensiones, conflictos y desgarramientos.

Pero la anterior indicación es solo una designación indeterminada, aunque valiosa si se la compara con las imágenes que indican que el fundamento de derechos humanos es o filosófico o un acuerdo entre Estados. Determinemos, por tanto, de mejor manera el *sitio social* en que se fundamentan derechos humanos: es la *sociedad civil emergente* y moderna (aunque esto sea redundante) la que fundamenta derechos humanos. El fundamento de derechos humanos se encuentra en la *sociedad civil*, en su *dinámica emergente liberadora* o, lo que es semejante, en sus *movimientos* y *movilizaciones sociales contestatarias*. Por supuesto esta sociedad civil emergente, en formaciones humanas con principios de dominación (de clase, de género, étnicos, geopolíticos, etc.) es internamente *conflictiva* aunque puede expresarse políticamente con la coherencia relativa de una fuerza social.

4.- Sociedad civil emergente y derechos humanos

La expresión "sociedad civil" es polisémica. No interesa aquí detenerse en su discusión. La empleamos en el marco del imaginario moderno dominante. Para esta representación, la existencia

bres, condenados también desde la eternidad, por un abismo insondable, tanto más lúgubre cuanto más profundo e infranqueable" (Weber, *op. cit.*, p 156).

40 D. Pavón, *El individualismo y la política democrática tradicional ante la singularidad de los movimientos sociales*, p. 6. He eliminado referencias bibliográficas a J. D. Bernal (*Historia social de la ciencia*), M. Olson (*The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*) y F. Tonnies (*Comunidad y Asociación*). Remplacé, asimismo, 'norteamericanos' por estadounidenses. Desde luego, los "derechos individuales" que salen de los castillos a que hace referencia el autor eran *privilegios*.

en sociedad comprende dos ámbitos básicos[41]: la *sociedad política*, en la que se expresa el *destino compartido*, el bien común, o se busca con eficacia la mayor felicidad para el mayor número, y la *sociedad civil* en la que se manifiestan los *intereses particulares* legítimos (es decir lícitos). Cada uno de estos ámbitos posee lógicas específicas e independientes. En el político, por ejemplo, impera la *igualdad ciudadana* (cada ciudadano un voto, nadie debe ser discriminado, no se debe violar derechos individuales) y el *equilibrio de poderes*. En la sociedad civil, en cambio, lo lícito y deseable es la *jerarquización asimétrica* (un empresario no puede ser confundido nunca con un obrero o un informal, ni un varón con una mujer, ni un adulto con un joven) y la *concentración de poderío* que se utiliza "racionalmente" contra otros. Imaginada así, la sociedad moderna resulta claramente esquizofrénica. Pero se trata de una esquizofrenia operativa. Los determinados como radicalmente desiguales por las formas de imperio que conforman y organizan la sociedad civil se tornan ciudadanos iguales por sus obligaciones y capacidades jurídicas ante un Estado que se pone "por encima de toda sospecha"[42]. En América Latina, incluso, a los desarrapados y miserables de la ciudad y del campo, a los analfabetos y alcoholizados por siglos de discriminación, la iglesia católica dominante, un mecanismo de poder cultural, les ha ofrecido secularmente "los mejores lugares en el Cielo" a cambio de su humildad, es decir de su subordinación al orden establecido. Desde luego, la existencia no corrobora este imaginario *esquizofrénico* ni en América Latina ni en ninguna parte. Los humildes y discriminados[43] saben que su patrón o empleador o amo tiene un muy diverso acceso a las instancias públicas, incluyendo los tribunales, y que seguramente alguno de sus hermanos o hijos es senador o diputado, o intima con ellos, y otro obispo y un tercero Comandante o General. Y que los asertos, opiniones y ocurrencias de todos ellos, incluyendo un vasto repertorio de mentiras sociales, tienen una muy amplia e incontestable expresión en los medios masivos[44].

Desde luego la anterior utilización burguesa de "sociedad civil" la supone "bien ordenada". Los ladrones, asesinos y mendigos, como apuntó admirablemente Locke en su momento, no forman parte de ella ni de la humanidad. Por ello es legítimo aplicarles la pena de muerte. Ladrones y asesinos o servidores fraudulentos no poseen intereses particulares legítimos en el marco de esta sociedad civil de propietarios, comerciantes y acumulación de capital, aun cuando muestren un sólido espíritu empresarial privado en sus afanes[45].

Sin embargo, aquí no interesa la sociedad civil como espacio de expresión de intereses legítimos, es decir como sociedad burguesa "bien portada u ordenada", sino como *espacio conflictivo*, como ámbito de los *movimientos sociales emergentes*.

En efecto, la "sociedad civil", producción moderna, no existió siempre ni tampoco fue siempre "bien portada". Se generó y constituyó históricamente como espacio de acción de comerciantes de bienes, dinero e influencias que contrariaban y desafiaban las instituciones y el *ethos*

41 En realidad, los ámbitos son tres: al político y civil hay que agregar el de la existencia individual privada o existencia familiar. Este último ámbito fue políticamente visibilizado por las luchas feministas de la segunda parte del siglo XX. Cada uno de los ámbitos se determina por una lógica independiente.

42 Lo único que permite 'sospechar' del Estado es que no sea eficaz en proteger la propiedad o que viole la ley natural que la torna sagrada.

43 Por su género/sexo, por su edad, por su opción sexual, por su adscripción étnica, por sus discapacidades, por su ocupación o lugar social, etc.

44 En Chile, los católicos opulentos, soliviantados en sus privilegios por la dictadura empresarial/militar de Seguridad Nacional, demandaron a la jerarquía establecer que a ellos les correspondían también los primeros lugares en el Cielo. Para su desgracia el Papa eliminó, poco después, el carácter de espacio físico del Reino.

45 No se advierta en esto un exabrupto. Lo que se discute es si un asesino sigue siendo humano en cuanto asesino. En nuestro enfoque la respuesta es sí porque los seres humanos son capaces de violencia y ruindad y también de solidaridad y cordialidad. Ninguna acción, por perversos que sean sus efectos, excluye a los seres humanos de pertenecer a la humanidad. Que sus actos no generen humanidad y puedan ser tipificados como criminales es otra discusión.

sociopolítico dominante. La sociedad civil fue inicialmente el espacio de villanos, mercaderes, banqueros, dirigentes religiosos, tal vez artistas, que resistían o al menos lamentaban el dominio feudal o absolutista de señores y sacerdotes y también el carácter cerrado o familiar de las corporaciones. Por su génesis, la sociedad civil fue inicialmente *contestataria*. La mítica narración del primer viaje de Colón lo enseña. La reina empeñó sus joyas, y con ello transfirió el sentido de la travesía y de la Conquista a un prestamista (banquero). Colón entendía su viaje como comercial. Tras el aparente poder y discrecionalidad reales se movían las fuerzas de la entonces cosmopolita sociedad civil emergente europea. Estas fuerzas no querían el arraigo señorial, no aceptaban los impuestos, demandaban la libertad de conciencia religiosa para enviar a Dios al ámbito y cercenar de tajo el poder político de los curas. Agitaban la necesidad del conocimiento y la razón como un mecanismo de poder para aislar a la ignorancia y superstición parasitarias de nobles y aristotélicas órdenes religiosas. La burguesía fue, por siglos, un *movimiento social emergente*. Lo fue hasta que pudo convocar fuerzas suficientes para reconstruir el poder político a la imagen y semejanza de sus negocios. Los manuales de historia recuerdan la Revolución Francesa. Pero la habían precedido los Países Bajos e Inglaterra. Una de las banderas ideológicas que el movimiento social burgués empleó para convocar fuerzas que le permitieran constituir *su* sociedad bien ordenada fue la de *derechos humanos*. Es por ello que se les proclama, desde un inicio, como universales, integrales y como principios constitucionales, o sea sagrados, de los Estados de derecho (codificación y garantismo). La proclamación y cautela constitucional de derechos humanos en sociedad civiles *ahora* bien ordenadas, es decir tras el triunfo burgués, se identifica con su universalidad. El Estado nacional, su integración y estabilidad, en el mismo movimiento, debe reclamarse como institución "por encima de toda sospecha" porque cualquier sospecha de "antinaturalidad" lo deslegitimaría absolutamente. Al hacerlo, "naturaliza" asimismo al *mercado* orientado al lucro que lo constituye y al que sostiene.

El hecho de que derechos humanos tenga como fundamento una sociedad civil emergente contestataria y que se desea liberadora tiene alcance asimismo para el carácter *subjetivo* e *individual* de estos derechos. En efecto, lo que la burguesía emergente rechazaba como impedimentos ilegítimos era tanto el *orden político objetivo* de los amos como el de la *realidad natural* impuesta por Dios como una *moral sagrada* (Derecho natural). Contra un orden objetivo social y cósmico, y que tornaba imposible el crecimiento del comercio y la ampliación de experiencias de humanidad, el único lugar desde el que se podía levantar la lucha reivindicativa y revolucionaria, contra toda ordenación objetiva, era la *subjetividad del individuo*. Independizar la conciencia racional de la conciencia moral vigente (autonomizar política y racionalmente la conciencia humana de Dios) y levantar desde la subjetividad así liberada y potenciada la propuesta de un nuevo orden político solo puede hacerse proclamando fueros individuales subjetivos y declarándolos sagrados o, en un movimiento inverso y que contiene sus propios conflictos, secularizando ("desencantando") la historia mediante el proceso de expropiar a los expropiadores. No es raro, por tanto, que la demanda por libertad de conciencia *religiosa* anteceda, como movilización social, la de libertad de conciencia, y ambas se condensen tardíamente en el *ethos* europeo de la Ilustración. En las condiciones objetivas de dominación de la antigua sociedad, el único espacio posible para hacer emerger una ideología revolucionaria y liberadora era la de la *subjetividad individual* a la que tendría que proyectarse como *Humanidad debida*, es decir *vinculante* o *sagrada* (iusnaturalismo y, posteriormente, idolatría del mercado). Se entiende perfectamente por qué el Derecho natural antiguo, con su énfasis en *obligaciones objetivas*, no puede constituirse en matriz de configuración de derechos humanos modernos. *Estos derechos se imaginaron contra él*. Ideológicamente, derechos humanos es un reclamo para liberarse de un Dios público y cósmico, integral, administrado monopólicamente por jerarquías religiosas y

políticas. Para el imaginario moderno, los individuos humanos producirán ahora desde sí mismos, sin más tutela que su universalidad ideológica, la historia.

Todavía existe un corolario del hecho de que derechos humanos encuentren su fundamento en *movilizaciones* y *movimientos* sociales en sociedades civiles emergentes. Los movimientos sociales no solo se mueven contra el orden de las instituciones, es decir contra sus lógicas, sino también contra las *identificaciones* que ellas procuran. En contra de las identificaciones provistas por el *statu quo* como factor de reproducción de su dominación, los movimientos sociales emergentes levantan la afirmación, o de la búsqueda o de la producción, de su *identidad* efectiva. En este sentido la descalificación que hacía Marx, en el texto anteriormente citado, de las robinsonadas dieciochescas como "imaginaciones desprovistas de fantasía" resulta inadecuada. Ese imaginario poseía un valor existencial fundamental para la incidencia política del movimiento social burgués. Era tan material como el interés que cobraba por su dinero. Era condición, consciente o inconsciente, de su identidad (primero buscada, después afirmada como vinculante para toda humanidad) política, de una *nueva manera humana* de estar en el mundo, de una nueva manera de testimoniarlo y de *hacerlo* (dominación), cuestión que puede sintetizarse como *inmanentismo* o *secularización*.

5.- Sociedades civiles emergentes y "generaciones" de derechos humanos

Los educadores en derechos humanos y también los historiadores de las ideas y figuras jurídicas suelen distinguir *generaciones* entre las demandas y propuestas de derechos humanos. Aunque el tema es discutible desde diversos puntos de vista[46], emplearemos su taxonomía para ejemplificar la categoría de *sociedad civil emergente* como *fundamento* o matriz de derechos humanos.

Consideramos cinco generaciones de derechos humanos. En la primera se ubicarían centralmente los derechos que suelen llamarse *negativos* en cuanto constituyen fueros humanos o ciudadanos, *capacidades individuales* respecto de las cuales el Estado *no debe actuar*, excepto para reconocerlos y protegerlos, ya que son previos y superiores (por "naturales") a él. Se trataría de ámbitos de libertad (personal, de expresión, de tránsito, etc.) con efectos jurídicos como, por ejemplo, los crímenes de lesa humanidad. Se asociaría esta generación de derechos con la *sociedad civil emergente y revolucionaria burguesa*.

La segunda generación sería la de de derechos económicos, sociales y culturales, considerados como *derechos positivos* debido a que en relación con ellos el Estado *debe actuar* para establecer su eficacia. Estos derechos positivos se siguen de las *luchas* e instituciones sociales de los *trabajadores organizados* en movimientos, sindicatos y cooperativas, y de los esclavos, tanto en los países centrales como en las colonias, durante los siglos XVIII y XIX[47] y, también, de *concesiones* utilitarias o doctrinales de los gobiernos y jerarquías con vistas a reproducir con eficacia un orden social cuestionado por conservadores, reaccionarios, socialistas, comunistas y anarquistas.[48] Es decir, la demanda por estos derechos se gesta en el marco de la sociedad civil burguesa ya relativamente establecida, pero como *contestación* social, política y cultural de los sectores discriminados y victimizados por ese orden. En el inicio del siglo XX obtienen una legitimación ideológica y política

46 El primer documento (Carta Magna) contra los abusos del rey comprende reivindicaciones socioeconómicas y políticas. En el siglo XX, el derecho a la seguridad, al empleo y al salario, por ejemplo, forman parte de La Declaración de Naciones Unidas (arts. 22 y 23) que algunos podrían valorar como un texto de la primera generación. Los principios de las constituciones francesas revolucionarias, Libertad, Igualdad, Fraternidad, tienen, por este último valor, un alcance social (de hecho generaron una explosión de pequeños propietarios) aunque se les juzgó compatibles con la aprobación del sufragio solo para nobles y opulentos.

47 La esclavitud fue abolida en Estados Unidos recién en 1868. Antes de eso un esclavo no era ciudadano y por ello no podía presentar demandas jurídicas.

48 En este marco surge, por ejemplo, la Doctrina Social de la Iglesia Católica (*Rerum Novarum*, León XIII, 1891)

con la Revolución Rusa. La demanda por estos derechos anuncia (aunque ella no sea exitosa o sus alcances no se hagan plenamente conscientes) que "humanidad" en la expresión "derechos humanos" debe tomar en cuenta el *lugar sociohistórico* de los grupos, naciones e individuos, es decir que siempre se es humano de una manera *particularizada*, y no bajo una forma universal/abstracta como se podía seguir de la primera propuesta de derechos. Podemos caracterizar a este tipo de sociedad civil emergente como *popular*[49]. Esta última sociedad civil no solo reclama nuevos fueros (seguridad del empleo, por ejemplo), sino que cuestiona la *universalidad* de derechos humanos poniéndolos en tensión con las *particularizaciones* que se siguen de la división social del trabajo, de la dominación de género, de los peculiaridades generacionales, de las diversidades culturales y raciales, etc. Igualmente se pone en tensión la *integralidad* de derechos humanos al evidenciarse que, bajo la organización capitalista de la existencia, para un asalariado la paga se articula indisolublemente con la existencia (derecho a la vida).

La imagen de que no es posible ser humano sino en situaciones particularizadas que expresan condensaciones sociales (instituciones, lógicas) locales, nacionales e internacionales fue extendida como *cultura* de *liberación nacional* durante el siglo XX. Se trata de las movilizaciones civiles, o sea políticas, contra el colonialismo y el neocolonialismo por parte de pueblos africanos, asiáticos y, en menor medida, latinoamericanos. Las movilizaciones y luchas comprenden desde la *no-violencia activa* (Gandhi) hasta la *guerra popular prolongada* (Che Guevara) o las proclamas del "*black is beatiful*" y el modelo de *sustitución de importaciones cepalino*. Es el *Tercer Mundo*[50] entendido aquí como sociedad civil emergente que busca en la liberación nacional y el desarrollo económico (y muchas veces también en algún tipo de socialismo) sus posibilidades de realización histórica y humana. Estas movilizaciones configuran las determinaciones de la *tercera generación de derechos*, los llamados derechos de los *pueblos* expresados en las demandas de la *Declaración de Argel* (1976)[51] y también de las *nacionalidades* y *etnias*, como lo indica el *Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (1990). Esta es una sociedad civil emergente *empobrecida*, *coloreada* y objetivamente *internacional*, creada por la expansión imperial del capital, incluyendo el *apartheid*, y la geopolítica. Su reclamo por conseguir respeto y seguridad para *su* humanidad, la despreciada, fue extraordinariamente recogida en la *Segunda Declaración de La Habana* (1962):

> Con esta humanidad trabajadora, con estos explotados infrahumanos, paupérrimos, manejados por los métodos de fuete y mayoral no se ha contado o se ha contado poco. Desde los albores de la independencia sus destinos han sido los mismos: indios, gauchos, mestizos, zambos, cuarterones, blancos sin bienes ni rentas, toda esa masa humana que se formó en las filas de la «patria» que nunca disfrutó, que cayó por millones, que fue despedazada, que ganó la independencia de sus metrópolis para la burguesía, esa que fue desterrada de los repartos, siguió ocupando el último escalón de los beneficios sociales, siguió muriendo de hambre, de enfermedades curables, de desatención, porque para ella nunca alcanzaron los bienes salvadores: el simple pan, la cama de un hospital, la medicina que salva, la mano que ayuda.// Pero la hora de su reivindicación, la hora que ella misma se ha elegido, la viene señalando, con precisión, ahora, también de un extremo a otro del continente. Ahora, esta masa anónima, esta América de color,

49 'Popular' es una categoría de análisis que designa y explica a los sectores sociales que padecen una asimetría (discriminación) estructural en las sociedades modernas (obreros, campesinos, mujeres, por ejemplo) y se organizan y movilizan desde sí mismos para transformarlas.

50 'Tercer Mundo' es un nombre propio para designar las formaciones sociales y pueblos que no alcanzaron la industrialización en el siglo XX (o lo hicieron de una manera inducida), que tuvieron un pasado colonial o sufren una realidad neocolonial. Hoy se habla también de un 'Cuarto Mundo' signado espectacularmente por la miseria. Haití, en América Latina, es el más próximo a este Cuarto Mundo.

51 El artículo I de esta Declaración dice: "Todo pueblo tiene derecho a existir".

> sombría, taciturna, que canta en todo el Continente con una misma tristeza y desengaño, ahora esta masa es la que empieza a entrar definitivamente en su propia historia, la empieza a escribir con su sangre, la empieza a sufrir y a morir. Porque ahora, por los campos y las montañas de América, por las faldas de sus sierras, por sus llanuras y sus selvas, entre la soledad o en el tráfico de las ciudades o en las costas de los grandes océanos y ríos, se empieza a estremecer este mundo lleno de razones, con los puños calientes de deseos de morir por lo suyo, de conquistar sus derechos casi quinientos años burlados por unos y por otros. Ahora sí, la historia tendrá que contar con los pobres de América, con los explotados y vilipendiados de América Latina, que han decidido empezar a escribir ellos mismos, para siempre, su historia. Ya se les ve por los caminos un día y otro, a pie, en marchas sin término de cientos de kilómetros, para llegar hasta los "olimpos" gobernantes a recabar sus derechos. Ya se les ve, armados de piedras, de palos, de machetes, de un lado y otro, cada día, ocupando las tierras, fincando sus garfios en la tierra que les pertenece y defendiéndola con su vida; se les ve, llevando sus cartelones, sus banderas sus consignas; haciéndolas correr en el viento por entre las montañas o a lo largo de los llanos. Y esa ola de estremecido rencor, de justicia reclamada, de derecho pisoteado que se empieza a levantar por entre las tierras de Latinoamérica, esa ola ya no parará más (...) Porque esta gran humanidad ha dicho: "¡Basta!" y ha echado a andar. Y su marcha de gigantes, ya no se detendrá hasta conquistar la verdadera independencia, por la que ya han muerto más de una vez inútilmente. Ahora en todo caso, los que mueran, morirán como los de Cuba, los de Playa Girón, morirán por su única, verdadera, irrenunciable independencia.[52]

El énfasis, obviamente, de este "derecho reclamado", está puesto en la emergencia del *otro expulsado,* a diferencia del otro *explotado* o subordinado, propio de las demandas de los trabajadores. La exigencia de derechos de tercera generación se sigue de la *sociedad civil local* e *internacional de los otros*, de aquellos que Franz Fanon (1925-1961) caracterizó objetiva y subjetivamente como *condenados de la tierra*.

En relación con la *emergencia del otro*, aunque diferenciándose en su raíz de los movimientos de liberación tercermundistas determinados por la *Declaración de La Habana*, se anuncia asimismo el *movimiento de mujeres* (feminismo) con *teoría de género*. Avisado por trabajos como *El Segundo sexo* (1949), de Simone de Beauvoir, el otro social discriminado y subordinado por excelencia, la *mujer*, configura gran parte de su nuevo discurso de sujetificación y autoestima con las ideas de la producción social del género y la afirmación de la autonomía de la feminidad como plenamente humana. La *sociedad civil de la legitimidad de la diferencia* y de las necesarias *transferencias de poder* hacia los diversos discriminados es la que reúne, aunque sus protagonistas no se encuentren, a estas luchas políticas del género y de la búsqueda de la independencia y de la dignidad nacional, étnica y humana, en la reivindicación de la tercera generación de derechos. También, la idea de que un referente universal como "humanidad" debe *abrirse a la experiencia y a la lucha sociohistórica*, es decir es un concepto *abierto* y *en producción*. A diferencia del carácter sesgadamente abstracto e individualístico que podría rastrearse en las demandas de la primera sociedad civil emergente, las nuevas demandas enfatizan el carácter *relacional*, es decir *sociohistóricamente situado* y *dinámico*, de derechos humanos. Estos caracteres fueron recogidos por las diversas declaraciones sobre derechos humanos, de los pueblos y de diversos grupos realizadas por la Asamblea General de Naciones Unidas durante la segunda mitad del siglo pasado. Desde un punto de vista epistémico ya no resulta posible producir conocimiento sobre derechos humanos manteniéndose en el campo filosófico ni tampoco

52 F. Castro, *Segunda Declaración de La Habana*, pp. 484-485.

afirmarlos mediante una autoridad política "superior" o reduciéndolos a espacios nacionales, de clase o cultura.[53] Derechos humanos se presenta exigiendo una (o varias) *teoría social*.

La cuarta y quinta generación de derechos se vinculan la primera con una *contrasensibilidad cultural* que comenzó denunciando la polución y desertificación (empobrecimiento) de la Naturaleza y del planeta derivadas de la actividad económica humana hasta arribar, vía una crítica de la razón y del progreso modernos, a un replanteamiento del ser humano en el cosmos (ecología cosmocentrada). Se trata de entender y atender a los seres humanos y a la humanidad como procesos en los que sus prácticas e instituciones deben condensar y expresar *responsabilidad por las condiciones de existencia* (herencia) de los que vendrán. La cuestión es constituida por la demanda de una sociedad civil emergente que rompe con la inmediatez (fugacidad/esterilidad, secularización, mistificación) de la sensibilidad burguesa y, en el mismo movimiento, denuncia como ideológico su mito fundante del "progreso" y "desarrollo". La lucha por el ambiente, natural y social, reclama una *humanidad como continuidad* que debe ser *políticamente sostenida* porque su existencia no es espontánea ni natural u orgánica. Al mismo tiempo hace de la responsabilidad social un valor cultural trascendente.[54] La *sociedad civil de la responsabilidad trascendente*, aunque *histórica*, gestada en el marco de la formación social industrial y postindustrial, gesta esta cuarta generación de derechos humanos cuyo imaginario integrador u holístico, rupturista, muestra un perfil cada vez más distante de la esquizoide pareja sociedad política//sociedad civil con predominio del individuo con que iniciamos esta descripción.

La quinta generación de demandas por derechos humanos se liga con la incursión de las tecnologías de punta en el mapa genético de la vida y específicamente en la genética humana. El punto tiene su antecedente en las discusiones sobre acciones y experimentos con el sustrato biológico y la vida de individuos en circunstancias peculiares (investigación farmacéutica, diagnóstico prenatal de malformaciones, aborto, enfermedades terminales y eutanasia, reemplazo de tejidos y órganos, comercialización de la medicina, etc.). La investigación sobre el mapa genético desplegada en la segunda mitad del siglo XX ha fortalecido la demanda para que se respete tanto la autonomía de las personas sobre su cuerpo como su individualidad peculiar. Obviamente cuestiones centrales son aquí la clonación humana, la eugenesia, la reproducción de recursos biológicos humanos preprogramados o su utilización como bancos de órganos para trasplantes, etc., y los efectos negativos que esto tendría en la manera de ser humano en un mundo previamente determinado por la codicia, el lucro, el etnocentrismo, el fundamentalismo, el racismo y la dominación (sujeción) política y geopolítica. Como se advierte aquí, el cuestionamiento se hace a las condiciones sociopolíticas y al *ethos* en los que se despliegan y tienen efectos las tecnologías y ciencias. La cuestión ha sido indicada aunque insuficientemente por la *Declaración universal sobre el genoma y los derechos humanos* (UNESCO, 1997) en la que se señala que "el genoma humano en su estado natural no puede dar lugar a beneficios pecuniarios" y por acuerdos de los países más avanzados (EUA y el Reino Unido), acuerdos que no hacen retroceder la sospecha sobre una manipulación monopólica, económica y geopolítica, de los códigos genéticos humanos y no humanos que Estados y empresas podrían cometer contra la humanidad, los individuos y el planeta. La resistencia contra esta manipulación unilateral y humanamente descontrolada se extiende a los diversos niveles de "contaminación transgénica" (semillas genéticamente modificadas con fines comerciales) en cuanto esta tecnología amenaza los entornos naturales, recorta la libertad de elec-

53 Este es el falso dilema en que se autoencierra N. Bobbio. Como efectivamente no resulta posible dar un único fundamento filosófico a derechos humanos, entonces sostiene que no interesa fundamentarlos sino protegerlos y asigna a esa función a los Estados actuales (Cfr. N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*) y a las Cortes Internacionales. Pero ni Estados ni cortes pueden ir más allá de lo que contienen socialmente. Y la coexistencia moderna no contiene derechos humanos sino la lucha por ellos.

54 Empleo 'trascendente' sin ninguna connotación metafísica para indicar una relación que contiene diversos.

ción de agricultores, productores de alimentos y consumidores, acentúa la inseguridad económica y cultural de sectores campesinos no transgénicos y pone en peligro la salud humana y del planeta. Este tipo de *sociedad civil emergente* posee un claro *perfil cultural*, es decir *humanizador*: demanda protección personal y genérica contra las instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y geopolíticas determinadas por la codicia. Denuncia sus efectos sobre las tecnologías y ciencias e intenta imaginar un mundo sin "frankesteins" sociales donde la solidaridad, ilustrada o gratuita, sean dominantes.

De este esquemático recuento de las generaciones de derechos y sus respectivas sociedades civiles emergentes, que no son mutuamente excluyentes, conviene destacar dos aspectos centrales: la *receptividad cultural* que ellos despiertan y el *concepto de humanidad*, inercial o agonístico, que proyectan.

La primera generación de derechos, reducidos a sus manifestaciones fundamentales y cívicas, forma parte de la sensibilidad dominante actual al extremo de que los imaginarios más socializados identifican exclusivamente "derechos humanos" con tópicos como libertad de expresión (sin su referente, el derecho a información veraz) en su versión empresarial, democracia (como epítome de las libertades individuales), recurso de *habeas corpus*, no ser reducido a esclavitud o servidumbre o sufrir tortura, o a no ser despojado de la propiedad, antiterrorismo, etc. Este tipo de derechos humanos funciona atribuyendo a los *individuos* caracteres genéricos universales que constituyen, proyectados como concepto y valor, la *Humanidad*. Su matriz imaginaria es una concepción *iusnaturalista* que hace del ser humano o un individuo igual, libre, racional y propietario o un ser dotado de una dignidad metafísica especial. Mediante un proceso de trastrocación ideológica, el concepto/valor *Humanidad* domina este discurso sobre derechos humanos haciendo de los individuos una manifestación de la proyección ideológica. Un esquema muestra esta matriz:

Efectos obvios de esta matriz ideológica son el que los individuos constituyen derechos en *ausencia de toda relación social*, o sea la racionalidad y propiedad, por ejemplo, carecen de toda determinación sociohistórica significativa, y que el concepto/valor de "humanidad" se constituye como un *universal cerrado* (excluyente) tanto a "nuevas" experiencias de humanidad (la homosexualidad y el socialismo, por ejemplo) como a un imaginario que haga de "humanidad" una noción agonística o conflictiva. En breve, la óptica iusnaturalista elimina la sociohistoria. Ello facilita a los discursos que lo poseen como matriz, condenar moral y políticamente y, cuando se requiere, perseguir y destruir, "otras" experiencias de humanidad. Para esto puede incluso utilizar los recursos judiciales, expresión privilegiada, en cuanto monopolio estatal, del imaginario burgués sobre derechos humanos "fundadementales".

Las luchas de los trabajadores y otros sectores sociales no burgueses por derechos humanos económico/sociales y culturales se expresan mayoritariamente al interior de la matriz dominante, o sea de la ideologización burguesa, individual/abstracta y trastrocada, de estos derechos. Esto quiere decir, en la práctica, que los trabajadores aspiran más a ser reconocidos como "humanos" que como "trabajadores" o, mejor, no ponen en disputa la relación conflictiva que existe entre ser

asalariado y ser humano.[55] Las inspiraciones marxistas y anarquistas del siglo XIX son insuficientemente críticas en este sentido. La primera porque asume que existe una "naturaleza" humana, aunque sociohistórica, y la segunda porque tiende a reivindicar al individuo como mónada. El costo de que las demandas de los trabajadores se inscriban centralmente en el universo ideológico burgués es que ellas devienen reivindicaciones *jurídicas ante el Estado*, como si éste fuese una instancia por encima de toda sospecha, y no se orientan hacia una transformación de las relaciones sociales, es decir del carácter *antisujeto* contenido en la relación salarial y otras formas de dominación. De este modo las reivindicaciones sociohumanas por derechos económicos y sociales no pasan a formar parte de una *cultura alternativa* (contrahegemónica), sino que se satisfacen jurídica e ideológicamente al interior de una sensibilidad burguesa en la que pueden ser manipulados, subvalorados y tornados ineficaces, ya que la explotación y discriminación inherentes a la acumulación privada de capital siguen teniendo prioridad sobre las necesidades y expresividad humanas de los trabajadores *en cuanto trabajadores*. Dicho sumariamente, los códigos reconocen la existencia jurídicamente humana de todos, incluso de los trabajadores (y este el resultado de una lucha fiera), pero no reconocen a estos trabajadores en cuanto lugar social diferenciado y conflictivo, sino solo en cuanto "humanos"[56]. Se trata de una noción insuficiente o indeterminada de ciudadanía.

Conviene aquí establecer una precisión: la sociedad civil emergente burguesa se despliega compleja y duraderamente ligada a la economía dineraria configurando una sensibilidad socioeconómica alternativa o un mundo *antes* de buscar el control político que asegurará su dominio generalizado. Su mundo está preavisado, existe materialmente en la economía/sociedad *antes* de sus triunfos revolucionarios. El control político únicamente lo generaliza y torna dominante, o sea factor básico de la constitución y reproducción sociales. El mundo obrero existe en cambio solo como parte subordinada al mundo del capital o como *experiencia de contraste*, es decir como deseo y sueño tímidamente anunciados por la práctica cooperativa o sindical y por la lucha como sector. Pero el mundo obrero material, su cultura alternativa, dominada por la *solidaridad gratuita*, por ejemplo, únicamente existe como *ausencia* o como detalle aislado y provisorio en el orden del capital y como virtualidad en la matriz de la formación social moderna. Existe por ello una tendencia inercial para expresar y reconocer los valores de los trabajadores en el marco de los valores jurídicos burgueses, como ampliación cuantitativa, no como necesidad de una transformación cualitativa, revolucionaria, de la noción de "humanidad". Este es uno de los factores que facilita caracterizar como *progresivos* estos derechos y el que explica la facilidad con que se los *invisibiliza* y se los transforma en políticamente *imposibles*. Dicho directamente, los derechos económicos, sociales y culturales no han estado precedidos por procesos de *transferencias efectivas de poder social* (manifestadas mediante prácticas generalizadas de existencia y condensadas como cultura por la existencia cotidiana), sino como protestas y resistencias materializadas por el sistema bajo la forma, en el mejor de los casos, de una incorporación jurídica. Esto lesiona decisivamente su eficacia.

Los derechos de la *sociedad civil del "otro"*, o tercera generación, han corrido suertes distintas. Las luchas de liberación nacional se mostraron insuficientes ante el neocolonialismo económico y geopolítico, las oposiciones y fragmentaciones internas[57] y el colapso de las sociedades del socialismo histórico en la transición de la década de los ochenta a los noventa del siglo pasado. El "otro" africano o asiático, "de color" o "latino", islámico o confuciano, no ha logrado trizar el racismo y el etnocentrismo mediante el cual son rebajados como bárbaros, sucios, traficantes

55 La pregunta que determina este problema no es: ¿son humanos los trabajadores?, sino ¿son los trabajadores humanos *en cuanto trabajadores*? Si se lo quiere ¿son tratados como iguales o discriminados?

56 'Humanos' quiere decir aquí en cuanto sujetos de un Derecho ineficaz para ellos.

57 Piénsese en la fragilidad del mundo islámico ante una guerra contra Irak, por ejemplo. Y esto pese a que ella es, avisadamente, el inicio de su 'modernización' inducida, es decir de su destrucción.

de drogas e hipócritas. El Tercer Mundo sigue condenado a empobrecerse en el estercolero de la historia (Fukuyama), o a ser sometido por las armas mediante una "guerra de civilizaciones" (Huntington). En realidad, cuando son asesinados genocidamente decenas o centenas de miles en Irak, Ruanda o Burundi, ¿a quién importan humanamente? ¿Qué peso tienen ante los tres mil y pico también asesinados en Nueva York el 11 de septiembre? Y ante estos mismos, ¿a quién importan las muertes por enfermedades curables que sufren los más de mil millones de empobrecidos estructurales del Tercer Mundo y Primer Mundo? El imaginario dominante supone que ellos no sufren un brutal ataque geopolítico ni cultural. No son *empobrecidos* sino expresión de *la pobreza* mundial[58]. Incluso el símbolo más extendido del Tercer Mundo, Che Guevara, se exhibe con una modificación: es signo moral, luchador heroico, una especie de santo laico camusiano, un Cristo, no un empobrecido que hace de su dolor una causa política, o sea *humana*.

Diversa ha sido, por el momento, la situación del "otro" de género. Podría decirse, en el extremo, que hasta la década de los sesenta el siglo XX parecía dominado y caracterizado por las movilizaciones anticoloniales. Desde los setenta, en cambio, adquieren resonancia y proyección las *luchas de la mujer con teoría de género* y los movimientos ecologistas. Mientras las movilizaciones tercermundistas no lograron superar el etnocentrismo y el racismo inherentes a la administración geopolítica y empresarial de derechos humanos, la vivencia de la opresión de género en la relación de pareja y de familia ayudó a descodificar el mundo imperante como un orden generalizado de violaciones y violencias. La dominación patriarcal y masculina agredía desde luego a las mujeres en el ámbito "íntimo" del hogar, pero también a los ancianos, a los niños y jóvenes. Internalizado el patriarcado por mayorías femeninas (y de jóvenes y ancianos) hacía verse desde fuera de sí mismas a las mujeres, las llevaba a torturarse, a buscar transformarse (o al menos pretenderlo) en objeto de seducción, de "encantamiento". La *raíz libidinal* de la violencia y sujeción resultó tal vez más vistosa que la tercermundista para trizar la cultura falsamente universalista de patriarcas, varones y corporaciones, pero sin conseguir vincularla decisivamente con la dominación geopolítica y económica. Comprender y asumir que existe lucha política *dondequiera se den relaciones de dominación* y que derechos humanos se liga con *tramas sociales que potencien la autonomía y autoestima de todos* y de *cada uno* ha herido, aunque todavía sin lograr morigerarla, la cultura sexista dominante, la sexualidad genitalmente fijada y orientada tanto a la reproducción y a la crianza (familia nuclear heterosexual) como a la pornografía, dos formas de violencia, la santidad unilateral de la maternidad, la idea de que los machos, y con ellos la guerra, son imprescindibles. Quizás sean las objetivas *tramas libidinales* de la sociedad moderna las que, como las tramas monetarias en el medioevo, configuren la *principal fuerza* de las *actuales* sociedades civiles emergentes.

Algo semejante, aunque su punto de partida está en otro lugar, ocurre con los *movimientos ecologistas radicales*. Conmueven, impactan y trizan, aunque aun no logren transformar. Como a las mujeres y a los luchadores contra las discriminaciones de género ya no solo se les tolera, sino que se les teme, combate, descalifica y persigue. Constituyen, sin duda, un referente central por derechos humanos y por un concepto ampliado, abierto y liberador, por descentrado, de humanidad.

La quinta generación de derechos encuentra todavía limitaciones de expresión. Muchas de sus reivindicaciones pueden asociarse, con fundamento o sin ella, con fundamentalismos religiosos y por tanto con esquematismos autoritarios propios del Derecho natural. Falta todavía que logren fijar su reclamo positivo en la liquidación política de una tecnología/ciencia (racionalidad) barbarizadas por la codicia y el lucro monopólicos y geopolíticos. El temor no constituye un motor para la transferencia de poder que contiene todo reconocimiento y exigencia de derechos

58 Para este imaginario, La Pobreza crea a los pobres, con independencia de las relaciones sociales (Véase H. Gallardo, *Imaginarios sobre el pobre en América Latina*).

humanos. No es desde la ansiedad o la creencia en una justicia divina o cósmica, o en un metafísico sentimiento de justicia, que se enriquece liberadoramente la compleja práctica de humanidad.

Quizás convenga finalizar aquí esta primera discusión sobre el fundamento de derechos humanos. Hemos dicho:

a) que llevan razón quienes señalan que discutir en asuntos humanos, no solo filosóficos, sobre fundamentos absolutos, es una *ilusión*. Los fundamentos de las prácticas humanas son siempre sociohistóricos y, por ello, reversibles. Esto únicamente dice que se debe luchar siempre política y culturalmente por sostenerlos o reconstruirlos cuando se los estima legítimos/ilegítimos;

b) no llevan razón en, cambio, o es indefendible, quienes afirmándose en el punto anterior sostienen que no es tiempo de fundamentar derechos humanos sino de protegerlos. La fundamentación es un aspecto constitutivo de su comprensión y protección. La protección, una función del fundamento y de su comprensión. Fundamento y protección de derechos humanos son aspectos diferenciados de una tarea política;

c) el fundamento de derechos humanos no se constituye mediante un factor, sino que supone una *matriz*: la de las formaciones sociales modernas. Este fundamento matricial incorpora las determinaciones de *posibilidad* (virtualidades) y de *conflictividad* a su comprensión. Desde el punto de vista de su práctica, el fundamento de derechos humanos se encuentra, ostensiblemente, en *sociedades civiles emergentes*, es decir en movimientos y movilizaciones sociales que alcanzan incidencia política y cultural (configuran o renuevan un *ethos* o sensibilidad) y, por ello, pueden institucionalizar jurídicamente y con eficacia sus reclamos;

d) si lo anterior es correcto, derechos humanos se derivan, para todas las formaciones sociales con principios de dominación, de *reconfiguraciones de tramas sociales* ligadas a *transferencias de poder*.

El lugar donde esto ocurre es la *conflictividad* propia y *plural* de las *sociedades modernas*.

Capítulo Segundo

SOBRE EL FUNDAMENTO DE DERECHOS HUMANOS

1.- Preliminar

Realizamos en la primera parte de esta discusión básica las siguientes observaciones:

a) no resulta conveniente escindir, para obviar la primera discusión, la consideración sobre el fundamento de derechos humanos de la eficacia de las instituciones que deberían potenciarlos y protegerlos. La invisibilización de la discusión sobre el fundamento tiene un costo decisivo sobre la eficacia jurídico-política de derechos humanos y sobre su incidencia cultural;

b) el fundamento de derechos humanos no debe buscarse en una propuesta o discurso filosófico; los argumentos filosóficos emplazan, condensan y expresan en su nivel, que puede ser ideológico o analítico, despliegues sociohistóricos, o sea políticos;

c) el *fundamento*, en el sentido de matriz y base, de derechos humanos está constituido por la *formación social moderna*[59], por sus instituciones y lógicas, y, más específicamente, por sus movilizaciones y movimientos sociales o constitutivos (momento burgués y patriarcal) o reconfiguradores/revolucionarios (momentos no burgueses, antipatriarcales y antiimperiales). Estas movilizaciones buscan *transferencias de poder social* y, con ello, extender y proyectar la *autoestima* de sus protagonistas mediante una mayor *autonomía* en la producción de su *identidad*. Al conjunto, no necesariamente articulado o consistente, de estas movilizaciones y movimientos lo caracterizamos, para una determinada fase sociohistórica, como *sociedad civil emergente*. El fundamento de derechos humanos está constituido, pues, por sociedades civiles emergentes propias de las formaciones sociales modernas;

d) la *eficacia* de derechos humanos se articula con la capacidad de las movilizaciones sociales emergentes para *transferirse autonomía e identidad* desde sus necesidades sentidas, darles *institucionalidad jurídica* o codificación y proyectar (*legitimar*) constantemente tanto sus exigencias como capacidades e institucionalizaciones en el *ethos* o sensibilidad sociocultural. La eficacia de una institucionalización (legitimidad) nunca es absoluta.

De los anteriores planteamientos se sigue la importancia *política* de dar forma a un *movimiento social de* o *por* derechos humanos. Entre otros caracteres básicos, este movimiento debe luchar *conceptualmente* y *todo el tiempo* contra toda "naturalización" de estos derechos.

2.- Desgarramientos de la formación social moderna

Cuando hablamos de formación social moderna (matriz) y de sociedad civil emergente desencadenante como fundamento de derechos humanos, hacemos referencia a un *desgarramiento*. El fundamento de derechos humanos aparece inmediatamente bajo la forma de tensión, de oposición, de *conflicto* y rasgamiento. En términos elementales, se trata de una oposición entre *autoridad*, sentida o estimada ilegítima, y *autonomía*.

En principio ello ocurre porque derechos humanos, y con ellos todo otro valor, no resultan universalizables en un orden o sistema en el que la acumulación de capital contiene relaciones de

59 Solo las formaciones sociales modernas se imaginan derechos humanos (capacidades subjetivas, integrales y universales que deben ser reconocidas o constituidas políticamente).

propiedad, de información, de conocimiento y de control (poderío) estructuralmente asimétricas. Es la fórmula cómoda, hoy "naturalizada" por el discurso neoliberal: *siempre* ha habido ganadores y perdedores.[60] Esta expresión indica que "un perdedor" no puede darle carácter al conocimiento, por ejemplo. El perdedor es, al mismo tiempo, un imbécil. Expresado mediante una imagen: la propuesta moderna de derechos humanos universales supone y reclama un mundo donde no pueden existir, *porque no pueden ser producidos*, perdedores estructurales. Dicho con una lustración extemporánea: las representaciones de Agustín de Hipona (354-430) sobre un pecado estructurante que los seres humanos no pueden salvar por sí mismos, o acerca de la predestinación, son incompatibles con el imaginario moderno de derechos humanos.

Por parecida razón en estas formaciones sociales modernas bajo su forma dominante, o sea burguesa, derechos humanos no pueden aplicarse integralmente a cada individuo, como lo reclaman sus ideologemas, o caracterizar generalizada y sustancialmente las lógicas de sus diversas instituciones. Ello se deriva inicialmente, o sea matricialmente, de que estas sociedades se escinden constitutivamente en sociedad civil y sociedad política, espacios a los que hay que agregar la esfera del ámbito privado íntimo. En estas tres áreas de cooperación social imperan lógicas distintas, todas ellas con principios de *dominación* o *sometimiento*: el ámbito privado, se organiza mediante el *masculinismo* y el *adultocentrismo*. En el ámbito económico rige la lógica de *acumulación de capital* y el *patriarcalismo*. El ámbito político sanciona éstas y otras dominaciones mediante instituciones sesgadamente representativas y una lógica que opone a *gobernantes* (políticos, militares, policías jueces, clérigos, medios masivos), o a la clase política, y a *gobernados* o ciudadanos comunes[61] a través de instituciones jurídicas y discursos culturales abstractos, falsamente generales o universales. De esta manera, por dar una referencia, un derecho humano a no ser discriminado por razones de edad o sexo debe ser reclamado en tribunales y con procedimientos y finalidades adultocentrados y patriarcales cuya sanción, mejor o peor adecuada al caso efectivo, expresa su eficacia en una sensibilidad cultural que no reconoce autonomía, y por ello inferioriza, a jóvenes y ancianos o mujeres. Bajo el patriarcado una sentencia judicial que exculpa a una mujer que en defensa de sí y de sus hijos mató a un agresor doméstico puede ser socialmente lamentada por el sentimiento prejuiciado de que "*ella tuvo la culpa*". Esta mujer, y generalizadamente todo aquel que ocupe un lugar social femenino, es una perdedora estructural.

Se pueden ilustrar los puntos de vista anteriores con la dramática situación humana de Argentina a inicios de este año 2003. De acuerdo a la prensa, el agro argentino dará una de las mejores cosechas de grano de su historia. Pero también, y de acuerdo a la misma prensa, en las regiones donde se produce ese alimento, la población sufre hambre y sus niños mueren de inanición. Creo que se hace aquí patente que la lógica de producción y de distribución no se orienta a satisfacer necesidades humanas, sino a llenar las pretensiones de ganancia de las empresas que controlan la propiedad de la tierra o producen y comercializan los granos. Las familias de empobrecidos (porque sus condiciones de trabajo y existencia les fueron hipotecadas o enajenadas) no comen porque la economía no está hecha para ellas y sus necesidades, sino para satisfacer una lógica económica. La abundancia del fruto de su trabajo se les presenta a estos empobrecidos como acentuación de su frustración y hambre. Son perdedores estructurales y no pueden presentar su demanda de alimentos ante los tribunales. Deben hacerlo ante el mercado (global y de clase; antes

60 Recojo el punto de un historiador en cierta manera progresista, P. Kennedy, quien, al resumir la época que nace en la transición entre siglos, acota: "...continuará el cuento de los ganadores y perdedores de la Historia, solo que esta vez las comunicaciones modernas nos recordarán a todos la creciente disparidad" (P. Kennedy, *Hacia el siglo XXI*, p. 288). Sin ánimo de discutir política y moralmente el punto, conviene recordar que hoy los medios masivos comerciales no sólo nos informan acerca de 'ganadores' y 'perdedores', sino que presentan a estos últimos como *culpables* por su derrota.

61 Bajo la figura de la "razón de Estado".

nacional y de clase) o ante instituciones de caridad (limosna). Claro, también podrían organizarse para subvertir esas condiciones de existencia que les condenan a ser perdedores. Pero entonces pasarían a ser antisociales o terroristas. Y aquí, con suerte, es decir si no resultan víctimas del "gatillo fácil", serían presentados ante los tribunales para recibir su condena.

Si recordamos que el punto de partida de la discusión sobre derechos humanos es la distancia o abismo entre lo que se dice y se hace respecto de ellos, encontramos en que esta distancia no es casual o circunstancial, sino *estructural* y se liga con la *organización* y *reproducción* fundamentales de las sociedades modernas.

Descrito así, la gestión, no el fundamento, de derechos humanos se realiza en una sociedad *mercantil* moderna que refuncionaliza la dominación *patriarcal*, que gesta sus propias formas de *adultocentrismo*, que asume la Naturaleza como campo de dominio para una *razón instrumental* o eficaz en el corto plazo y que valora el conocimiento humano no por su valor de sabiduría sino desde la matriz

$$^{+}[(\text{lucro-mercado}) \longleftrightarrow \text{industria}^{-}] \longleftrightarrow [\text{tecnología}^{+} \longleftrightarrow \text{ciencia}^{-}]$$

Se trata, asimismo, de una sociedad etnocéntrica, racista, violenta que no cuida de sí sino que termina, y empieza, por asumir la dimensión moral como emperifollamiento y *espectáculo*. Existe una relación entre la manipulación cínica --que acostumbran realizar los políticos-- y la ignorante --que suelen ostentar los medios masivos comerciales-- de derechos humanos y esta transmutación de lo moral por el espectáculo.

Desde el ángulo de la *cotidianidad*[62] se trata de una sociedad en la que el individuo estanco (una producción ideológica) no es empoderado para reconocerse y asumirse como *particular genérico*, es decir como persona productora de humanidad de humanidad desde su inevitable y consciente peculiaridad social. Con ello no se puede interpretar ni acompañar la singularidad (individualidad) irreductible de "otros" sino bajo su forma sociohistóricamente abstraída de "ser humano" o ciudadano, público o consumidor. La peculiaridad (mujer, niño, indígena, terrorista, etc.), en este universo individual, fragmentario, aislado o estanco, o sea la singularidad humana y universal de los otros, puede únicamente ser apreciada/despreciada como obstáculo o medio (instrumento) para *mis* deseos, es decir para los deseos de quienes tienen poder para conseguir sus metas *usando* a otros. Una formación social cuya cotidianidad aparece determinada por la *codicia* individual hacia el otro apreciado/despreciado, codicia que es signo del desprecio por su humanidad genérica y por toda humanidad, es incompatible con una sensibilidad propicia a derechos humanos.

En la ideología filosófica esta fórmula de homogeneización/diferenciación excluyente de la existencia cotidiana ha sido materializada clásicamente por el *iusnaturalismo* que extrapola como naturaleza humana cierta peculiaridad dominante (la propietaria y empresarial), hace de esta extrapolación una Humanidad sesgada y *cerrada* y la retorna a las situaciones sociohistóricas como *vinculación moral natural* para la sociedad civil (economía política) y el ámbito privado, como *orden jurídico* sancionado por el Estado, como *necesidad* y *virtud culturales* y como criterio de *juicio ideológico* sobre las prácticas *geopolíticas*.

Por oposición a este panorama reinante, hemos mencionado las *sociedades civiles emergentes*. Es decir, la historia de las contestaciones y movilizaciones y movimientos sociales en las formaciones

62 Para A. Heller, la existencia cotidiana se configura mediante las actividades que caracterizan las reproducciones particularizadas (identificaciones sociales) instrumentalizadas por la necesidad global y permanente de la reproducción social (A. Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, p. 9). Seguimos aquí su temática pero no su conceptualización.

modernas[63]. Desde ellos, derechos humanos tiene una capacidad de *convocatoria* política y genérica. Derechos humanos aparece aquí como *expectativa particular* y *peculiar*, como demanda todavía no judicializada, y configurando a la vez un *horizonte humano*, o sea genérico, *de esperanza*. Es solo en estos últimos sentidos que puede traducirse positivamente la fórmula que hace de la sociedad moderna "el tiempo de los derechos". Desde el ángulo de la dominación, en cambio, esta sociedad se caracteriza como "el tiempo de los empobrecidos", o sea como una época negativa para quienes desean ser autónomos desde sus diversidades y ganar su autoestima (cuidar de sí para aprender a quererse con otros) desde una libre, por social, producción/apropiación de identidad. Marshall Berman, en un estudio clásico, describe así la vida moderna:

> ...la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos entornos humanos y destruye los antiguos, acelera el ritmo general de la vida, genera nuevas formas de poder colectivo y de lucha de clases; las inmensas alteraciones demográficas, que han separado a millones de personas de su hábitat ancestral, lanzándolas a nuevas vidas a través de medio mundo; el crecimiento urbano, rápido y a menudo caótico; los sistemas de comunicación de masas, de desarrollo dinámico, que envuelven y unen a las sociedades y pueblos más diversos, los Estados cada vez más poderosos, estructurados y dirigidos burocráticamente, que se esfuerzan constantemente por ampliar sus poderes; *los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas*; y finalmente, conduciendo y manteniendo a todas estas personas e instituciones un mercado capitalista mundial siempre en expansión y drásticamente fluctuante[64].

Esta expectativa, esperanza y lucha de los diversamente empobrecidos por *conseguir cierto control sobre sus vidas* en el marco de las sociedades modernas es el fundamento práctico o material de derechos humanos efectivos. Deberíamos interesarnos en contribuir a transformar esa expectativa humana en decisiva fuerza política material.

3.- Instituciones por encima de toda sospecha y derechos humanos

La sociedad moderna, que exige cooperaciones asimétricas en economía y que proclama el dominio de una libido sobrerrepresiva, patriarcal, adultocentrada y posesiva, bloqueada en relación con la generosidad y la ternura, gesta asimismo imágenes de instituciones "por encima de toda sospecha" pero que constituyen factores desde las que se sostienen, en cuanto universales e integrales, falsos derechos humanos y, por ello mismo, se les viola desde su raíz. Citemos cuatro, entre las cuales hay dos referidas por Berman: el *Estado*, que garantiza la generalidad y eficacia del derecho; el *Mercado*, dispositivo autorregulador de las cooperaciones asimétricas, fragmentarias y anárquicas; el *Sexismo* genitalmente obsesivo, tendencia autodestructiva porque no descansa ni en el reconocimiento ni el acompañamiento humanos y porque dibuja la felicidad (gratificación) bajo la fórmula del "úselo, bótelo", es decir como frustración, desengaño y culpa, la gratificación instintiva como agotadora carrera individual sin fin ni finalidad, como signo de una generalizada *ausencia humana de sentido*. Finalmente, el *Individuo* estanco insolidario y también autodestructivo cuya libertad y derechos ciudadanos terminan, según la imagen manida, donde comienzan los derechos de los otros. Este individuo, como hemos señalado antes, resulta de acciones empíricas

63 Estas contestaciones han reclamado derechos fundamentales y políticos, económicos, sociales y culturales, nacionales y comunitarios, ambientales, de género, para las generaciones futuras, todos ellos referidos a la exigencia de autodeterminación.
64 M. Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 2, itálicas nuestras.

puntuales y *externalizadas* que configuran la cárcel de una interioridad empobrecida y solitaria que permite apreciar en los otros solo individuos abstractos, masas o individuos utilizables o desechables a quienes se ha despojado de humanidad.[65]

En América Latina, el Estado ha sido reiteradamente descrito como *patrimonialista* y *mercantilista*, es decir como dispositivo que funciona en beneficio de intereses particulares. Patrimonialismo y mercantilismo, que necesitan extenderse inevitablemente como *clientelismo*, son caracteres y tendencias incompatibles con un Estado de derecho que es referente, a su vez, de la generalidad y legitimidad del Derecho y de la capacidad (autonomía) de la comunidad jurídica para pactar convenios con otros Estados. Deterioradas en su base estas potencialidades por las prácticas patrimonialistas, mercantilistas y clientelistas, que suponen políticas y acciones discriminatorias consumadas por la *impunidad*, y a las que deben articularse presiones geopolíticas potenciadas por su fragilidad social interna, el Estado en América Latina no puede ser tampoco interlocutor legítimo de una demanda por derechos humanos ni menos puede concedérsele el monopolio de su promoción y protección[66]. A esta situación básica deben agregarse además dos dinámicas de diversa gestación pero que contribuyen a lo que puede determinarse como *corrupción del ámbito político* en las formaciones sociales latinoamericanas y caribeñas. La primera es precisamente esta tendencia a la *degradación* del carácter y función de Estados que se independizan tanto de las necesidades sociales de sus habitantes como de las demandas ciudadanas de las diversas minorías que se expresan como mayorías electorales fragmentarias. Sobre esta degradación, más extendida en el tiempo, operan la *transnacionalización* e *internacionalización* de las decisiones políticas, propias de la globalización neoliberal y de la configuración de un imperio planetario en curso[67]. Estos procesos hacen del Estado en los países de la periferia, y en el mejor de los casos, *uno* de los factores de decisión política interna, no el factor central o preponderante. La situación empeora porque la transnacionalización e internacionalización actuales contienen e institucionalizan, desde la matriz iusnaturalista liberal de derechos humanos, exigencias y fueros jurídicos para el libre flujo de capitales y para las empresas monopólicas u oligopólicas en detrimento de las necesidades de la población y del carácter social y natural de la producción y el consumo. Los derechos integrales de las personas y del medio natural no valen, como hemos indicado con el caso argentino, ante los derechos de la acumulación global de capital, o son refuncionalizados a partir de ésta y de las corporaciones que la personifican mientras los derechos fundamentales y políticos se hacen también función de una geopolítica declarada en movilización permanente (¿y eterna?) contra la amenaza (sospecha) del terrorismo.[68]

Existe un refuerzo mutuo, en relación con la invisibilización de derechos humanos fundamentales, sociales y culturales, entre la combinación de "buenos negocios" globales *posicionados por encima de toda sospecha* mediante las regulaciones de la Organización Mundial de Comercio, los tratados de libre comercio y otros pactos, y los Estados patrimonialistas independizados de las necesidades humanas y ciudadanas de la gente bajo su dominio administrativo. Mientras los "buenos negocios" invisibilizan, deterioran y arrinconan capacidades de la gente en función de la captación de inversión, el libre flujo de capitales y el crecimiento económico (racionalidad del capital del que

65 En la transición entre siglos una referencia dramática de este individuo radicalmente empobrecido, incluso cuando fue millonario, que no puede establecer relaciones humanas con otros porque no las puede mantener ni consigo mismo, es Michael Jackson, alguna vez rey del *pop*.

66 He presentado anteriormente una amplia discusión de este punto en *Ausencia y presencia de derechos humanos*.

67 Geopolíticamente en este momento las intervenciones imperiales más agudas en el subcontinente se dan en Colombia, bajo la excusa de la narcoguerrilla, y en Venezuela, para 'defender la democracia'. Completada la anexión de Irak, sin embargo, la geopolítica irá de la mano con los tratados de libre comercio.

68 Una presentación semejante a este planteamiento ha sido hecha por A. Medici, *Garantismo Global de los Derechos Humanos vis a vis Globalización Neoliberal.*

se siguen *sus* derechos "humanos"), el Estado, *secuestrado* y administrado por minorías de políticos y tecnócratas (la ralea política) cada vez más fuertemente transnacionalizados, acentúa su independencia de esta misma gente y ciudadanía tras la búsqueda de una estabilidad macroeconómica mediante ajustes "técnicos" para paliar el déficit fiscal, liquidar la inflación y privatizar mercantilmente como necesidad para los "buenos negocios", en detrimento de la inversión pública en educación de calidad, salud y seguridad social. Mercado y Estado aparecen, en la coyuntura, como *enemigos explícitos de derechos humanos* desplazados por la búsqueda de un crecimiento que beneficia a minorías y discrimina tanto a sectores mayoritarios de la población (en particular sectores rurales, mujeres, jóvenes y ancianos) como las condiciones de reproducción del hábitat natural. Las lógicas complementarias de Estado y Mercado los muestran así, estructuralmente, como explícitos *núcleos* y *dispositivos de violencia*[69]. La violencia sistémica contra derechos humanos, como se advierte, no es privativa en América Latina de las dictaduras ni de los regímenes de Seguridad Nacional.

La *administración social de la sexualidad* es quizás, con el lenguaje, el más extendido y complejo dispositivo de control (imperio) social. En América Latina aparece sólidamente arraigado a la familia nuclear tradicional y a sus ideologías, a la escuela, a la acción cultural de la Iglesia católica y al Mercado y sus medios masivos, en particular la propaganda, desde la que fluye e incide agresivamente como *sexismo*[70]. Fundamental para la producción imaginaria estereotipada del género (femenino/masculino), la administración social de la sexualidad se articula con discriminaciones específicas, masculinas y adultistas en el espacio familiar, patriarcales y sociales en el ámbito económico, machistas e ilustradas en el plano político/cultural. Los discriminados desde el estereotipo masculino autoritario/paternal/violento/"intelectual" dominante son las mujeres, los niños y jóvenes, los ancianos y los homosexuales femeninos y masculinos, pero también la gente con discapacidad[71], los individuos de "razas" inferiores (cualesquiera cosas que eso pueda significar en América Latina) y sus culturas "atrasadas" o "atávicas". También los empobrecidos socioeconómicamente, los habitantes de áreas rurales, los practicantes de religiones o fieles de iglesias "no verdaderas"[72], los civiles, para las dictaduras de Seguridad Nacional, y, hoy, los "*losers*", es decir quienes no alcanzan un éxito llamativo en sus actividades o, más trivialmente, no aparecen, ni siquiera como *losers*, en la televisión. Un "loser" es, en realidad alguien a quien las relaciones sociales determinan como *vulnerable*.

La administración social de la sexualidad en las formaciones sociales latinoamericanas funciona mediante dos lógicas que, aunque contrapuestas, resultan finalmente complementarias o integradoras de un mismo sistema *sobrerrepresivo*. Una primera lógica liga sexualidad con la necesidad "natural" de la procreación y la crianza y proyecta el estereotipo de una moral natural y sagrada cuyo principal apologista es el catolicismo conservador. El catecismo de esta iglesia constriñe la

69 A estas renovadas formas de violencia estructural, se agregan las históricas ligadas a la configuración de clases, el sexismo y la discriminación étnica y social. Y en relación con ella se expresan las circunstanciales como la represión militar, el abuso policial, la persecución de minorías sexuales, el abandono rural, etc.

70 Llamo 'sexismo', no a la inferiorización de las mujeres por la sensibilidad masculina, sino a la práctica que fija sexualmente a los individuos y sus relaciones mediante su focalización estereotipada en los órganos genitales (pene, caderas, vagina) o que se asocian con el apareamiento humano (senos, labios, gestualidades, etc.). En muchos lugares, por ejemplo, la propaganda de *hot dogs* o helados pone en primer plano a mujeres que simulan realizar sexo oral. En Costa Rica, la 'mejor' manera de publicitar el poder de tracción de llantas para maquinaria agrícola es avisarlas con una mujer semidesnuda y de caderas vigorosas. La cotidianidad es hoy fuertemente sexista, es decir excita a la búsqueda, imaginaria o efectiva, de la cópula permanente. El sexismo es una forma de violencia y degradación.

71 Que hoy ya comienzan a incluir a quienes poseen penes pequeños, senos poco desarrollados o un apetito sexual al que se considera bajo.

72 Los llamados 'ateos' son considerados, por ejemplo, incluso por creyentes religiosos cultivados y progresistas, como minusválidos morales y, en último término, como sospechosos.

sexualidad a una finalidad estrictamente reproductiva y determina las "identidades"[73] sexuales como hechos *naturales*, dados, y complementarios en una institución también *natural*, la familia nuclear heterosexual:

> Corresponde a cada uno, hombre y mujer, reconocer y aceptar su *identidad* sexual. La *diferencia* y la *complementariedad* físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de su vida familiar. La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos.[74]

Los propósitos comunicativos son obvios: la complementariedad domina a la diferencia, determina una armonía "natural" y querida por Dios tanto de la familia como de la sociedad, y la pareja unida en matrimonio es el resultado de una "necesidad" mutua. La complementariedad, institucionalizada como pareja matrimonial con hijos, anula la individuación (social) de mujer y varón, individuación para la que también podría reclamarse uno o varios relatos bíblicos, es decir mensajes producidos por contextos ferozmente patriarcales:

> Dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que mande a los peces del mar ya las aves del cielo, a las bestias, a las fuerzas salvajes y a los reptiles que se arrastran por el suelo. //Y creó Dios al ser humano a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Macho y hembra los creó.[75]

Si se detiene la cita aquí, se puede remarcar la *igualdad*, en cuanto creaciones divinas, de hembra y macho, su *diferenciación* e *individuación* personales. Mujer y varón, cada uno de ellos por separado, *autónomamente*, es "creación de Dios".[76] De la continuación del texto bíblico citado tampoco se sigue la complementariedad *forzosa* de hembra y macho humanos en cuanto creaciones divinas: Dios los bendijo, diciéndoles: "Sean fecundos y multiplíquense"[77].

Pero los seres humanos, hembra y macho, son "imagen de Dios" en primer término, o sea *creadores* y *libres*. Luego, pueden ser fecundos y multiplicarse, de acuerdo al deseo divino, vía su creatividad y no mediante un apareamiento forzoso. Y también podrían, libremente y por su discernimiento, resolver el llamamiento a multiplicarse como relativo a la especie humana y no a cada uno de sus integrantes. Esta interpretación tiene al menos el mérito de no recortar el texto bíblico como sí lo hace el catecismo[78].

Lo que se señala es que la versión clerical católica sobre la sexualidad "natural" resulta *restrictiva* y *sobrerrepresiva* en cuanto focaliza y privilegia la actividad genital y reproductiva por sobre la gratificación libidinal propia de la energía instintiva, que comprende todo el cuerpo y sus relacio-

73 Se trata, en realidad, de identificaciones.
74 *Catecismo de la Iglesia Católica*, § 2333.
75 *Génesis*, 2; 26-27.
76 Una lectura profana diría que Dios creó la mujer con clítoris de modo que su vida erótica pudiese ser singular y netamente diferenciada de su vida reproductiva. Esta última aparece como opción para una comunidad familiar de la que también se puede extraer satisfacción erótica.
77 *Ibíd.*, 28.
78 En el segundo relato del *Génesis* acerca de la creación del ser humano, que es el más socializado, Adán domina a Eva (surgida de su costilla y destinada entretenerlo) antes de 'la caída', porque la nombra (determina su naturaleza) y después de ella puesto que Dios la condena: "... necesitarás de tu marido y él te dominará" (*Génesis* 3, 16). El Catecismo se brinca este texto patriarcal seguramente porque la deuda de las mujeres fue saldada por Jesús de Nazaret. Pero esta cancelación de factura no posibilita que las mujeres puedan ser, por ejemplo, ordenadas sacerdotes o sacerdotisas. De modo que las mujeres siguen sometidas a sus maridos.

nes con otros y con el mundo[79], en el mismo movimiento que la somete a la matriz reproductiva y de crianza de la pareja heterosexual con principio de dominación masculina. Masturbación, erotismo, homosexualidad masculina y femenina, la sexualidad como búsqueda y producción de identidad, y como espiritualidad de gratificación y cuidado de sí, son declarados "antinaturales" y su práctica voluntaria condenada como actos intrínseca y gravemente desordenados porque se realizan al margen

> ...de la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto del amor verdadero[80].

La valoración católica de la sexualidad *y de sus posibilidades* y *derechos* discrimina la realización libre de las personas mediante su dominación por un "amor verdadero" que solo prosperaría en el matrimonio y que, en ultimo término se orientaría a Dios. En este imaginario, que contiene una versión especialmente empobrecedora del sexismo, entre otras cosas porque remite la libido a su purificación en el "amor de Dios", las relaciones aparecen invertidas: el "amor verdadero", es decir gratuito y gratificante, podría darse *también* en el matrimonio si la administración social clerical dominante de la sexualidad no la constriñera a la genitalidad reproductiva y a los sentimientos de crianza condenando a las múltiples y muy diversas otras formas de la gratificación personal, libidinal y sexualmente inspiradas, a la angustia del *pecado* y a la soledad de la *culpa* y el *remordimiento*. En lugar de articularse con gratificación, plenitud y gratuidad, la libido aparece en esta versión clerical sobredeterminada por una *violencia* y *culpabilidad*es culturalmente innecesarias y sobrerrepresivas. Particularmente violadas resultan la sexualidad y emocionalidad juvenil, la de las parejas que no desean tener hijos, la de las ancianas que ya no pueden procrear, las de los homosexuales y las personas solas. En esta tiniebla moral la libido individual, en lugar de asociarse con búsqueda, cuidado y afirmación de sí y de proyectarse como autoestima social y erótica, desemboca en la certidumbre nihilista del estigma, la culpa y el pecado autodegradadores.[81]

La línea católica de administración parental de la sexualidad se encuentra en apariencia adversada por el obsesivo *sexismo* de los "buenos negocios". Aquí las formas del imperativo y la sugestión sociales acerca de la sexualidad se concentran en la imagen de "copular siempre" o en la de más clara inspiración sadeana "insertar el pene o cualquier otro objeto fálico en todo agujero al alcance" o en las de inspiración política y mercantil: "copular como práctica de poder y signo de éxito": copular como *dominio*. La degradación libidinal es brutal. La sexualidad no se liga aquí con cuidado de sí, gratificación y apertura erótica a otros y al mundo, sino con consumo: *úselo y bótelo*. La violenta y permanente excitativa social a usar todo el tiempo que no se está en guerra[82] el pene, la lengua, la boca, el clítoris, la vagina, el ano, los senos y las manos, para penetrar, lamer, frotar, mojar con goce epidérmico y sin memoria, complementa la violencia de la sexualidad clericalmente administrada. La primera hace del sexo una manipulación utilitaria y estéril, sin sabiduría.

79 Para el catolicismo, la energía libidinal no fue creada por Dios. Señalando que Jesús vino a restaurar la creación en su pureza originaria, lo cita desde un seguramente apócrifo Sermón de la Montaña: "Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio en su corazón". De esto se sigue que quien, ya casado, disfruta una puesta de sol, comete "adulterio" y quien se la imagina y la pinta o crea una sinfonía en relación con ella, "comete adulterio en su corazón".

80 *Catecismo*..., § 2352.

81 Desde luego, esto se aplica principalmente a laicos y laicas. Con sus funcionarios varones (sacerdotes y obispos) la iglesia católica ha mostrado ser mucho más permisiva. La línea del terror venéreo no puede aplicarse a la autoridad que lo ejerce.

82 Es una referencia a uno de los símbolos de esta sensibilidad sexoide: James Bond, cuyo campo de operaciones o mundo se reduce a dos segmentos: el de los enemigos, a quienes aniquila con su tecnología, y el de las mujeres, a las que consume con su pene.

La segunda bloquea la información y el conocimiento acerca de la dimensión humana personal y gratificante de la sexualidad y con ello potencia la ignorancia y el temor respecto del sí mismo y del mundo. Las violencias de la condena clerical por el pecado y de la exaltación del consumo sin interioridad ni compromiso humano, como disfrute sexoide o espectáculo, se refuerzan mutuamente para bloquear la integralidad y apertura de la experiencia libidinal humana en su búsqueda de la felicidad personal y social. Y esto se hace con la sexualidad, una dimensión que mujeres, varones y sociedades no pueden eludir o evitar.

Esta sexualidad recortada, sobrerrepresiva, acentúa la violencia inherente a una producción mercantil que cosifica y pauperiza a los seres humanos *en tanto humanos* y somete su goce posible y legítimo, vital, a la lógica sacrificial del mercado y a la voluntad "amorosa" de un Dios parental y familiar para el cual el placer resulta antinatural. No creo sea necesario discutir el peso de esta constatación respecto de la inexistencia de una cultura de derechos humanos.

Todavía es posible realizar al menos un alcance. La libido metamorfoseada en autocensura, culpa y consumo destructivo se articula admirablemente con las tendencias de una economía de mercado global que discrimina *usa* y *bota* la fuerza de trabajo. El "éxito" de los buenos negocios fundados en la discriminación y explotación (violencia) se refuerza con la satisfacción libidinal de una existencia instintiva orientada hacia la destrucción y la muerte. En el otro ángulo, los trabajadores, formales e informales, mortificados en el proceso de trabajo por las condiciones del mismo, la inseguridad laboral y la mala paga, pueden encontrar "natural" una libido sórdida, que los acompaña como oscura muerte o ancianidad prematuras, en el violento hogar paterno, en la escuela, en el centro de trabajo y la cantina, en su vida sexual, construida a jirones y mediante la transformación/destrucción de la novia dulce o tímida en la matrona deformada que atiende la casa y acompaña, entre silencios y gritos, un hogar que no posee ninguno de los caracteres brillantes y nítidos (físicos, humanos) que muestran la televisión y los anuncios de la propaganda. Su vida laboral y sexual, de la misma manera que la guerra, les enseña, en la práctica, que el mundo no les pertenece. *Pasa por otra parte*. La constatación, vía la activa denuncia de las mujeres, de que el espacio "familiar" ensalzado por las iglesias se constituye mediante múltiples *lógicas de agresión*, que tienen como víctima principal a los niños, es un signo de que derechos humanos exige una refundamentación de las instituciones imperantes o inerciales.

Estado, Mercado, Sexualidad. Instituciones y lógicas que se desea *por encima de toda sospecha* respecto de derechos humanos. Y creador de ellas, libre, empresario, racional, sin raíces, volcado al mundo, el *Individuo*. En el imaginario moderno reinante, cada individuo condensa y expresa toda la Humanidad, el concepto, y también toda humanidad, la práctica. En realidad, considerado metafísicamente, nada podría privar de su humanidad a cada individuo, excepto, claro, prácticas de poder. Existen individuos humanos, por tanto, definidos por sus prácticas de poder, e individuos no humanos, determinados por su vulnerabilidad absoluta o relativa, es decir por las condiciones que demandan su empobrecimiento o impotencia. Bin Laden, por ejemplo, es un individuo no humano absoluto desde el 11 de septiembre del 2001. Antes, como resultado de su fortuna en dólares, su opción islámica y su disponibilidad geopolítica, era un individuo humano relativo. George Bush hijo es, en cambio, un individuo humano absoluto y por ello todas sus acciones y palabras resultan redondamente humanas, bendición moral, certeza indudable. La individualidad humana absoluta se prueba porque se puede agredir, acosar, modernizar y matar a otros en nombre de la generosidad, derechos humanos, la paz, instituciones democráticas, la seguridad humana mundial o, más escuetamente, por la dignidad inherente a cada ser humano. Bush es como un obispo católico que ama incluso con su odio. En este sistema de suma cero, los individuos humanos absolutos y sus instituciones por encima de toda sospecha (como la OTAN) destruyen individuos no humanos absolutos o parciales porque los primeros poseen una *responsabilidad moral*. La destrucción

es una forma de cura. Debería esperarse que los discriminados, empobrecidos, esos individuos/obstáculo para la verdad moral, no humanos absolutos o humanos parciales, agradeciesen su destrucción, saludaran a sus victimarios, honraran sus instituciones y lógicas, y las recomendaran calurosamente a sus descendientes y amigos.

La ideología del Individuo es factor constitutivo de las formaciones sociales modernas, las mismas que crearon, porque los necesitaban, derechos humanos. El *individualismo* filosófico moderno tiende a proponer al individuo, un punto de llegada sociohistórico, como punto de partida ideológico, como fin *perfecto* en sí mismo cuya necesaria *autonomía* y gratificación está constituida por una ley natural que debe ser reconocida y protegida por los códigos positivos[83]. La humanidad se manifiesta aquí mediante individuos aislados o atómicos dotados de *fueros*. La humanidad, es decir derechos humanos, se hace *pese* o *en contra* de la sociedad o, mejor, de la comunidad y de la comunicación, matriz, en realidad, de todo derecho. Bobbio, comentarista político de derechos humanos, indica desaprensivamente:

> Conviene desconfiar de quien sostiene una concepción antiindividualista de la sociedad. A través del antiindividualismo han pasado más o menos todas las doctrinas reaccionarias.[84]

En realidad, el individualismo, no la individuación que es un proceso psicosocial y genérico, se conforma mediante una dispositivo filosófico/ideológico y es en relación con este dispositivo que se constituyen las oposiciones "concepción individualista contra concepción orgánica" de la sociedad e "individualismo contra antiindividualismo". Que el individuo resulte de las tramas sociales que lo constituyen (Marx) no implica una relación de exclusión entre relaciones sociales e individualidad, sino más bien una de potenciación: se será tan individuo humano, en el sentido de *sujeto*, como lo posibiliten y promuevan las tramas sociales, o sea una objetividad social inevitable pero que se puede transformar. Hemos visto, por ejemplo, que el Mercado y su geopolítica potencian *winners* pero también *losers*, individuos humanos absolutos e individuos no humanos o parcialmente humanos. Se es individuo tanto por la lógica potenciadora de determinadas tramas sociales como por la resistencia a las lógicas unilaterales de sus prácticas de dominación. En una familia nuclear, por ejemplo, "los niños", un indiferenciado desde la dominación adulto paternal, adquieren nombre específico (Marielitos, Adriancito, etc.) tanto por la designación benevolente de papá o mamá como por las fechorías de los menores que aquí interpretaremos, para efectos del ejemplo, como *acciones de resistencia liberadora* de *autoproducción de identidad*. Ambos tipos de individuaciones, identificaciones cuando provienen de los padres, identidades cuando son propias de la autonomía infantil, suponen la matriz social de la familia, no la excluyen.

En el otro referente de oposiciones indicada por Bobbio, una concepción orgánica de la sociabilidad (comunidad o sociedad) reposa en la noción de funcionalidad, así el corazón y pulmones son funciones de la existencia biológica de un cuerpo humano y ninguno está *sometido* al otro, pero resulta también posible vincular la sociabilidad con formas de cooperación *sometidas por prácticas de dominio* o asimetrías que son "funcionales" respecto de la constitución y reproducción de los imperios, pero que no lo son, objetiva y sujetivamente, en relación con la suerte de los diversos sectores sociales que configuran el "organismo", o de sus diferentes individuos potenciados/empobrecidos. A diferencia de la concepción orgánica en la que no existe oposición ni

83 Así se le encuentra en el iusnaturalismo, el contractualismo, el economicismo liberal y su antiestatismo clásicos. En el siglo XIX y XX este individualismo, ahora ligado al sensualismo y empirismo, se expresó como utilitarismo (J.S. Mill) y pragmatismo subjetivizado (W. James).

84 N. Bobbio, *La Revolución Francesa y los derechos del hombre*, p. 147. He discutido con alguna amplitud el individualismo defendido por este texto en *Individualismo y antiindividualismo: un dilema falso en la discusión sobre derechos humanos y democracia*.

desgarramiento entre corazón y pulmones, esta última representación y explicación acerca de la dinámica social como matriz de cooperación no necesariamente voluntaria remite a la noción de *experiencias de contraste* y de *conflicto* y, con ella, a la necesidad y posibilidad de potenciarse como *sector social singular* (particularización) e *individuo* (individuación/liderazgo) en relación con los situaciones de sometimiento sociales siempre y cuando, desde luego, se desee *transformar políticamente las relaciones de dominación* que se padecen.

El dispositivo filosófico que construye y coloca al individuo como opuesto al colectivo y a las tramas, económico-sociales, libidinales, culturales, políticas, que lo ligan inevitablemente con otros, en el sentido de que el individuo vendría ontológica y jerárquicamente "antes" de las relaciones sociales[85], muestra así su opacidad respecto de una comprensión de aquella figura que afirma y que desea defender, la *individuación sociohistórica*, la única existente. La individuación es siempre resultado de procesos sociales particulares y encuentra en ellos su carácter. ¿Cómo podría algo querer ser individuo si carece de referencia social? El individuo resultante de los diversos procesos de individuación nunca constituye punto de partida para una comprensión sociohistórica del derecho y de derechos humanos. El fundamento de derechos humanos, reiteramos, se constituye mediante las *tramas o relaciones sociales* de grupos subordinado/emergentes que, vía institucionalización jurídica e incidencia cultural, persiguen y consiguen espacios potenciadores de su autonomía y autoestima, o sea formas específicas, particulares, de liberación para encarnar con legitimidad al sujeto humano. Todo esto en la matriz de las formaciones sociales modernas.

El individualismo se expresa mediante un Derecho falsamente social que supone que los derechos o caracteres subjetivos de *ciertos individuos*, caracteres y derechos que se extienden a sus prácticas[86], anteceden al derecho objetivo, es decir a las obligaciones legales que se siguen de una coexistencia humana conflictiva y de sus aspiraciones como colectivos (comunidades o sociedades). El derecho objetivo resulta así función del primero. El Derecho en su conjunto, es decir el Estado y la sociabilidad "bien ordenada", puede aparecer, bajo esta representación, orientado al fin fundamental de proteger y sancionar los *derechos individuales* de cada uno, en particular los de la *propiedad* (seguridad jurídica)[87] al mismo tiempo que asegura la necesaria "eternidad", por *naturaleza*, de las leyes, en especial las que reconocen los *contratos* como expresiones de una *autonomía absoluta* de *voluntades* individuales *libres* (irretroactividad de la ley). Un Derecho que potencia y sanciona la codicia capitalista (iusnaturalismo) pretende ser, al mismo tiempo, expresión de derechos humanos universales. Como hemos enfatizado, es un Derecho que faculta a algunos para explotar a otros vía una relación contractual "libre", o discriminarlos como no-personas porque no existe un contrato con los discriminados, y que afirma derechos humanos tanto al trabajador como al empresario no en tanto trabajadores y empresarios, o sea como condensaciones humanas de determinadas tramas sociales asimétricas, con ganadores y perdedores estructurales, sino en cuanto "seres humanos" *iguales*. Se trata de una igualdad "filosófica" y jurídica que, vía un contrato voluntario, aseguran la explotación y la discriminación.

La ideología jurídica del individuo constituye la lógica de un Estado que sanciona un Mercado (global/local) que contribuye a la reificación focalizada de una sexualidad sobrerreprimida y por

85 Un autor insospechable acerca del valor de la individualidad, J.S. Mill, indica: "Todo el que reciba protección de la sociedad está en deuda con ella por ese beneficio" (J. S. Mill, *Sobre la libertad*, cap. IV, p. 115). Para él, individuo y sociedad no se oponen sino que se implican.

86 Como la acumulación mediante tipos de propiedad que ya no se siguen del trabajo propio ni se articulan positivamente con las necesidades de los colectivos humanos.

87 Léase: el derecho *de* propiedad absoluto, no el derecho **a** la propiedad, propuesto, en contra del primero, por la Declaración Universal de derechos humanos de 1948 en su artículo 17: "Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente". Debo la observación a E. Novoa (Véase *El derecho como obstáculo al cambio social*, p. 164).

ello autodestructiva. Todos los factores de este sistema se articulan para determinar la *imposibilidad del sujeto humano*, su *ausencia*, y con ella, la imposibilidad sociohistórica de derechos humanos excepto bajo formas aleatorias o de horizonte de esperanzas y demandas, mejor o peor penetradas o por luchas de resistencia, o por acciones singulares preventivas o reivindicativas que aspiran, las primeras, a *transferencias de poder* y, las segundas, a utilizar las posibilidades jurídicas de una institucionalidad dispuesta para que el sujeto humano, condensación plural y conflictiva de relaciones sociohistóricas, sea, *en cuanto pretensión universal*, imposible.

Cuando hablamos de sociedades modernas y de sus conflictividad, o de sus instituciones "por encima de toda sospecha", nos referimos principalmente a su capacidad/necesidad para *bloquear la autoproducción del sujeto humano* sociohistórico o, lo que es lo mismo, de la incapacidad estructural de este *establishment* para universalizar derechos humanos. Con independencia de la represión o violencia directa, uno de los mecanismos ideológicos recurrentes para el posicionamiento de instancias *por encima de toda sospecha* es su *naturalización*. Así, ocurre, por ejemplo, con la familia, El Estado y la ley, el mercado o la orientación individual al lucro. En cuanto lo humano es *autoproducción*, derechos humanos adversa toda "naturalización" de la coexistencia o convivencia necesarias.

4.- Régimen democrático y derechos humanos

En la existencia diaria suele realizarse una asociación casi espontánea entre derechos humanos y democracia. Es poco probable que este vínculo inmediato esté ligado a la influencia o socialización del artículo 21 de la *Declaración Universal de derechos humanos* que en sus distintos incisos establece como derechos la participación en el gobierno, la igualdad de acceso a las responsabilidades públicas, y a la voluntad popular como fundamento de la soberanía, al sufragio universal y secreto y a las elecciones periódicas. Más probable es, en cambio, que la asociación inmediata entre ambos términos sea uno de los efectos de la sensibilidad política y geopolítica dominante en donde "democracia" y "derechos humanos" son términos eulógicos, es decir bendecidos por la necesidad de representar y exaltar el orden de cosas existente y sus instituciones.[88] Conviene, por tanto, introducir una discusión crítica sobre esta relación.

La noción de *democracia* en su empleo moderno es portadora al menos de dos sesgos significativos. El primero se vincula con la identificación o sinonimia entre "democracia" y "procesos de democratización". El segundo, con la representación del régimen democrático como uno que descansa en la soberanía popular, es decir "la" democracia como *gobierno del pueblo*, en donde "pueblo" hace referencia al conjunto de los ciudadanos.

En realidad, el *concepto/valor democracia*, como todo concepto o categoría, forma parte de un discurso o discursos y es en ese discurso(s) que adquiere su sentido o sentidos. No es lo mismo "democracia" para el discurso de Platón, en el cual designa un *sistema político* corrupto o injusto porque se constituye como el mando de una mayoría ignorante y ávida, y suele resultar antesala de la tiranía[89], que para Hobbes, en donde designa una *forma de gobierno* en la que se confía el poder soberano al pueblo[90], o que, contemporáneamente, en R. A. Dahl, para quien la democracia, bajo

88 Así, por ejemplo, la agresión contra el territorio y el pueblo de Irak que se realiza en estos momentos (marzo del 2003) se lleva a cabo, según el discurso, para eliminar una 'tiranía sangrienta'. Ello supone que están en juego 'la' democracia y 'los' derechos humanos.

89 Aunque Platón y Aristóteles tienen más de un discurso sobre 'democracia', básicamente la oponen como forma de Estado corrupto o enfermedad de la *polis*, a 'politeia', gobierno de la mayoría ajustado a leyes (Véase *La República*, Libro VIII, 562e-564c e inicio del Libro IX o Aristóteles, *Política*, libros VI y VII, aunque este último considera a la democracia la menos perversa de las corrupciones).

90 Hobbes hace la distinción entre posesión de la soberanía (Estado) y práctica del poder (Gobierno). Así, un rey puede gobernar democráticamente y una soberanía popular hacerlo despóticamente (absoluta y arbitrariamen-

su forma de *poliarquía*, es fundamentalmente un procedimiento para reemplazar o confirmar gobiernos[91]. De la misma manera, el concepto "democracia" porta un muy diverso sentido si se lo emplea en un discurso que la considera más por lo que previene[92] que por lo que crea o refuerza (por ejemplo, la *autonomía* humana).

En el pensamiento inglés suele distinguirse, por ello, entre la teoría democrática y la democracia efectiva, con elogios para la primera y distanciamiento para la segunda[93]. En este texto distinguimos entre "democracia" como concepto/valor, propio de un discurso, y *procesos de democratización* que se plasman en instituciones y lógicas democráticas, es decir en regímenes políticos democráticos o formas de existencia democráticas. Se trata de dos planos diversos de realidad que no pueden, para efectos de pensamiento, tornarse sinónimos e intercambiarse.

El segundo sesgo es la representación generalizada de que "democracia" remite, siguiendo su etimología, a *gobierno del pueblo*, entendiendo a éste en su alcance liberal de todos los ciudadanos, en el mismo movimiento en que se invisibiliza el asiento de la soberanía, es decir de la matriz de sociabilidad desde la que se practica el poder político. En las escuelas suele repetirse la indeterminada propuesta de Abraham Lincoln: "Gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo"[94]. Sin embargo esta democracia ha sido pensada y vivida contemporáneamente como *poliarquía*, es decir como democracia *defectuosa* (Dahl)[95], porque en las sociedades de grandes números el pueblo no puede gobernar directamente sino que debe hacerlo por medio de sus *representantes*. Lo democrático se reduce entonces a un *procedimiento* para confirmar o cambiar gobiernos. La reducción procedimental de la práctica democrática prolonga y vigoriza una reducción previa: en las sociedades modernas inicialmente "democracia" hacía referencia a un estilo de existencia[96] y no sólo a una forma de gobierno. Esta doble consideración fue abandonada en beneficio de su reducción politicista: democracia pasó a significar exclusivamente una forma de gobierno. Sobre esta reducción opera la constricción poliárquica: ahora la práctica democrática para el ciudadano común consiste básicamente en el *ejercicio del sufragio*.

El habla común, e incluso el académico, consagra entonces dos factores ideológicos acerca del régimen democrático: el primero es la existencia de *la* democracia en las instituciones y lógicas democráticas que, en realidad, son producciones y decantaciones sociohistóricas, o sea sociales y políticas; el segundo remite a la noción de soberanía popular cuando el régimen que opera es el poliárquico que, por definición, anula la soberanía (discrecionalidad) popular. A esta manipulación ideológica se agrega el sustrato de un mito: el de que la sociedad moderna, industrial o postindustrial, y la modernización (occidentalización) se orientarían necesariamente hacia instituciones democráticas y republicanas. Este mito invisibiliza las tendencias autoritarias y totalitarias, subje-

---

te). La distinción entre posesión de la soberanía y forma de gobierno se atribuye a Juan Bodín (o Bodino) (1530-1596).

91 Para este autor las instituciones indispensables para sustentar una poliarquía son: el control de las decisiones gubernamentales corresponde, constitucionalmente, a funcionarios electos. Estos son elegidos pacíficamente en elecciones periódicas. El derecho de sufragio tiende a ser universal. La mayoría de adultos puede aspirar a los cargos públicos. Existe libertad de expresión, especialmente de crítica política. La ciudadanía tiene acceso a diversas fuentes de información. Existe libertad de asociación (R. A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, pp. 280-281).

92 En este sentido puede entenderse la fórmula atribuida a W. Churchill: la democracia es la peor forma de gobierno, excepto todas las demás.

93 Véase T. Honderich: *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, p. 241.

94 G. Sartori examina esta fórmula en su *Teoría de la democracia* (t.1., p. 58 y siguientes) pero, al no insertarla en un discurso específico, se limita, torpemente, a verificar su polisemia.

95 Estrictamente, R. Dahl no es responsable por una reducción procedimental de las instituciones democráticas, porque entiende su poliarquía como un proceso, no como consumación.

96 Rousseau, Jefferson, también J. S. Mill.

tivas y objetivas, que contiene la formación social moderna y que han sido analizadas incluso por autores conservadores.[97]

Introducidas al menos estas precisiones señalemos que las instituciones democráticas en el ámbito político, sean ellas el régimen de partidos, el sufragio, la responsabilidad política u otras, como el ejercicio de la ciudadanía, son función de un *Estado de derecho sólido*. Si no existe este Estado de derecho, o es frágil, las instituciones "democráticas" serán particularmente engañosas. Casos extremos en América Latina han sido México, Colombia y Guatemala, que han tenido instituciones democráticas (es decir se las ha reconocido así) sin siquiera asomo de Estado de derecho. Desde luego, sin este Estado no existen en la práctica derechos humanos cualesquiera sean los valores, líderes y organizaciones que se disputen las elecciones periódicas. Sin Estado de derecho sólido no resulta posible reconocer ni promover derechos humanos y su declaratoria es puramente retórica y su cumplimiento (?) aleatorio. Debe recordarse, asimismo, que el aparato estatal latinoamericano ha sido reiteradamente descrito como *patrimonialista* (Hernando de Soto, insospechable de izquierdismo lo caracteriza como "mercantilista") lo que indica que su juridicidad puede ser discutida como *simulacro*.

A esta discusión elemental deben agregarse las consideraciones sobre el Estado en formaciones sociales dependientes y sus relaciones con la geopolítica global, la economía transnacionalizada de mercado, y la administración económico/política de la libido realizadas en apartados anteriores de esta discusión.

Si dejamos de lado la cuestión del Estado, que es por sí misma definitoria, es posible discutir la relación entre instituciones democráticas en sentido amplio, o sea como instituciones que recorren toda la existencia social[98] y derechos humanos. Lo que se sostiene aquí centralmente es que una formación social cuyas tramas sociales *potencien al sujeto humano* en la familia, la escuela, en las relaciones económicas (propiedad/trabajo, apropiación), en la sexualidad, en la producción espiritual, cotidianidad, etc., o sea en todos los espacios y lógicas sociales, generará personas con mayor voluntad y capacidad para incidir con *autonomía*, directa e indirectamente, en la gestación, carácter, sentido y control de los espacios públicos estatales y gubernamentales. Por el contrario, una sociedad que potencia y sanciona la *ausencia de sujeto* (participación autónoma responsable) mediante tramas generalizadas de dominación sancionadas por la costumbre y la ley, tenderá asimismo a bloquear o sesgar la participación autónoma del ciudadano como individuo o formando parte de organizaciones. Las formaciones sociales no pueden escindirse esquizofrénicamente en múltiples espacios privados y públicos cuyas lógicas unilaterales de imperio lesionan o impiden la autonomía humana y un espacio estanco de participación democrática y republicana, imaginarios estos en el que se manifestaría electoralmente un ciudadano autónomo. Entre otros aspectos esta consideración permite la comprensión de la escisión no solo entre lo que se dice y se hace en derechos humanos, sino también la separación entre derechos fundamentales, derechos políticos y derechos económicos, sociales y culturales y de los pueblos.

El tema, aunque con diverso enfoque y objetivos, ha sido discutido por C. B. Macpherson en su estudio sobre la democracia liberal[99]. La cuestión que examina es si *la libertad del mercado es*

97 Véase, por ejemplo, G. Germani, *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*.

98 Con este criterio de ingreso se elimina la reducción politicista que hace de las instituciones democráticas sólo una forma de gobierno.

99 C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*. Macpherson entiende por 'democracia liberal' la gestada por un imaginario filosófico del siglo XIX (utilitarismo) que acepta la fórmula de "un hombre, un voto" a partir de su concepción de un individuo burgués maximizador generalizado que siempre defendería la propiedad privada y por la internalización en los grupos sometidos del buen orden natural burgués (cotidianidad e identificaciones burguesas). Desde aquí comienza a hablarse del régimen democrático como si fuera compatible con una formación social escindida en clases.

compatible con la libertad para el desarrollo de la propia personalidad. La respuesta es negativa. Lo mismo ocurre con un autor también insospechable, como Robert Dahl:

> Ahora, bien: si el ingreso, la riqueza y la posición económica de las personas son también recursos políticos, y si no están estos recursos distribuidos en forma equitativa, ¿cómo podrían los ciudadanos ser iguales en el plano político? Y si no pueden serlo, ¿cómo puede existir la democracia? A la inversa, si la democracia ha de existir y los ciudadanos han de disfrutar de igualdad política, ¿no se requerirá algo distinto de una economía de empresas privadas orientadas al mercado, o por lo menos una modificación bastante drástica de este sistema?[100]

Lo que Dahl discute es el conflicto que existe entre autodeterminación ciudadana, que supone su *igualdad*, y libertad económica mercantil, que supone su *desigualdad*, vía la distribución de los ingresos. Por supuesto el conflicto puede resolverse llamando "democráticas" a instituciones de gobierno que no lo son y "democrática" a una cultura que no permite la autodeterminación como valor sustancial. La "cuestión democrática" puede ser resuelta bajo la forma del simulacro o mediante el artilugio de identificar todo discurso sobre la democracia con las instituciones efectivamente imperantes.

La preocupación de un autor como Dahl es grave porque el régimen de participación democrática, incluso bajo su forma poliárquica, o un Estado republicano, suponen el desarrollo *autónomo* de la personalidad (J. S. Mill[101]). Las tramas sociales capitalistas y su articulación con una sexualidad sobrerrepresiva, con dominio de género y adultista, constituyen una cárcel que impide configurar espacios políticos democráticos. Este tipo de discusión o análisis muestra que existe continuidad y coherencia entre la vulnerabilidad perseguida o deseada del sujeto humano en el trabajo determinado por la relación salarial y las vulnerabilidades sexuales, por ejemplo, y un régimen *poliárquico* entendido este último ahora como un procedimiento en el que los *ciudadanos no pueden alcanzar nunca la estatura de sujetos*, ni siquiera en su restrictivo sentido electoral.

Destaquemos, como ejemplo y extensión de éste enfoque, lo que suele ocurrir en las sociedades latinoamericanas y caribeñas. En ellas se produce una tendencia a la *autarquía* de la clase política. Ésta se constituye y reproduce por nacimiento, matrimonio o cooptación. El único mecanismo institucional de oxigenación de este agregado son los partidos. Pero los partidos aparecen dominados *desde arriba* por *caudillos* o *argollas*, de modo que no resulta posible ascender en ellos sin participar de su corrupción. La autarquía del sector político potencia su *monopolio* de la oferta electoral. Candidatos y agendas electorales son resueltos por este monopolio con entera independencia de las actividades de la gente y los deseos de la ciudadanía o a través de una manipulación, usualmente burda, de estos deseos. De esta manera *la gente indica*, pero *no elige*. El fraude electoral se produce antes del día de las elecciones porque no resulta necesario falsear votos o quemar urnas. La *matriz política* y el *procedimiento ajustado a derecho* constituyen el fraude contra la ciudadanía[102]. Si recordamos que la noción de "poliarquía" remite a una democracia defectuosa por procedimental (electoral, representativa), nos encontramos que en América Latina este procedimiento restrictivo,

100 R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, pp. 391-392. Como se advierte, Dahl rechaza y mantiene al mismo tiempo la escisión entre ámbito político y ámbito socioeconómico de la sociedad. Como es común, identifica un discurso conceptual sobre la democracia con procesos e instituciones democráticas.

101 Para Mill (1806-1873) la única limitación que puede tener la autonomía o libertad es el daño que ella pudiese ocasionar a otros.

102 Obviamente he descrito aquí un 'modelo' ideal para el que he tenido en mente las experiencias de Costa Rica, donde resido, México, República Dominicana, Colombia y Argentina. Emergencias electorales como los de Salvador Allende en Chile, Hugo Chávez en Venezuela o Lula en Brasil no invalidan el modelo ideal. Para la sensibilidad dominante ellos "no deberían" haber ganado las elecciones (entre otros factores, no son competentes). El ejercicio de estos emergentes es visto inicialmente con desconfianza que pronto se transforma prácticas sediciosas.

o sea la poliarquía, ha sido doblemente falseado por una clase política autárquica que monopoliza el mercado electoral. En estas condiciones "la" *democracia* (sus instituciones falseadas) *simulada* resulta enteramente compatible con *derechos humanos inexistentes* aunque reclamables socialmente por su ausencia y también demandables jurídica e ideológicamente, aunque con resultados aleatorios, porque se les ha proclamado y codificado.

Al menos en América Latina, entonces, las instituciones y lógicas poliárquicas (democracia moderna, "representativa") resultan enteramente compatibles con la inobservancia jurídica y cultural de derechos humanos o con su atención aleatoria o simulada. Es lo que hemos caracterizado en otros estudios como *democracias restrictivas*.[103] La *espontánea* asociación entre democracia y derechos humanos enseña así su carácter ideológico en el sentido marxista original (Marx/Engels) o, también, en la más reciente crítica de la existencia cotidiana (Lefebvre, Heller).

A modo de conclusión

Si retomamos el texto en que Berman nos describe la modernidad podemos destacar ahora los siguientes puntos teniendo siempre como referente su indicación sobre los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir *cierto control sobre sus vidas*:

- las nuevas formas económicas y financieras de poder colectivo, derivadas de la industrialización tradicional o informatizada (economía del conocimiento), son fuertemente asimétricas, generan diferenciación y segmentación de la fuerza laboral, pauperización ante el universo de mercancías y flujo de valores, precariedad y provisoriedad laborales, informalización y exclusión. De esta manera no pueden manifestarse como factores de apoderamiento de derechos humanos universales e integrales porque despliegan las lógicas de una matriz que construye, acentúa y reproduce *vulnerabilidades*;
- las *migraciones no deseadas*, gestadas por los empobrecimientos locales y regionales, determinan un nuevo tipo de exclusión que tiene como eje la ciudadanía (anteriormente un referente "universal") que escinde a las poblaciones entre ciudadanos e individuos no reconocidos como tales o aceptados como ciudadanos de segunda o tercera categoría bajo cláusulas transitorias o de excepción. Este fenómeno no es solo latinoamericano y caribeño sino que compromete a los países centrales en los que se institucionalizan nuevas formas prácticas de negar derechos humanos;
- las *grandes ciudades* se constituyen como microespacios de conflictos y agresiones múltiples, como *ghettos*, en cuanto ellas no son animadas por una sensibilidad de reconocimiento y acompañamiento indispensables para el despliegue de una cultura de derechos humanos. En particular se agudizan en ellas las violencias *sexoides* y *sexistas* ligadas a las dominaciones de género, *adultistas*, que masifican la explotación de niños y adolescentes y el desprecio por los ancianos, *rapaces*, ligadas a la codicia exacerbada por una cultura de la ganancia, *raciales*, centradas en el miedo y el etnocentrismo y de *desamparo*, una condensación negativa de múltiples soledades y agresividades;
- los *medios de comunicación de masas*, sobredeterminados por la economía mercantil y el sexismo devienen aparatos de propaganda de la fragmentación y degradación sociales; la economía de la información no está acompañada de una cultura del conocimiento ni menos del cuidado de sí, excepto el cosmético. El auge de las supersticiones y las igno-

103 Véase, por ejemplo, *Globalización, lucha social, derechos humanos*.

rancias, muchas veces propiciadas desde la escuela, lesionan el empoderamiento posible y necesario de los sujetos;

- los *Estados*, todavía enmarcados en la *lucha geopolítica*, y a la vez *burocratizados* y enredados en constelaciones corporativas de poder, al igual que las empresas privadas, aumentan su poderío relativo mediante la destrucción de la resistencias de la gente (incluyendo sus horizontes de esperanza) y también del hábitat natural; se trata de un movimiento de independización burocrática no interpelable por las necesidades de la población y del planeta;
- en América Latina, el desapego oligárquico y militar tradicional por derechos humanos, la feroz pugna por impedir una mejoría en el acceso al excedente económico de los sectores populares empobrecidos y el desprecio cultural por los *sin status*, se ven reforzados y redinamizados por los procesos que caracterizan la globalización neoliberal. La acentuación sin esperanza de la dependencia, vía deuda externa y ausencia de ahorro interno, torna a los Estados y gobiernos, siempre en manos de minorías pudientes, tecnócratas y burócratas, en factores de una constelación transnacionalizada e internacionalizada de poder que hace de estos países puntos opcionales de inversión privilegiada. La previamente desgarrada sensibilidad cultural deviene violenta ignorancia compartida entre los desalientos de los condenados a perder y el desapego social y humano de los incorporados a los circuitos transnacionalizados de consumo en los que el ser humano y la humanidad resultan imposibles. La acentuación de la explotación de fuerza de trabajo barata, en particular la femenina, las migraciones forzadas, el deterioro ambiental, la brutal transferencia de riqueza, la destrucción de tramas de solidaridades, el constante deterioro de la calidad de la existencia y la intensificación de las violencias estructural, institucional, delincuencial y familiar, conforman ensimismamientos suicidas banalizados por medios masivos comerciales que transforman esta feroz degradación en negocio y espectáculo tras la máscara caricaturesca de la libertad de expresión y del "entretenimiento", el primero alguna vez un derecho humano de primera generación y el segundo un sucedáneo de masas para la felicidad.

En este contexto de intensificación de vulnerabilidades, aquí apenas esquematizado, derechos humanos solo aparecen como *expectativas* y *demandas* y en relación con *luchas de movimientos sociales* no sólo por transferencias de poder sino que por la *transformación del carácter de estos poderes que matan*. En esta lucha social, muchas veces dispersa o errática, que parece no acumular, está el embrión y la esperanza de una cultura planetaria de derechos humanos y por sus todas nuevas instituciones y lógicas sociales.

Capítulo Tercero

NUEVO ORDEN INTERNACIONAL, DERECHOS HUMANOS Y ESTADO DE DERECHO EN AMÉRICA LATINA[104]

Quisiera organizar mi presentación de esta mañana refiriéndome a cuatro aspectos que sin duda se interrelacionan pero que aquí, por razones de tiempo, se presentarán por separado. La experiencia de ustedes, estoy seguro, les facilitará establecer articulaciones.

Los cuatro aspectos son:

- Un acercamiento muy elemental a la imagen del "Nuevo Orden" que figura en la convocatoria.
- Algunos recuerdos sobre América Latina antes del "Nuevo Orden".
- América Latina en el "Nuevo Orden", y
- Derechos humanos como movilización y movimiento social.

1.- Introducción a la discusión sobre el "Nuevo Orden"

Sobre la *imagen* del Nuevo Orden estimo que hay que cuidarse de dos asociaciones inmediatas, quizás espontáneas, pero poco prudentes.

La primera, es la que el término "orden" establece con "armonía". La segunda, la identificación del "orden" con sus protagonistas o actores más importantes.

Quisiera contrastar estas asociaciones eventualmente próximas con otra imagen. Represéntense la situación de una dama que llega de su día de trabajo y encuentra a su compañero absorto en el juego de fútbol en la televisión, concentración que acompaña con algunas cervezas, mientras los niños y el perro desbaratan ardorosamente con sus juegos la vivienda que obviamente ya no es hogar. El desastre hace pasar a la dama rápidamente del cansancio a la irritación. Por ello grita: "¡Hay que poner orden en esta casa!". Y procede a apagar el televisor justo cuando se cobraba un penal a favor del equipo de su pareja, y lo manda a él y a los chicos, furibunda, primero a colocar las cosas que no se han roto en su lugar, a limpiar, y finalmente, a encerrarse en sus cuartos. Al perro, eslabón más débil, procede a cortarle los testículos.

Si no les simpatiza la narración anterior (seguro al menos al perro le parece cruelmente injusta), recuerden quienes son aquí maestros que muchas veces deciden (y se sienten satisfechos cuando lo logran) "poner orden" en su clase. De esto hablamos.

Estas imágenes, la hogareña y la escolar, nos muestran lo siguiente:

a) que la creación o constitución o restablecimiento de un "orden" puede ser valorado también como *violencia*, injusticia y desorden por quienes sufren el orden; por ello resulta poco prudente asociar de inmediato orden con armonía.

Por ejemplo, en el año 1974 la Asamblea General de Naciones Unidas realizó una declaración acerca de un *Nuevo Orden Económico Internacional* (NOEI).[105] Se refería en ella a un nuevo concepto

104 El texto reproduce una exposición en el *15 Curso de Educación para la paz, derechos humanos y equidad de género* de la Universidad de Aguascalientes, México (agosto del 2003).

105 Autores europeos, consciente o inconscientemente lo mencionan como Nuevo Orden Económico Mundial (NOEM). Con ello eliminan el pluralismo y levantan la bandera de la hegemonía (Véase, por ejemplo, W. Hein: *El*

de desarrollo que comprendiera necesidades y deseos de todos los seres humanos de la Tierra, a la necesidad de reconocer el pluralismo de las sociedades y de resaltar el equilibro que debe existir entre el ser humano y la Naturaleza. El NOEI buscaba erradicar las causas básicas de la pobreza, el hambre y el analfabetismo, de la contaminación, de la explotación y de la dominación. ¿Quién podría ver en esta declaración violencia y desorden? Pues en su sano juicio, nadie… excepto algunos Estados poderosos que saben que sus lógicas y prácticas de poder son al menos concausa de la pobreza, hambre, analfabetismo, destrucción ambiental, explotación y discriminación que hoy imperan en el planeta. De modo que se sintieron violentados, como el perro del cuento, por la propuesta de este nuevo orden. Y algunos asintieron. Pero nunca la han apoyado. Por supuesto éste es un cuento más lúgubre que el del perro. Pero que nos indica, asimismo, lo difícil que es la práctica efectiva de derechos humanos.

Volvamos al punto central. La imagen hogareña nos muestra que

b) la dama que impone el orden se siente intérprete del "orden de las cosas". Existe, para ella, una *lógica* o espiritualidad *propia del hogar* que ella personifica o protagoniza, pero el orden *está en las cosas*, se sigue de relaciones necesarias entre las cosas, relaciones *objetivas* que suponen una jerarquía "natural". Esta lógica o espiritualidad, si ustedes desean *trascendente a sus actores*, es la que determina el orden. Por eso no es prudente, por ejemplo, asociar el Nuevo Orden meramente con las decisiones geopolíticas o económicas de Estados Unidos, por vigoroso que sea su protagonismo. Del mismo modo no sería prudente, para efectos de comprensión, estimar que el autoritarismo en el aula se debe al carácter neurótico de la maestra o maestro.

El "orden" puede ser entendido como un sistema *objetivo* que posee una *lógica de imperio* y *dominación*. Obviamente, contiene asimismo *sujeciones* cuyo dolor o sufrimiento debe aceptarse, e incluso celebrarse, porque se sigue "del orden de las cosas". Es coerción inevitable. Necesaria. Violencia "buena".

Entonces, lo que aparece escamoteado en la imagen del Nuevo Orden que está en el título de la discusión que hoy nos convoca es que este orden nuevo contiene *prácticas de poder*, prácticas de poder que pueden ser de *dominación*.

Ahora, un sistema de dominación, o sea de *violencia contra los sujetos*, y ustedes dirán si el Nuevo Orden se presenta a sí mismo como sistema de dominación e imperio legítimos, *no potencia ni permite derechos humanos*.

Luego, que el orden pueda asociarse con "armonía" es una discusión.[106] Y que este orden sea objetivo, es decir políticamente necesario o insalvable, también lo es.

2.- América Latina antes del Nuevo Orden

Por supuesto, América Latina es un nombre cómodo que designa realidades diferenciadas y complejas.[107] Lo que señalo, entonces, tiene un alto grado de abstracción.

fin del Estado-nación y el Nuevo Orden Mundial).

106 En el idioma castellano 'orden' hace referencia tanto a una distribución jerárquica de las cosas y a la coordinación de sus funciones como a la ubicación de las cosas en el lugar que les corresponde de modo que tengan concierto entre sí. Las raíces del término son probablemente sánscritas y a nosotros nos ha llegado desde el griego y el latín. En todos los casos designa una totalidad adecuadamente concertada. Por ello 'desorden' es la alteración del concierto de una cosa. Y también demasía y exceso. Quizás el 'nuevo orden' podría considerarse desorden. ¿O hemos entre todos colocado las cosas donde debían estar de modo que no se hagan violencia entre sí?

107 El alcance de esta observación obvia es que del discurso no se puede seguir ninguna aplicación directa a una realidad latinoamericana específica, nacional, regional o local. Para esto último deben realizarse discusiones específicas que pueden o no enmarcarse dentro de un discurso básico sobre 'América Latina'.

¿Cuándo es *antes* del Nuevo Orden? En primera instancia es posible al menos fechar tres inicios para este nuevo orden y ello nos daría tres diversos "antes".

a) el Nuevo Orden habría tenido su comienzo a finales de la década de los setenta con la crisis de los precios del petróleo y el impacto económico global de tecnologías de punta, como la informática, reforzados por la inconvertibilidad del dólar estadounidense (administración Nixon) que abrieron paso a una reconfiguración de la economía mundial o a un cambio de época;
b) el discurso sobre un Nuevo Orden[108] tuvo particular resonancia al final de la administración de George Bush (1989-92), ligado tanto a la primera agresión contra el territorio y la población de Irak como a la liquidación de la experiencia socialista histórica de las poblaciones de Europa del Este y a la autodestrucción de la Unión Soviética (1991). Su imaginario correspondía a la desaparición de la tensión/agresión Este//Oeste, al establecimiento del papel de "policía mundial" de Estados Unidos, con el consiguiente debilitamiento de las soberanías nacionales, a la propuesta de acabar con la "ayuda estatal para el desarrollo" y a la manipulación de derechos humanos como excusa para las "intervenciones humanitarias". Algunos, optimistas o ingenuos, proclamaron que este "nuevo orden" tendría como ejes las cooperaciones Norte-Sur y Sur-Sur;
c) la tercera fecha está más cercana y corresponde al 11 de septiembre del 2001, fecha de los ataques artesanales y letales, de autoría aún discutida, contra el territorio y población estadounidenses (Nueva York y Washington) y que abrieron paso a la declaratoria por su gobierno de una "guerra preventiva, global y total contra el terrorismo". Esta fecha es importante porque liquida el paradigma geopolítico construido tras la Segunda Guerra Mundial. Ya ampliaremos esta última observación.

Si observamos estas tres fechas desde alguno de los ángulos que nos convocan esta mañana, por ejemplo el Estado latinoamericano, nos encontramos con prácticas patéticas en relación con el valor de la paz y el respeto a derechos humanos. No menciono la equidad de género porque el Nuevo Orden o desarmonía es "naturalmente" patriarcal. Cito una de estas prácticas no al azar, para que hagan memoria: el ejercicio sistemático del *terror de Estado* por los regímenes de Seguridad Nacional latinoamericanos, terror que liquidó por miles a los disidentes o sospechosos de serlo, los exilió, los desplazó de sus territorios, los torturó, robó y transfirió a sus hijos pequeños… asuntos que han quedado hasta hoy y en lo fundamental legalmente impunes y que moralmente no han motivado arrepentimiento ni individual ni social. Para no ser omiso y en relación con las relaciones internacionales quiero recordar asimismo la invasión de Panamá (1989) por parte de Estados Unidos, en nombre de derechos humanos y de los valores democráticos.

En el período también encontramos subversiones, represiones y guerras como la que conmueve todavía a Colombia, o la llamada de Baja Intensidad (?) que trituró a América Central en la década de los ochenta. Y violencia situacional y estructural contra todo tipo de derechos humanos, fundamentales, económicos, culturales, ambientales, que incluso la jerarquía católica había denunciado en sus *Documentos de Medellín* (1968). En ese tiempo se escribía que "la injusticia clamaba al cielo". Pues sigue clamando.

Es cierto también que en el período largo nos encontramos con prácticas de oxigenación, como los procesos de democratización, con mayor o menor contenido ciudadano, que afectan incluso a México donde la elección del señor Fox al final del siglo pone fin al exclusivo control

108 En 1974, como indicamos antes, los países tercermundistas lograron aprobar en la Asamblea de Naciones Unidas una declaración sobre la necesidad de configurar un *Nuevo Orden Económico Internacional* que potenciara el desarrollo del Tercer Mundo. Por supuesto la declaración no condujo a ninguna política internacional efectiva, pero sí a muchos discursos, poses y eventos.

gubernamental del PRI. Que los resultados no hayan sido los que los mexicanos esperaban y necesitan es otro asunto. Y que los procesos de democratización se hayan decantado en *democracias restrictivas* y pongan hoy de relieve desafíos de gobernabilidad, también es otro asunto.

Pero, siempre en relación con el Estado y en este período largo encontramos una constante: el Estado latinoamericano se ha mantenido como un aparato patrimonial (*mercantilista*, pronuncian los neoliberales) y clientelista. Por ello resulta ineficaz en relación con los requerimientos del orden jurídico como el acceso a los tribunales[109], por ejemplo, o a las necesidades que debe resolver el patrón económico, como empleo, crecimiento, desarrollo, o a las necesidades de integración y equidad que son cuestiones tanto sociales como culturales. Entonces el Estado latinoamericano sirve para enriquecer, y mucho, a algunos en el mismo movimiento en que constituye y sanciona un orden que produce pobreza y discriminación social y cultural. Si se desea agravar esta descripción, "nuestros" Estados, que nunca fueron de la ciudadanía, están en proceso de delegar y perder soberanía. ¿No la perdieron acaso los mexicanos con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte? ¿No tuvo que reconocerlo así el presidente Fox?

Por ello estamos hablando de un Estado *patrimonial*, es decir que sirve para aumentar la riqueza de quienes lo controlan, directa o indirectamente, *clientelista*, o sea que hace de las elecciones y de la administración del aparato estatal un negocio, y *ciudadanamente precario* porque las minorías dominantes y gobernantes transfieren soberanía a empresas extranjeras y a organismos internacionales para los cuales los intereses de los ciudadanos mexicanos (o de los latinoamericanos) no importan, ni mucho menos sus necesidades humanas.

Entonces, supongamos que decimos, "¡Que mal nos va en el Nuevo Orden!". Si, tal vez.

Pero reconozcamos que en el antiguo o antecedente tampoco nos iba muy bien en cuanto a derechos humanos fundamentales, políticos, sociales, económicos, culturales, o ambientales, por ejemplo. En este campo, donde es decisivo el Estado, encontramos

i) Violación sistemática de derechos humanos de todas las generaciones[110], violaciones que hasta el día de hoy permanecen impunes. Peor, que muchas veces ni siquiera son reclamados ante los circuitos de justicia. Ni me refiero al costo moral y cultural de esta impunidad.

ii) Una ostensible manipulación de derechos humanos con finalidades particulares, partidistas, estatales, gubernamentales, eclesiales, mediáticas, etc. Un solo ejemplo: a muchos mexicanos y latinoamericanos parece gustarles el fútbol. Bien, con algo debe la gente entretenerse y ojalá gratificarse. Pero los jugadores profesionales que se disputan en el campo son esclavos modernos, algunos de ellos muy bien pagados, y la Federación internacional que los rige, a ellos y a los esclavistas que están en los clubes, se autolegitima como un orden jurídico paralelo en el que ni se ha escuchado hablar de derechos humanos. Con esto no estoy pidiéndoles que no vayan el domingo al estadio, sino mostrando nuestra poca sensibilidad cultural hacia derechos humanos. Como ustedes saben, los jugadores profesionales de fútbol son seres humanos (incluso lo son los árbitros) hasta cuando son derrotados escandalosamente.

109 El Segundo informe sobre desarrollo humano en Centroamérica y Panamá (2003), de responsabilidad del PNUD indica, por ejemplo, que acudir a los tribunales en esta región es una posibilidad remota debido a las barreras geográficas, económico-sociales y étnicas (el PNUD discretamente no menciona las políticas. Por "étnicas" debe entenderse racistas). La referencia más patética es la debilidad de los sistemas de defensa pública. En Nicaragua existe un defensor público por cada 372.000 habitantes. En Panamá, uno por cada 73.000. En Guatemala, uno por cada 39.000. Los más perjudicados son los pobres y quienes residen en zonas rurales. Los tribunales y los procedimientos jurídicos fueron hechos para sectores pudientes y citadinos.

110 Aunque el punto se discute, suele hablarse de cinco generaciones de derechos: fundamentales y cívicos o políticos, económico/sociales y culturales, de los pueblos y sectores 'diferentes', de las futuras generaciones (ambientales) y de control sobre el propio cuerpo y la organización genética de cada cual.

iii) Una doble escisión articulada entre lo que se dice y hace en el campo de derechos humanos y entre derechos políticos y los económicos-sociales, culturales y ambientales. Y esto no quiere decir que los llamados de "primera generación", usualmente privilegiados, se cumplan para todos. Básicamente quiere decir que a los "ciudadanos por encima de toda sospecha" no se les puede tocar ni vida ni propiedades, lo que me parece a derecho. Ahora, a los otros, pues depende de quien se las toque. Creo que en México ustedes tienen bien claro esto. Recientemente han tenido el caso de Digna Ochoa que debería avergonzar al Estado mexicano y a los medios masivos.[111] Pero no. Ahí no pasa nada. O, mejor, pasa de todo.

Quisiera ampliar esta última observación con una situación costarricense reciente. Hace algunas semanas se asesinó en forma particularmente cruel e imbécil a una pequeña hija de gente humilde. La asesinó un vecino. Como estos casos han venido proliferando y la prensa descubrió que puede sacarles provecho comercial, entonces sectores de opinión pública han reaccionado con indignación y algunos piden que se les imponga la pena de castración a quienes violan a pequeños. La *Casa Alianza*, una ONG creo que de origen canadiense, alienta este procedimiento que se dice ha sido muy eficaz en Dinamarca. Ignoro qué ocurra en Dinamarca o Canadá, pero se me hace difícil imaginar que en América Latina se castre a religiosos y religiosas que abusen a niños, o que se castre a militares delincuentes de alta graduación, o a hijos de políticos y opulentos, ni a policías. A campesinos, a cesantes, indígenas, emigrantes pobres y opositores políticos, gente así, sin duda. Pero no veo posible que se castre a obispos ni gente "importante". Y no exactamente porque esta gente "educada" no incluya pedófilos y violadores.

Quiero agregar que personalmente no me parece la pena de castración masculina o femenina, aunque condeno las agresiones sexuales materiales, psicológicas y culturales contra cualquier ser humano, niño, joven, adulto o anciano. Ambas situaciones, la castración como pena, y la agresión sexual como hecho social, me parecen incivilizadas, bárbaras. Desde luego, en todas sus formas deben estar tipificadas como delitos.

Lo que quiero resaltar con esta sumaria, y quizás arbitraria, mirada sobre derechos humanos y violencia "antes" del Nuevo Orden es que ni antes ni ahora, pese a lucecitas como este curso, que condensa un programa sostenido por 15 años, y ustedes, en este tiempo largo, los latinoamericanos no hemos creado ni nos hemos potenciado para crear una sensibilidad cultural hacia o de derechos humanos en América Latina.[112] No hemos sabido darnos las instituciones económicas y sociales que facilitarían u obligarían al Estado en esta tarea. Antes fuimos muy deficitarios. Y tal vez ahora lo seremos todavía más, según lo veremos en el próximo apartado al que quiero transitar rápidamente.

3.- América Latina en el Nuevo Orden

¿Cómo nos va en el Nuevo Orden?

De las posibilidades presentadas para ubicar este nuevo orden elijo la década de los noventa entre otros factores porque la década anterior fue bautizada por los siempre impecablemente

111 Digna Ochoa, una activista de derechos humanos (abogada de la *Organización Miguel Agustín Pro*) y religiosa, fue encontrada con la cabeza destrozada en su despacho el 19 de octubre del 2001. Tenía 37 años y había denunciado amenazas de muerte muchas veces. Además del balazo que le destrozó la cabeza tenía otro en la pierna. La investigación judicial resolvió "suicidio" y caracterizó a Ochoa como una neurótica obsesiva y paranoide que se autoescribía amenazas y que, además, mantuvo en algún momento amoríos con un hombre casado. En síntesis, una enferma cuya infancia fue cruel. Caso resuelto.

112 La Corte Interamericana de Derechos Humanos, que depende de la OEA, no posee la independencia política ni la fuerza para cumplir ni siquiera la función de institución precursora o fundante en este campo.

ataviados funcionarios de CEPAL como "década perdida" y de "doloroso aprendizaje". Y claro, ninguno de esos calificativos es muy propicio para la paz social ni militar (recordemos la crueldad de las guerras centroamericanas, por ejemplo), ni para derechos humanos. Y el balance en equidad de género y hábitat sostenible tampoco es favorable. Otra razón para elegir la década de los noventa es que en ella un sector de los actores centrales de los regímenes de Seguridad Nacional, las Fuerzas Armadas, se ven obligadas a abandonar la escena política abierta y ahora ejercen su poderío corruptor tras bambalinas. No es lo mejor, pero evita muchas muertes y desapariciones. Por desgracia, como lo experimentan los mexicanos, no todas. Baste recordar los asesinatos masivos e impunes de mujeres en Ciudad Juárez. En la década de los noventa se concretan asimismo los acuerdos de paz en América Central aunque la construcción social de la paz no se haya producido.

Como elijo la década de los noventa para hablar del Nuevo Orden, debo por fuerza distinguir en el período dos fases:

a) la etapa de "los buenos negocios compartidos", que puede asociarse con la administración Clinton;
b) la etapa, casi recién iniciada, de la guerra preventiva y global contra el terrorismo, puesta en circulación el año 2001.

Estimo que se trata de períodos diferentes.

En el primero se nos toma en cuenta, es una manera de decir, en los tratados de libre comercio, por ejemplo. Se negocia con nosotros. Los mexicanos tienen esto claro. También tienen claro que no les ha ido bien a muchos, en particular a los pequeños productores agrícolas, con el tratado que firmaron con Estados Unidos y Canadá. Y de paso se han enterado que aunque les vaya mal, el tratado es irreversible. Eterno. Aunque ustedes le hayan retirado su voluntad. Me imagino que esto ocurre para que aprendan la transformación de la ideología liberal acerca de los contratos cuando se practica el monopolio y el oligopolio y cuando se negocia con uno más débil.

En breve, ¿qué aportamos nosotros, latinoamericanos, en estos buenos negocios compartidos? Desde luego recursos naturales y materias primas. Mano de obra barata. Emigrantes ambiguamente no deseados. Transferencias de recursos mediante pagos de deuda externa, propiedad intelectual, intereses bancarios y zonas francas. México es prácticamente un modelo de esta situación. ¿Qué obtenemos? Dividamos la pregunta: ¿Qué deberíamos obtener según la doctrina? Deberíamos obtener *crecimiento sostenido* que debería ser sustentable. También deberíamos conseguir *competitividad primermundista*. Incluso deberíamos alcanzar la ansiada *modernización*. Ustedes dirán si esto se está alcanzando en México después de casi diez años de "buenos negocios compartidos", o al menos si se ven señales o signos de que se esté alcanzando.

¿Qué obtenemos, según al parecer una porfiada realidad? Ni crecimiento sostenido ni sustentable.[113] Por el contrario, se acentúa una polarización social (pocos ganan más y muchos reciben cada vez menos) que torna imposibles el crecimiento nacional efectivo y también el desarrollo. Lo que aumenta son las migraciones no deseadas. Todo eso, de paso, pone todavía más dificultades para una integración cultural de los diversos esto, claro, suponiendo que se la deseara. Ustedes conocen la situación del México profundo, la situación de sus pueblos y naciones y comunidades indígenas. También ustedes sospechan que el México de los buenos negocios, el México de las minorías dominantes, no apuesta a la integración de esas otras minorías porque en el Nuevo Orden

113 América Latina continúa produciendo pobreza y desempleo en el siglo XXI. Sus economías más dinámicas, a juicio de CEPAL, son "aquellas con tipos de cambio más competitivos o que concentran las inversiones y recursos naturales no renovables", o sea aquellas que se empobrecen social y naturalmente. La pobreza afecta a poco menos del 50% de la población. El desempleo ronda el 9%. Por ello CEPAL descubre ¡en el año 2003! que el capitalismo latinoamericano "debe aprender a autofinanciarse" (*Tiempos del Mundo*, 14/08/03, p. 29).

ellas son "perdedores" clásicos. También conseguimos desafíos de gobernabilidad democrática que más o menos quiere decir, para lo que nos ocupa, que los gobiernos electos no consiguen los medios (a lo mejor es una suerte) para administrar la gestión publica, aunque sí para aplicar los planes económicos porque ese tipo de decisión se independiza y tecnocratiza. Conseguimos reforzar las migraciones no deseadas, como en México o Nicaragua, y, a veces, una brutal explosión de empobrecimiento y hambre, como en Argentina. En muchos países, desde luego en los centroamericanos, el envío de dinero por parte de los emigrantes empobrecidos ocupa uno de los primeros lugares del ingreso de divisas de esos países.[114] ¡Y el buen negocio lo hacen las compañías que trasfieren electrónicamente ese dinero porque se quedan con una parte sustancial de este tráfico entre hiper necesitados! [115].

Conseguimos asimismo debilitar o perder soberanía nacional porque, sin contar con nuestro permanente subdesarrollo ciudadano y republicano, además de la camisa de fuerza de los tratados de libre comercio y la legislación de la Organización Mundial de Comercio y la tutela neoliberal del FMI, se nos amenaza año a año con figurar entre quienes lavan dinero, violan derechos humanos, no practican la democracia, ayudan al terrorismo global, no respetan el ambiente, migran indecentemente, ponen trabas al libre comercio, o de elegir gobernantes que no son aceptables para los buenos negocios de las empresas estadounidenses, como Lula, Kirchner o Chávez. Con Fox y Calderón no hay problema. Quienes tienen problemas con Fox y Calderón son la mayoría de mexicanos.

Al abrirnos comercialmente sin cautela, como se nos exige, conseguimos también gran vulnerabilidad financiera, es decir sufrimos gravemente por los malos manejos, manejos especulativos de capital en cualquier lugar del mundo. No existe voluntad política global para controlar esos capitales. ¡Sería terrorismo!

Retornemos a las remesas que envían los emigrantes no deseados a sus familias en sus países de origen. ¡El gran negocio lo hace la Western Union, entre otros, por los porcentajes leoninos que cobra por la transferencia de ese dinero! Y estamos hablando, muchas veces, de la realidad de los más empobrecidos. ¿De qué es signo este buen negocio *a costa de los humildes y de su trabajo* que hace la Western Union? *De que la lógica de los "buenos negocios" subordina a la lógica de derechos humanos* en el sentido de que si existe una oportunidad de obtener beneficios, si existe una demanda en el mercado[116], no importa el sufrimiento humano, no importa la realidad social.

En la fase de buenos negocios los derechos, como *capacidades*, pertenecen a las empresas o corporaciones, a la inversión, a las fusiones, a los flujos de capitales y no a los ciudadanos ¡y mucho menos a las necesidades humanas de la población! En la fase de "buenos negocios compartidos" los ciudadanos latinoamericanos, que son en realidad productores/consumidores en desventaja estructural, tienen obligaciones, no derechos: deben ser eficientes y competitivos.

¡Y ésta es la cara "buena" del Nuevo Orden para América Latina. Una en la que "nos toman en cuenta" para los tratados de libre comercio y se nos convoca para el Consenso de Washington!

114 Los emigrantes latinoamericanos enviaron divisas a sus países de origen por más de 32.000 millones de dólares (cifras del BID) en el año 2002. Están a la cabeza de los migrantes mundiales con más del 30% de los retornos. En términos absolutos, México encabeza la tabla con 10.502 millones y lo sigue Brasil con 4.600 millones. Pero si se considera el porcentaje del Producto Interno Bruto que significan estos retornos, la lista la encabezan Haití con el 26%, Nicaragua con el 15.2% y El Salvador con el 13%. En algunos países este retorno es el principal ingreso en divisas. En el Salvador las remesas cubren el 80% del déficit comercial.

115 Los garroteros más despiadados llegan a cobrar hasta un 30% por su intermediación. Pero el promedio es 15%. El BID estima que en el 2002 unos 3.000 millones de dólares enviados por los emigrantes se quedaron en los bolsillos de los agentes financieros.

116 El volumen de las remesas de los latinoamericanos desde Estados Unidos crece sostenidamente y su incremento es muy superior al del conjunto de la economía. La proyección indica que al 2012 alcanzará la suma de 300.000 millones de dólares. ¡Arrebatarles una parte sustantiva a los pobres es un gran negocio!

Los elegidos como gobernantes nos consuelan diciéndonos que peor sería si nos ignoraran. Quizás. Pero el problema es que por alguna razón, seguro somos cautivantes, no se nos ignora. Simplemente los buenos negocios compartidos nos admiran tanto que nos asesinan como naciones y pueblos. Y no exactamente de paso, devastan nuestro hábitat natural y nuestros recursos.

No creo que necesite hablar de derechos humanos y de Estado en estas condiciones. Y un orden de explotación y violencia institucionales debe ser considerado patriarcal aún si lo dirigiesen mujeres.

La *segunda fase* de este Nuevo Orden es la de la guerra preventiva y global contra el terrorismo declarada por el presidente Bush en el 2001.

Este período más reciente contiene la *ruptura con el paradigma geopolítico que dominó la mayor parte del siglo XX*. Ustedes recordarán que tras la Segunda Guerra Mundial emergieron como vencedores Estados Unidos y la Unión Soviética. Los publicistas estadounidenses señalan que después de su victoria Estados Unidos se mostró generoso. No se apropió de la parte de Europa que le correspondía sino que cooperó con su reconstrucción y fue fundamental para lograr la creación de Naciones Unidas, organización internacional que se encargaría de mantener la paz y seguridad mundiales.[117] Para lo que nos interesa, podemos regalar esa versión de la "generosidad" estadounidense con Europa, generosidad que, en todo caso, nunca ha aplicado a este hemisferio. Lo que importa es que la Asamblea General de Naciones Unidas se compone de Estados nacionales *autónomos* e *iguales* entre sí, es decir que pueden dialogar como iguales, concertar como iguales, aliarse como iguales. En la Asamblea General, cada Estado vale un voto, ya se trate de Belice o del Reino Unido, ya de El Salvador o de Estados Unidos. Como propuesta, la Asamblea General constituye un factor civilizatorio porque descansa en el imaginario de que el planeta podrá alcanzar la paz aunque existan culturas diversas, formas económicas diversas, gobiernos diversos, Estados diversos, siempre y cuando esos diversos se reconozcan como legítimamente humanos, o sea no delincan, y se acompañen. Es un imaginario hermoso, aunque esté secuestrado por un clasista y geopolítico (y potencialmente delictivo) Consejo de Seguridad. Cada Estado un voto. Cada pueblo un igual. Cada cultura, una expresión legítima de humanidad. Y la obligación de escucharse, dialogar y negociar.

Esta Asamblea General hermosa es la que votó la *Declaración Universal de Derechos Humanos* en 1948. Fue discutida en el Consejo Económico y Social de ese mismo organismo. Se trata de la declaración histórica que se adoptó como convenio internacional en la década de los sesenta.

Bueno, este imaginario es el que se ha interrumpido o roto para siempre.

El *paradigma de la guerra preventiva* afirma la capacidad y obligación (moral, legal) *unilateral* de Estados Unidos y algunos socios para castigar a los Estados, pueblos, naciones, regímenes políticos, culturas e individuos que el mismo Estados Unidos estime amenazan o podrían amenazar en algún momento su Seguridad Nacional.

Como toda guerra preventiva, esta modalidad de violencia y agresión es *eterna*. Hoy están en lista, según declaraciones del presidente Bush, 60 o más "oscuros lugares de mundo".

La declaratoria de guerra preventiva significa, brevemente, que la agenda de intereses de Estados Unidos se sobrepone a cualquier otra agenda y que su propia agenda está dominada por la geopolítica caracterizada como amenaza militar y represión. A esta agenda se agregan hoy,

117 Para quienes por razones de existencia cotidiana lo hayan olvidado, Naciones Unidas tiene como fines institucionales mantener la paz y seguridad internacionales, desarrollar relaciones de amitas entre los pueblos y sus culturas, promover la cooperación internacional para el desarrollo y fomentar el respeto por derechos humanos y libertades fundamentales. Desde luego, lo que ha hecho en casi sesenta años de existencia es administrar las guerras buscando el beneficio de las grandes potencias que poseen como rehén su Consejo de Seguridad y generar una burocracia clientelar indiferente y escéptica respecto de las necesidades humanas de la población mundial. Aún así, como concepto, Naciones Unidas es una institución civilizatoria.

con oportunismo, países títeres como los de la antigua Europa del Este, el Reino Unido, España y, cínicamente, Rusia. Es decir que este "nuevo orden" intenta incluso desestabilizar a la Unión Europea.

América Latina no tiene capacidad, ni voluntad política para crear esta capacidad, para criticar esta agenda que trasforma de un solo tajo el paradigma de relaciones internacionales vigente. El nuevo paradigma proclama adecuada la desigualdad entre Estados de acuerdo a su capacidad militar y el derecho y obligación moral de los Estados más fuertes para agredir unilateralmente territorios y liquidar poblaciones de los Estados más débiles, de aprovechar sus riquezas, instalarles gobiernos y modernizarlos de modo que los asaltantes materialicen buenos negocios, esta vez, como se advierte, no necesariamente compartidos. En términos estrictos, la guerra preventiva torna innecesarios los "acuerdos" de libre comercio y a la OMC. Y aunque la ideología de derechos humanos sigue manejándose para justificar las agresiones, aparece disminuida por el énfasis en la seguridad. La violencia armada y letal es justa porque se propone dar seguridad a la población de Estados Unidos y al mundo. Esta ideologización se encuentra en el ya clásico descriptor iusnaturalista de derechos humanos del siglo XVII: John Locke[118], y también en el apacible filósofo republicano del siglo siguiente, Immanuel Kant.[119]

Ustedes están familiarizados con la doctrina de guerra global preventiva. Agresiones brutales contra los territorios, poblaciones y gobiernos de Afganistán e Irak, justificadas ambas, la última espectacularmente, con mentiras. Amenazas a Irán, Siria, Corea del Norte, Cuba, esta última por el mero hecho de existir. Campo de concentración en Guantánamo en donde los prisioneros son no/personas naturales y jurídicas y como tales se les desprecia, tortura y maltrata. Ni siquiera se les considera animales. Yacen en un limbo ontológico, eso sí maniatados y encapuchados. Como la guerra preventiva contra el terrorismo es buen negocio, el gobierno de Estados Unidos avisa que los tratados de libre comercio pasan a formar parte de su estrategia de seguridad. ¡Mal momento para derechos humanos! ¡Mal momento para la humanidad! Cuando aparece un lucecita, como la Corte Penal Internacional, Estados importantes la rechazan, Estados Unidos castiga a los Estados y pueblos que la apoyaron y exige, para formar parte de ella, quedar fuera de su jurisdicción. Si esto se acordara, la Corte, con sus limitaciones y potencialidades, habría nacido jurídicamente muerta.[120]

El paradigma de la guerra global preventiva no solo rompe con el imaginario que quiso dominar las relaciones internacionales durante la mayor parte del siglo XX. Como corresponde, quienes impulsan este paradigma buscan enraizarlo en la realidad humana y ciudadana de los habitantes de Estados Unidos, desean que alcance fuerza y cohesión internas para una movilización de guerra infinita y, dada la desproporción de medios, cobarde y salvaje. Escribe un "intelectual" de derecha de ese país, glosando a Bush júnior:

> Ahora, cada estadounidense debe saber cuál es su deber. Los padres tienen el deber de educar bien a sus hijos. Los maestros tienen el suyo, que es representar a su país y enseñar a los estudiantes con el debido respeto.// Las corporaciones tienen el deber de funcionar honestamente y con total transparencia. Los beneficiarios de la seguridad social tienen el deber de buscar

118 Véase J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.
119 Véase I. Kant, *Sobre la paz perpetua*.
120 Es conveniente enfatizar una situación que puede parecer truculenta. El gobierno de Estados Unidos celebró festivamente la muerte de dos de los hijos, Udai y Qusai, y probablemente un nieto, de Saddam Husein (julio del 2003). Obsérvese que festeja la liquidación de individuos en una masacre, no la consecución de objetivos militares. Es un signo de que la guerra está dirigida por gánsters. La guerra, por sí misma, es un fenómeno negativo. Pero si al ejército estatal con mayor capacidad destructiva de la historia humana lo dirigen gánsters, pareciera imprescindible pensar una alternativa al crimen que se presenta como orden y empezar a construirla ya.

> trabajo. Los adictos a las drogas y al alcohol tienen el deber de arrepentirse y retribuir a la sociedad. Y los sacerdotes, pastores y rabinos tienen el deber de ser un ejemplo viviente de Dios. La era del "si te gusta, hazlo", se terminó, al igual que se acabó el tiempo de limitarse a observar a los regímenes terroristas. La acción ha reemplazado a la apatía y el patriotismo tiene una nueva causa. Y las seductoras teorías del relativismo moral donde ciertas verdades son consideradas como meras construcciones culturales, deberían ser rápidamente enterradas.[121]

En esta segunda fase, el Nuevo Orden, como se escucha, es el tiempo de las *obligaciones*, no de las capacidades y facultades humanas El Nuevo Orden trae su propia Edad Media consigo. Estructuralmente entonces no es tiempo de derechos humanos. Es tiempo de "seguridad" no de apuesta y compromiso.

¿A qué corresponde el tiempo del "si te gusta, hazlo", denostado por Bennett?

Al de las mujeres, por ejemplo, que demandaron control sobre sus cuerpos y sus relaciones, que querían mirarse desde sí mismas para ganar autoestima efectiva. Este tiempo se acabó. A cumplir con su naturaleza de tener hijos y cuidar la casa.

También correspondía al tiempo en que emborracharse a veces o seguido no era delito ni podía ser penalizado, excepto que la borrachera incluyera ofensas jurídicamente tipificadas. Ahora hay que arrepentirse por beber.

El desempleado tiene la obligación moral de emplearse, aunque la economía no crezca ni produzca empleos de calidad humana. ¡A asalariarse, carajo!

El Nuevo Orden es aquí el tiempo de las *obligaciones objetivas leídas desde la autoridad*. Es decir desde las prácticas de poder. Es Moisés redivivo bajando del monte. O sea, adiós derechos humanos incluso en su restrictiva versión ciudadana. Adiós modernidad.

Lo más turbio es que los ciudadanos estadounidenses consienten en cambiar derechos cívicos por seguridad improbable porque está basada en la agresión, la exclusión y la guerra. Y autorizan que les revisen su correspondencia, que la prensa se autocensure, admiten sin chistar las revisiones y presiones cotidianas, celebran un presupuesto para un nuevo sistema totalitario de Seguridad Nacional, se arroban con las novedades tecnológicas que facilitarán espiar, controlar y manipular a los ciudadanos durante toda su existencia[122], contribuyen a la consolidación de un ambiente de terror político que sellará los terrores económico, social y libidinal que les han antecedido. Y esto en el país que estaba orgulloso ¿o era sólo un estereotipo? del ejercicio irrestricto de sus libertades individuales.

Internacionalmente la doctrina de guerra preventiva hace retroceder la geopolítica hasta la primera Guerra Mundial. La única *pequeña* diferencia con esa época es que ahora esta geopolítica rapaz se expresa en un mundo en el que muchos Estados poseen armamento nuclear, en el que otros pueden llegar a tenerlo y, sobre todo, en el que ninguno renunciará a poseerlo y a desarrollar tecnologías que permitan utilizarlo[123] porque es la garantía actual de sobrevivencia. Como contrapartida de esta capacidad letal para destruir el planeta, los Estados desean alcanzar un *dominio total* sobre su población para orientarla *contra otras poblaciones*. Y en este momento, que es crucial, la ciudadanía estadounidense decide cambiar derechos jurídicamente vigentes por seguridad im-

121 W. J. Bennett, *Un llamamiento a la dignidad*.

122 En una revista para ejecutivos y empresarios se destacan las 10 tecnologías emergentes que cambiarán el mundo. De ellas, 4 (redes de sensores inalámbricos, computación Grid, nanoimpresión litográfica e ingeniería de tejidos inyectables) pueden emplearse para eliminar toda privacidad de las personas Otra, torna infranqueable la información de los poderosos (criptografía cuántica) (véase *Summa*, junio 2003, pp. 20-27).

123 El punto a discutir respecto de la posesión de armamento destructivo masivo no es si se lo posee, sino si se lo puede utilizar militarmente en una confrontación. La prensa guerrerista y la propaganda estadounidense (cuesta ya distinguir entre ellas) escamotean sistemáticamente esta cuestión.

probable. Pueden imaginar lo que ocurrirá en el resto del planeta si los distintos delirios estadounidenses actuales consiguen prosperar.

Para el planeta es importante que George Bush, Rumsfeld, Rice, y su camarilla no sean reelectos. Un nuevo período de gobierno podría permitirle avanzar de tal manera en su proyecto que administraciones estadounidenses posteriores quizás no puedan ni quieran revertirlo. Y es un proyecto en que la ciudadanía y la humanidad no tienen cabida y la especie puede desaparecer. Esta observación lúgubre nos abre el paso para el último punto.

4.- Derechos humanos como movilización y movimiento social

Vistos desde cualquier ángulo éste es un mal momento para derechos humanos. Pero muchos poetas desde distintas culturas han escrito que la noche nunca es más oscura que cuando va a amanecer. La diferencia es que noche y amanecer no necesitan ser producidos (aunque sí significados) porque se siguen de la rotación del planeta, mientras que derechos humanos requieren tanto ser producidos como significados.

Si éste es un mal momento para derechos humanos ello quiere decir que estos derechos exigen ser diagnosticados, revalorizados o resemantizados para que el trabajo político con ellos y desde ellos resulte convocador para mayorías sociales. Sin tremendismo, de la posibilidad de crear una sensibilidad política y moral hacia derechos humanos, una cultura efectiva de derechos humanos, depende hoy la sobrevivencia *humana* de la humanidad. Este desafío era importante *antes* del Nuevo Orden, pero hoy resulta decisivo. Debemos ir *hacia la creación planetaria de una cultura de derechos humanos*.

Para ello debemos transformar nuestra comprensión del valor y rango de las instituciones jurídicas y con ello la del Estado. Debemos analizar y discutir su carácter sociohistórico y asumir que en un mundo sin trascendencia mística, como debía ser el moderno, no puede darse una moral universal o global que no pase por la resignificación planetaria de las instituciones jurídicas positivas y, con ello, de derechos humanos, resignificación que debemos hacer desde las necesidades y particularidades sentidas y demandadas como liberadoras por las mayorías aunque éstas se presenten como múltiples minorías. *Derecho alternativo* puede querer decir: *resignificación* social o *popular* de los códigos y procedimientos existentes, o formulación de nuevos códigos y *procedimientos* desde su resignificación popular, femenina, de clase, ambiental; también, *liquidación del monopolio jurídico* en manos del Estado o *radical recaracterización del Derecho*, de sus instituciones y procedimientos a partir de su comprensión sociohistórica, o sea política. La moral comunitaria no puede ser reemplazada por el Derecho, pero éste es el único que, gestado multitudinaria y republicanamente, popularmente[124], en su particularidad, desde su particularidad, puede apuntar hacia la producción colectiva del ser humano, hacia la potenciación de uno o muchos sujetos liberadores y liberados, particulares y genéricos, coexistentes en unidades administrativas pero también, si se autopotencian para reconocerlas y asimilarlas, articuladoras de experiencias de universalidad humana o humanidad. En los tiempos modernos una administración políticamente liberadora, por su gestación y comprensión, puede alcanzar en el tiempo largo el rango de una *moral planetaria básica*.

Elijo como experiencia fundante para esta transformación del Derecho la lucha por derechos humanos, debido a su fundamento sociohistórico, a su propuesta universal e integral en tensión con necesidades diferenciadas y particularizadas, por potenciar articulaciones humanizadoras en-

124 No compartimos, para América Latina, la distinción entre "multitud" y "pueblo" que atribuye al primer concepto la fluidez de un haz de relaciones y congela al segundo en una unidad con identidad homogénea que se expresa como soberanía material abstracta (Véase Hardt y Negri, *Imperio*, p. 104).

tre diversos, por su proyección utópica, por su requerimiento para institucionalizarse, sin guerra, como Derecho positivo planetario. Esta lucha demanda estudio y análisis, movilizaciones más frecuentes y constantes para denunciar tanto sus violaciones circunstanciales y sistémicas como sus tergiversaciones y utilizaciones ideológicas e igualmente para rescatar estos derechos, resignificarlos, defenderlos y promoverlos como banderas y procedimientos de lucha popular y colectiva.

Hablo a maestros. Una cultura de derechos humanos demanda asimismo una profunda transformación de nuestras prácticas y concepciones educativas. Educar no es enseñar, sino testimoniar para contribuir a producir *aprendizajes*, o la necesidad de aprendizajes, colectivos. La educación no se radica en un aula o en textos escolares, sino en todas las instituciones sociales: en la familia, en el barrio, en la diversidad de los procesos económicos, en la relación con el Estado y el gobierno, en la producción simbólica y en la utilización/apropiación de sus mediaciones y alcances. Vista así, puede reclamarse a toda "aula" el constituirse políticamente como espacio potenciador de la *autonomía de sujetos*. La familia espacio potenciador o empoderador, la cotidianidad del barrio espacio potenciador de sujetos, la actividad económica espacio potenciador, la iglesia, la responsabilidad ciudadana, la escuela, los medios masivos. Tomar en serio la educación para que el ser humano sea posible como *sujeto particular* e *individual* (niño, mujer, indígena, trabajador, ciudadano, etc.) *con proyección universal*, como proyecto de humanidad, contiene la *revolución política de la educación* y ella no es solo ni exclusivamente tarea de maestros, aunque maestros como ustedes sean indispensables para gestar esta lucha e irradiarla.

Necesitamos un movimiento social centrado en derechos humanos entendidos sociohistóricamente, es decir como *transferencias de poder social y personal* que posibilitan prácticas productivas de *autoestima legítima*. Un movimiento que tenga como eje articulador la producción de una cultura de derechos humanos, de una sensibilidad de reconocimiento, acompañamiento y solidaridad humanas. De una cultura que apueste al riesgo de asumir al diferente que se empeña por crecer liberadoramente como referente de aprendizaje y humanidad, como estímulo para crecer vital y socialmente desde las carencias propias. ¡Todo el planeta un aula! ¡Toda relación humana un aula para gratificar la creatividad y la vida! ¡Cada cultura y pueblo un aula! ¡Qué la relación con uno mismo sea un aula! Sueño, sin duda. Pero toda política liberadora demanda horizontes, sueños, multitudinaria producción del deseo de esperanza.

Empeñarse y testimoniar una cultura de derechos humanos, aun cuando hoy se sea minoría, es una experiencia civilizadora. A esta enorme tarea política, reconstructora de las experiencias de humanidad en la historia, llama este curso modesto y limitado pero infinito por su intensidad y proyección.

Capítulo Cuarto

POLÍTICAS PÚBLICAS, CIUDADANÍA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LAS FAMILIAS[125]

En este viaje a Guadalajara coincidí en un aeropuerto y en uno de los vuelos con una madre y su pequeña hija, ésta probablemente alrededor de los dos años. La madre, de ropas humildes, pellizcaba rudamente a la chica, retorcía sus orejas y también la golpeaba en la cabeza con la mano empuñada. Quería que la niña no se moviera, que estuviese sentada, que no se acercara a los escaparates.

En el avión, que no tuviese miedo y se estuviera quieta. En el aeropuerto, mientras los viajeros esperábamos la llamada de abordaje, la madre hablaba a un público conformado por todos nosotros. Repetía, satisfecha: "Voy a castigarte de nuevo". Manifestaba así su poder sobre la criatura. Acosada, la pequeña lloraba sin ninguna civilidad, como un animal. Luego, fatigada por el llanto, se recostaba contra su madre y la llamaba "mamá".

La presentación que sigue está alimentada por el recuerdo de la relación entre esa madre y su pequeña. Desearía que la mujer, por algún suceso, cualquiera, transformara su miedo, inseguridad y rencor, en voluntad para prender de su hija y para crecer con ella. Y quisiera que la niña poseyera una mágica memoria que la faculte para olvidar y consiga cultivar un corazón generoso y cálido que la abra al amor y a la autoestima.

1.- Políticas públicas y vulnerabilidad social

Las políticas públicas pueden verse desde la Ciencia Política, desde la Ad-ministración Pública o desde el pensamiento social. Esto último quiere decir desde las *necesidades de la gente*. Las necesidades de la gente surgen por el carácter o caracteres que tienen las relaciones sociales que constituyen a esta gente. Las familias pueden ser entendidas como una decantación de tramas sociales que determinan instituciones que son animadas por lógicas o espiritualidades.

El enfoque de esta tarde se hace desde las necesidades de la gente o gentes. Y esto quiere decir que la perspectiva de la exposición se concentra en el apartado "transformación social de las familias". La transformación de las familias contiene cambios en las lógicas o espiritualidades que las animan.

Existe una razón básica para seleccionar este enfoque desde las gentes y desde las cambiantes relaciones sociales que las constituyen. Los criterios politológicos y administrativos sobre políticas públicas *suponen* el Estado, lo dan por descontado. Para el pensamiento social, y en particular para el pensamiento social latinoamericano, el Estado es una *discusión*. O sea algo sobre lo que hay que ponerse de acuerdo. Se trata de una discusión tanto conceptual como práctica.

Creo que bastará una observación para especificar lo que se busca señalar cuando se afirma que el Estado es una discusión o que está en un debate. Quiere decir que no se da por descontado que México o Colombia, por ejemplo, o sea su gente, cuenten con un Estado de derecho porque existan en México o Colombia "políticas públicas". En una casa o techo común pueden darse contrato matrimonial, prácticas conyugales y parentales, e incluso de barrio o vecindario, y no

125 Esta ponencia debió leerse en el *2° Congreso Internacional de Familia* (Guadalajara, México, 6-7 de febrero del 2006). Por razones, entre pintorescas y patéticas, no se la conoció. La versión aquí transcrita es algo más detallada que la presentación original.

existir hogar. De parecida forma, un Estado no existe porque haya Constitución, leyes y reglamentos, o juegos de gobierno-oposición o partidos políticos y elecciones, sino porque una institucionalidad legítima se ocupa del proyecto colectivo que supone el bienestar de la gente y la seguridad jurídica de su ciudadanía. El Estado de derecho existe, por ejemplo, si en las relaciones que se dan entre las personas, o la gente, las prácticas de discriminación (por edad, color, etnia o cultura, sexo-género, etc., edad) son ilegales, o sea son castigadas efectivamente como delitos. Esto es así porque para los Estados modernos la condición de ciudadano es universal, lo que quiere decir que nadie en tanto tal puede ser discriminado. Y es por ello que no puede existir bienestar para todas las gentes, universal o generalizado, si existen prácticas de discriminación, en acceso a la educación o de sexo-género, por ejemplo, que no son legalmente perseguidas y jurídicamente castigadas.

Por supuesto, un Estado puede hallarse en proceso para constituirse como Estado pleno de Derecho. México, por ejemplo, o algunos sectores de mexicanos, imaginaron que cuando se diera la alternabilidad de partidos en el gobierno, ya se estaría en democracia. Hoy quizás se considere que la alternabilidad en el gobierno --hoy unos, mañana otros y rectamente elegidos-- es condición de institucionalidad democrática, pero no basta y que la institucionalidad democrática debe ser entendida como *proceso*: hoy queremos la alternabilidad, mañana no basta y queremos, por decir algo, participación ciudadana responsable. Igual un Estado de derecho puede ser entendido como un proceso. Hoy *seguridad*, en el sentido de prevención y castigo del delito, para todos, urbano y rural, opulento y empobrecido, niño, anciano, adulto, mujer. Pero mañana la seguridad jurídica, la seguridad de la vida y de las distintas formas de propiedad, si se ha alcanzado, no basta, y ahora queremos por ejemplo, que *no exista discriminación de género* y que por ello se castiguen como delictivas las doctrinas y prácticas de discriminación, las prácticas patriarcales, y la ideología machista, estén donde estén. Entonces sí, el Estado puede ser entendido como una *polémica* práctica y conceptual, pero también como un *proceso*. Pero lo que alimenta ese proceso, para que vaya de menos a mejor, o para que se estanque o retroceda y vaya de menos a peor, son las prácticas de la gente, las prácticas liberadoras de la gente.

Cuando aquí hablamos de las familias, entonces, las entendemos como espacios *de necesidades de la gente* y, también, como las prácticas que hacen de las *familias espacios de liberación,* o sea *de reconocimiento y gratificación*. Hoy, para que las familias sean un espacio de las gentes, deben constituirse como espacios y *factores de resistencia*. Pero ya hablaremos específicamente de esto.

Retornemos un momento a la idea inicial. Dijimos que se puede ingresar a la consideración de las políticas públicas desde la Ciencia Política, desde la Administración Pública o desde el pensamiento social cuyo referente es las necesidades de la gente. Un académico podría decir que el objetivo final de la política pública consiste en lograr un grado razonable de cohesión social, es decir de *cooperación*. Pero, ya hemos visto, la cooperación bajo un techo común, la casa familiar o un negocio, puede contener *dominación* o, lo que es lo mismo, discriminación y violencia. Igual puede decirse de la cooperación en una sociedad tan compleja como México. La voluntad de alcanzar un "grado razonable" de cohesión social, que son tareas estatales y de gobierno, puede contener discriminación y violencia. Ahora, lo mejor aquí no es preguntarle al Estado o a la iglesia o "la" familia si se dan prácticas de discriminación y violencia ligadas a las leyes, a los cultos y lógicas religiosas y a las relaciones parentales y de sexo-género, sino a las posibles víctimas. *Preguntar a las víctimas*. Víctimas son quienes no personifican el poder sino quienes lo sufren. Las gentes, como se advierte, han pasado a ser ahora las víctimas y sus victimizadores, un tipo de dialéctica. Y el tema es: cuando se habla de políticas públicas en América Latina y en México, y quizás en todo el mundo, conviene preguntar y escuchar a las víctimas. En las familias nucleares y ampliadas, a mujeres, ancianos, niños y jóvenes. En la escuela, a los educandos. En la fábrica, a los asalariados. En la calle, al ciudadano que vuelve de su trabajo y es asaltado, golpeado y robado, etc.

Quizás resulte útil agregar un rasgo conceptual: cuando se habla de políticas públicas desde el Estado (y con mayor razón desde la Administración) se está pensando en incidir para sostener el *equilibrio* o *estabilidad* del *sistema social*, con independencia de las víctimas que este equilibrio y su reproducción produzcan. Cuando se habla, en cambio, desde las víctimas, se está pensando en los dolores sociales particulares generados por dominaciones o carencias, en conflictos estructurales y en cómo es posible avanzar, desde las gentes y específicamente desde las víctimas, en la resolución de estos dolores, que ellos cesen, y en cómo avanzar desde la dominación (que supone discriminación) hacia formas liberadas y más gratificantes de organización de la existencia. Las víctimas constituyen un tipo de evaluación, el mejor tipo de evaluación, sobre la *eficacia* y *legitimidad* de las políticas públicas. Una medición sobre su precariedad y sobre lo que podrían y deberían ser. O sea un criterio que enfatiza las debilidades o carencias, que usualmente no quieren reconocerse, de la *autoridad*, sea esta estatal, gubernamental, clerical o familiar. Mencionemos un solo ejemplo: en las familias nucleares y ampliadas lo común es que la autoridad se practique bajo la desviación del *autoritarismo*.

Dicho esto se advierte que estamos ya a bastante distancia de entender las políticas públicas como acciones que desencadenan celebraciones pomposas, conmemoraciones, discursos oficiales, inauguraciones, estatuas, presencia de altos funcionarios, magistrados, senadores, obispos, militares, periodistas, boato y, por desgracia, muchas veces, hipocresía. Toda política pública supone una *autoridad*: y ésta puede ser altamente ineficaz e ilegítima. Y en nuestras sociedades estructuradas con diversos principios de dominación las políticas públicas pueden producir y reproducir víctimas.

Bueno, por este tipo de razones, que quizás no son suficientemente buenas o aceptables para todos, es que preferimos el enfoque desde la gente y estimamos que el Estado es una discusión o polémica, y con ello lo es también la *ciudadanía*. "Ciudadanía" es el nombre que recibe la gente de carne y hueso cuando se la mira jurídicamente desde el Estado. Cuando se la mira con apetito desde los partidos, o desde *ciertos* partidos, se la llama *clientela electoral*. Cuando se la considera desde la Administración Pública se llama *públicos* o usuarios y es muy común en América Latina y el Caribe que bajo esta última condición se la desprecie y maltrate de diversas formas (burocratismo, indiferencia, manipulación, clientelismo, etc.). Las familias suelen ser usuarias de políticas públicas.

En muchos países latinoamericanos cuando alguien padece una enfermedad seria o el tratamiento de su dolencia implica un gran gasto, esa persona y su familia recurren, si la ley los faculta, a la seguridad social. Allí, a veces, no se le presta mayor interés, no se le atiende como su condición de persona enferma y grupo familiar lo merece. Por desgracia la situación de enfermo, a la que pueden agregarse edad, condición rural, sexo femenino, suele convertir socialmente a las personas en *seres vulnerables*. Esto quiere decir que *convocan la agresión*. En Costa Rica, por ejemplo, que es donde yo resido, se da un fenómeno curioso y triste para las celebraciones de final de año: alguna gente interna a sus ancianos en los hospitales públicos aduciendo que padecen de algún mal. Y al dejarlos, dan a propósito erróneamente la información sobre residencia, teléfono, cédula, etc. No están internando a esos ancianos. Los están abandonando. Un anciano suele determinarse, por algunos grupos sociales y por diversas causas, como alguien que ocupa un espacio social de altísima vulnerabilidad. No puede ocuparse bien de sí mismo, depende de otros. Y puede que estos otros no tengan la capacidad ni la voluntad para practicar con ellos, con sus ancianos, la compasión, la misericordia el respeto o el acompañamiento. Hago esta referencia porque pudiera ocurrir que las familias en México (y otras partes) sean espacios de alta vulnerabilidad y convoquen el que en su seno se manifieste la violencia y se produzcan víctimas. Podría ocurrir que ser mujer sea considerado un tipo peculiar de "enfermedad", de minusvalía, que solo puede "enderezarse" o aminorar-

se con restricciones o castigos. Y, claro, en la mayor parte de las familias suele haber espacios para que los ocupen una o varias mujeres.

Entonces no es lo mismo ser un ciudadano, en cuya vida inciden las políticas públicas, cuando se ocupa un espacio de altísima, alta o mediana vulnerabilidad social, que ser ciudadano ocupando espacios sociales no invulnerables, porque éstos probablemente no existen, pero de baja o escasa vulnerabilidad. Las políticas públicas, por acción u omisión, pueden producir espacios de alta vulnerabilidad social (como la de anciano empobrecido en Costa Rica o la de mujer obrera migrante en Ciudad Juárez, México) e incluso buscar, también por acción u omisión, su reproducción. Las políticas públicas pueden constituir y legitimar espacios sociales, instituciones y lógicas que producen gente en situación de muy alta vulnerabilidad social (una jefa de familia sin educación, por ejemplo, un homosexual masculino o femenino, un indígena) y explicarlas o justificarlas diciendo que "así es la vida" o que "cada cual tiene lo que merece" o "que no alcanza el dinero para todo" o que "Dios proveerá porque solo El sabe lo que hace". Las políticas públicas, vistas desde las necesidades de la gente, pueden ser apreciadas como factor constitutivo de problemas para esa misma gente con la que se supone debe cooperar como factor para su mejoría.

Entonces, desde el punto de vista de la vulnerabilidad, es decir del rasgo social de atraer agresiones, tenemos ciudadanos de distinto tipo, según sea la vulnerabilidad de los lugares sociales que ocupan y también por su poca o mucha capacidad para cuestionar, desde esos lugares, la eficacia y legitimidad del "orden" (que para ellos puede resultar un desorden) social. Cuando hablo de políticas públicas las estoy asociando con producción de vulnerabilidad social.

2.- Sobre la ciudadanía y la sociedad civil

Detengámonos un momento sobre esta noción de *ciudadanía* que en México ha alcanzado notoriedad en las últimas décadas bajo la forma de "sociedad civil".

La ciudadanía es el nombre que recibe la gente cuando sus prácticas están reguladas por un Estado y esta gente acepta ser regulada porque ello le genera seguridad, satisfacción, alegría o, al menos, disminución de sus penurias. Si es así, entonces, dicen los profesores, se da entre la gente "obediencia cívica". La obediencia cívica se pone de manifiesto en la vida cotidiana: por ejemplo, la gente no arroja desperdicios en la calle, sino que los coloca, clasificados, en botes de basura que ha dispuesto convenientemente alguna autoridad o instancia delegada; la gente, o sea los ciudadanos, no conduce borracha, no es indiferente a la violencia delictiva en las calles, paga sus impuestos y multas con honradez, no aprovecha su posición oficial para robar, traficar y enriquecerse, rechaza indignada la violencia contra los niños, las mujeres, la discriminación contra los indígenas, y en cada caso demanda justicia aunque no haya sido agredido directamente, etc. La obediencia cívica se pone de manifiesto como una *cultura política* que remite a un consentimiento tácito o explícito sobre la eficacia y legitimidad del sistema social vigente, de sus instituciones y de las lógicas que la animan. Si existe esta obediencia, que es función de la eficacia y legitimidad del sistema y de su gobernabilidad, entonces "ciudadanía" y "sociedad civil" quieren decir aquí "gente bien portada". Que se comporta de acuerdo a derecho y aprecia y enriquece las instituciones y lógicas (sociales) mediante las que se relaciona con los otros.

Por el contrario, si la gente pasa las cucarachas (o sea la basura) de su patio a la del vecino, si no quiere pagar impuestos y los evade con todo tipo de excusas y trucos ilegales, si consiente la violencia en las calles y cuando puede la practica, si rechaza a la funcionarios públicos no porque roban sino porque no le permiten robar a ella, y desea además impunidad para sus desafueros, como los otros, los poderosos, y por ello celebra las agresiones que quedan impunes, si los procesos electorales la dejan indiferente porque "de por sí todos los políticos son iguales…", entonces

la cultura política y la ciudadanía son de mentirillas y se expresan bajo la forma de un *simulacro*. La gente no cree en el orden social ni en sus lógicas, pero hace como si creyera, cuando alguien con poder lo está mirando o cuando estima que sus desafueros serán castigados porque no tiene el dinero para sobornar a la autoridad corrupta. En este tipo de ciudadanía y sociedad civil existe una tendencia a la anomia, a la descomposición social. En México, por ejemplo, alguna prensa destaca que los jóvenes (ciudadanos entre 18 y 34 años) no desean votar. La abstención en ese sector de la población llega al 70%. A inicios del siglo, cuando se eligió a Vicente Fox, esa abstención era un poco superior al 40%. En cinco años creció treinta puntos. Es una cifra que expresa un comportamiento preocupante porque cuestiona por parte de los jóvenes la eficacia y legitimidad no solo del gobierno y de los procesos electorales, sino del sistema social. Ahora, no crean que ésta sea una situación que afecta solo a los mexicanos. La tendencia a la pérdida de una cultura de lo público, de valores republicados, de desinterés por la gestación de gobiernos es un fenómeno que recorre toda América Latina, desde luego con las peculiaridades de cada caso.

Existen algunos lemas y prácticas latinoamericanas que expresan algunas de las facetas de esta descomposición social. Los argentinos inventaron y corearon "Que se vayan todos". Muchas mexicanas y mexicanos humildes y trabajadores prefieren, con gran dolor, irse ellos.

Entonces tenemos ya una ciudadanía y una sociedad civil bien portadas y una ciudadanía y una sociedad civil de mentirillas, que vive un simulacro y que posee tendencias centrífugas, o sea de descomposición.

Existe, o mejor *puede existir*, asimismo, una ciudadanía y una sociedad civil *emergentes*. Ésta no es "bien portada" porque reconoce tanto la poca eficacia de la autoridad (y con ello su ilegitimidad) como la responsabilidad que poseen en esta poca eficacia de la autoridad ciudadanos y sectores sociales (mujeres, indígenas, trabajadores, empresarios, estudiantes, familias, etc.) ya sea porque no están organizados o lo están mal, ya sea porque no se dan capacidad para lograr incidencia transformadora, liberadora. O sea, pasar desde lo peor al menos a lo malo y desde lo malo a lo regular y desde lo regular a lo bueno o excelente (y todo esto aprendiendo en el camino, creciendo). Estas sociedades civiles emergentes han sido responsables de todo lo positivo que pueden mostrar las sociedades modernas: prestigio del quehacer científico y auge de las tecnologías, derechos humanos, Estado de derecho, lógicas republicanas y democráticas, soberanía popular, autodeterminación de los pueblos, voluntad de autoconstitución de sujetos, las luchas de mujeres por alcanzar control sobre sus existencias, cautela y cura ecológicas, por citar algunas de diverso alcance y de distintas épocas. Estas sociedades civiles y ciudadanías emergentes se ponen de manifiesto como movilizaciones y movimientos sociales liberadores (la expresión más propia es "populares", pero tal vez ella provoque en algunos de ustedes asociaciones equívocas). Estas movilizaciones y movimientos, de científicos, de mujeres, de familias (éste no existe todavía), de campesinos, de indígenas… son *testimoniales*, o sea ponen de manifiesto con sus prácticas una cultura o sensibilidad *alternativa*.

Así, tenemos tres tipos de ciudadanía y sociedad civil: la "bien portada", la simulada o hipócrita y la emergente. En una determinada comunidad, y también en cada individuo, pueden coexistir las tres. Los seres humanos y nuestras instituciones somos así: complejos. Ahora, si en nuestra sociedad se dan grandes desafíos con muchas víctimas y creación de espacios de alta vulnerabilidad, conviene pensar en crear o reforzar sociedad civil emergente. Cuando luchó por la alternabilidad en el gobierno, México hizo eso.

También aquí una indicación conceptual: en esta introducción a la sociedad civil y la ciudadanía utilizo siempre ambos términos (y realidades) articulados. No es que por un lado, o en un ámbito, exista sociedad civil y por otro ciudadanía. Intereses particulares legítimos y existencia pública no se dan en las gentes por separado. Pueden constituirse como una *tensión*, pero siempre

se dan articulados. Se es y se vive como campesino u obrera o empresaria… y también como jalisciense, chihuahense o chilango y mexicano. Quiero decir que es posible imaginar que ser un buen jalisciense o jalisciensa sea una expresión específica de ser un buen mexicano y de autoconstituirse como un maravilloso ser humano, como alguien que produce mexicanamente humanidad.

El efecto práctico de entender así las cosas es que si soy padre debo portarme también como una jalisciensa o jalisciense en relación con mis hijas e hijos y esto quiere decir que parte de mi responsabilidad pasa por crearles las condiciones, en el medio familiar, para que ellos deseen ser buenos jaliscienses, y también buenos mexicanos, donde este Jalisco y este México, enormes, plurales, complejos se entienden como empresas colectivas de un proceso más amplio que es el de producir humanidad. En relación con nuestro tema específico esto quiere decir: debemos imaginar a nuestras familias, y a cada uno de nosotros en ellas, como factores de *producción de humanidad*. Lo usual es que esto no sea así. Y lo usual o común no es de esta manera porque solemos ver a nuestras familias como "naturales" y no como espacios de aprendizaje colectivo, de crítica, de resistencia y de organización.

3.- Las familias

Y bueno. Ahora sí llegamos a las familias.

En lo primero que hay que reparar aquí es en que ya no existe "la" familia. Mejor, probablemente no ha existido nunca. Cuando se habla de familia, por efecto de una cotidianidad fuertemente religiosa, uno suele imaginarse al papá, la mamá y los hijos. La familia llamada nuclear. A esta familia, además, la jerarquía de la iglesia católica, la constituye oficialmente mediante el vínculo indisoluble del matrimonio. A la familia se llega por el matrimonio monogámico. Esa ha sido siempre y será la voluntad de Dios. Esta familia es célula fundamental de la sociedad porque en ella se da la procreación de las nuevas generaciones y también su socialización primaria, lo que más o menos debería querer decir que en ella los hijos internalizan su mundo moral, gestan sus valores, en el marco de un reconocimiento interpersonal querido y propuesto también en el mundo por Dios.

Esta mirada sobre "la" familia que acabo de describir es lo que ya no existe socialmente (y es desafiada) o existe únicamente como ideología, en tanto algunos la sostienen como la única legítima. Socialmente hoy suele reconocerse que no es la única, porque, por ejemplo, una familia no necesariamente se constituye mediante el matrimonio y porque tampoco es un espacio en el que se realice la socialización primaria de los niños, o al menos no es el único espacio ni muchas veces tampoco es el más importante (si se lo entiende como interacción con los padres). Y tampoco, como es notorio, existe una sola moral (comportamiento debido) sino muchas, mientras sus prácticas no constituyan delito. Y que Dios con su amor esté sosteniendo a esa única o variada (s) familia es con mucho una discusión.

Recojamos solo algunos aspectos de esta transformación de nuestro conocimiento sobre la familia y su transformación en "familias":

a) Además de la familia nuclear, están la familia extensa, la familia reconstituida, la familia uniparental (en México existen al menos 2 millones de madres solteras y unos 10 millones de mexicanos viven en familias jefeadas por mujeres solteras, divorciadas o abandonadas), se dan las familias de parientes, la abuela con el nieto, por ejemplo, y las familias constituidas por personas que son del mismo sexo, homosexuales, o de edad parecida como las de pandillas de jóvenes (maras) que se miran a sí mismos como una familia.

En pueblos profundos o indígenas de América la familia puede expresarse como una comunidad o articulación de vecinos.
Todas estas familias, a las que debe agregarse su variedad socioeconómica y cultural, su carácter urbano o rural, la calidad de su exposición a los medios masivos, tienen necesidades diferentes. Las políticas públicas y la legislación deberían atender estas necesidades diferentes. Por ejemplo, promover el empleo estable y digno en la ciudad y el campo y evitar que los medios masivos propaguen como estilo único de existencia el tráfico mercantil y el consumo, castigar duramente el dominio patriarcal y uno de sus efectos: el imperio y violencia masculinos, el machismo, en el hogar. En un último ejemplo, que el compañero o compañera homosexual sea heredero legítimo de todos o algunos bienes de aquélla o aquél a quien acompañó y cuidó en vida.

b) No todo el mundo constituye un hogar o familia mediante el matrimonio; de hecho, la tendencia hoy es que disminuya el número de matrimonios (y aumenten los divorcios). Mucha gente hoy sencillamente se asocia o junta. Y a veces es para tener hijos y en otras no, porque no pueden o porque no quieren (aunque sí podrían adoptarlos); la familia hoy ya no se entiende exclusivamente como un espacio de procreación de nuevas generaciones. Paternidad y familia pueden disociarse, o sea ir separadas.
Si esto es así, debe reconocerse la existencia de familias u hogares cuya finalidad no es tener hijos y socializarlos, sino el de asociar adultos que se reconocen y acompañan como seres humanos sin más propósito que la gratificación y el compartir una experiencia amorosa e íntima de vida. Por supuesto, la que despierta más polémica, legal y moral, es la familia homosexual, ya sea de mujeres o de varones. Pero también una pareja heterosexual puede decidir no tener hijos y eso no disminuye por sí mismo su permanencia y legitimidad como familia; lo que ha cambiado, y para bien en este último caso, es la idea-valoración de ser mujer, la que por primera vez en la historia ya no aparece "condenada" a ser mamá. No es negativo ser mamá, pero tampoco es obligatorio; por supuesto, tampoco debería ser considerado obligatorio hoy ser padre (dentro o fuera de una relación familiar) para ser bien macho.

c) La función de socialización primaria en los "buenos valores" (que deberían ser proporcionados por adultos con alguna responsabilidad familiar) hoy se ve afectada (mejorada, distorsionada, anulada, etc.) por muchos factores: en primer lugar la pobreza y miseria socioeconómicas y culturales y también por la opulencia de otros; afecta el que ambos padres en la familia nuclear o todos los componente en la familia ampliada trabajen fuera del espacio familiar; la ausencia o transhumancia de alguno de ellos; la escolarización temprana o la ausencia de escolarización; el impacto de la televisión y los otros medios masivos.
Quizás hoy día la televisión, la prensa, el barrio, los amigos, la realidad social y otros adultos tienen más peso en la socialización primaria que los padres biológicos con los que se comparte no un hogar sino un techo. Esto puede generar una mayor tensión entre los padres y sus hijos y entre los educandos y quienes deberían ser sus maestros en la escuela; en un sondeo informal a los 14 o algo así pretendientes a la presidencia de Costa Rica todos ellos reconocieron que sus conocimientos sobre sexualidad no se produjeron ni en el hogar ni en la familia ni en la iglesia, sino en la calle, con amigos u otros.

d) Se nos ha revelado brutalmente a los latinoamericanos durante la última parte del siglo XX que la cordial familia era seno significativo de *violencia intrafamiliar abierta* y también encubierta o *estructural*. Esta última es la violencia de sexo-género, el imperio patriarcal, que violenta a la mujer en su existencia más íntima, como pareja, como madre, como ser humano o persona, sin necesidad de golpearla físicamente, aunque puede hacerlo, pero que establece una lógica de violencia cuya sordidez alcanza con diversos matices y fuerza a niños, jóvenes y ancianos y que puede revertirse contra los varones que la ejercen.

Luego las familias, como el Estado, se constituyen hoy como instituciones socialmente plurales y polémicas, tensionadas y desgarradas, que exponen necesidades variadas. De estos desafíos, que muchos proponen como crisis, recojamos, por razones de tiempo, solo dos:

La primera es la cuestión de las lógicas de imperio o autoritarias que pueden constituir la "espiritualidad" de uno o varios tipos de familia. Recordemos que etimológicamente familia proviene del osco, una lengua itálica, "famel" que significaba "siervo" y que en el latín clásico paso ser "famulus", o sea el siervo que vive bajo la dependencia de un señor en lo que respecta a habitación, vestido y alimento. Lo que quiere decir que debe el núcleo de su existencia a un amo. Constituían familia quienes convivían bajo un mismo techo *bajo el imperio de un señor*.

Desde esta base se configuraron ideologías sobre la familia. La más extendida entre nosotros es la cristiana católica tradicional que hace de esta asociación para la reproducción humana y la producción económica un designio divino destinado sacramentalmente al ejercicio de la castidad conyugal orientada a la reproducción y a la socialización o crianza de los hijos como servicio, en último término, a Dios. Para esta ideología, las inevitables tareas al interior de la familia, el trabajo doméstico, carecen de valor económico en tanto son portadoras de amor oblativo, o sea caracterizado por la *ofrenda* y el *sacrificio*. Uno de los efectos de esta manera de ver las cosas, en sociedades determinadas por los valores económicos de un intercambio que potencia la ganancia individual, es que el trabajo doméstico y sus personificaciones (empleadas, esposas, niños, jóvenes, ancianos) son vistos y tratados como *inferiores* en relación con el *trabajo lucrativo fuera del hogar* cuyo ingreso en dinero (salarios, ganancias) es básico para la manutención (y permanencia) de la familia. Se da así un conflicto entre un espacio familiar sin valor mercantil, y donde debería reinar la gratuidad amorosa, y los espacios exteriores a la familia donde reinan la competitividad, la eficiencia y la lucha por la existencia. Pero también "afuera" de la intimidad amorosa del espacio familiar están el fútbol, el sexo orgásmico, la diversión alcohólica, el espectáculo, la política, la guerra. La televisión "soluciona" en parte esta tensión trayendo el mercado, el sexo, la violencia, el espectáculo al techo que cobija la amorosa intimidad de los padres y de sus hijos.

Por supuesto, se trata de un sarcasmo. Le televisión comercial no "soluciona" nada ni tampoco lo pretende. En sociedades de competitividad mercantil, sexismo, consumo y violencia, las familias expresarán, a su manera, esta realidad y su "espiritualidad". La traerán al techo común el padre o madre que trabajan, los hijos desde el barrio y la escuela. La televisión, el disco, la prensa. Los medios, por ejemplo, no construyen noticias para el bienestar de la familia sino para vender su producto y acaparar avisos. Ninguna empresa televisora tiene en mente las necesidades del amor y el respeto familiares cuando programa telenovelas, series, noticieros, avisos, fútbol. Todo ello es parte de su negocio. Se hace para ganar dinero. Cualquier otro objetivo es indirecto y mediatizado.

Las familias tendrían que hacer un esfuerzo consciente, entonces, y el Estado ayudarles, para no reproducir en su seno la violencia de la realidad o de su mundo. Habría que dedicar tiempo de calidad y en cantidad para lograr que la familia permanezca como espacio de gratuidad amorosa

e íntima, como espacio de respeto y de crecimiento compartido orientado, sin ironía, a sobrevivir afuera, en la violencia del mundo mercantil, sexista, guerrero.

Por supuesto, ese tiempo cuantitativo y cualitativo no existe y las políticas públicas en el mejor de los casos aspiran a que *bajo el techo común* mujeres, hombres y niños repongan energías físicas para retornar al mundo de verdad: el del trabajo, la explotación, el sexismo y la violencia generalizados. Se podría uno preguntar: ¿podrá existir la utopía de la familia en una sociedad dominada por la competitividad, la violencia, la incomunicación, la discriminación y sus contrapartes: el miedo, la inseguridad la ausencia de autoestima efectiva? ¿Serán posibles hoy día los niños?

Mencioné, hace un momento, la "violencia generalizada". Si bien las diversas familias no se constituyen necesariamente hoy por el sacramento del matrimonio, existe un tipo de espiritualidad o lógica que parece alimentarlas a todas. Se trata de la espiritualidad que se sigue del *imperio patriarcal*, que es un tipo de dominación o violencia que recorre estructural y políticamente todos los espacios sociales y que obviamente concurre en las instituciones familiares. No he escuchado demasiado sobre esta violencia estructural en este Segundo Congreso Internacional. Las víctimas principales e inmediatas del dominio o imperio patriarcal son las mujeres. En las familias, quien ocupe un lugar socialmente determinado como femenino atraerá autoritarismo y violencia que pueden adoptar el rostro de un cariño protector. Se trata de violencia estructural o imperio que puede prolongarse como violencia situacional (paliza, maltrato psicológico, etc.).

Pero, ¿no es acaso la madre, la "jefe del hogar", su "reina" o "emperatriz" quien manda en la casa-familia? ¿No se la honra incluso como "santa"? Sí, pero el varón adulto, el macho sigue siendo, como declara la canción, "el Rey".

La autoridad de la madre "tradicional" en la familia es una autoridad delegada por el Rey. La madre es el eje del hogar siempre y cuando reproduzca en ese tipo de familia la autoridad patriarcal. Si falla, el Rey interviene para anular lo actuado. En los hogares más tradicionales, nuclear y ampliado, la madre administra *en tanto madre* el dominio patriarcal, es una funcionaria o delegada de ese imperio. Como tal, asegura, con mayor o menor conciencia, su vigencia y perpetuación sociales. Sin duda debe combatirse el imperio patriarcal en todos los ámbitos sociales y de muy diversas maneras, pero si no se lo combate en el seno de la familia "tradicional", no se avanzará en el logro de una cultura sin discriminación.

Una cultura sin discriminación no admite el patriarcado, lo considera delito y persigue legalmente sus prácticas e ideologías como ofensas que castigan a la humanidad. Imaginen. La discriminación contra las mujeres, o de sexo-género con imperio masculino, declarado *delito de lesa humanidad*. Como la tortura, la esclavitud o el genocidio. Parece fuerte y bueno. Pero debe incluir la lucha por la transformación liberadora de la familia. Y ésta no puede darse sin la transformación del papel que hasta el momento ha jugado la mamá como administradora privilegiada, usualmente inconsciente, del orden patriarcal. Ésta es una de las tareas de ese movimiento social que aún no existe: el de las familias.

Mi segunda referencia habla sobre el valor civilizatorio de la familia. Algunos autores estiman que la institución familiar no solo está en crisis sino que se encamina hacia su desaparición. Por supuesto, podrían estarse refiriendo, para bien, a la tradicional relación padres-hijos y a la socialización autoritaria de estos últimos. Pero en realidad "familia", como concepto, no indica necesariamente esta relación autoritaria, de una sola vía, que forma a las nuevas generaciones tanto en la dominación de sexo-género como en la valoración del niño y del joven como un "menor" y no como un sujeto con capacidades, derechos y responsabilidades. Queremos entender aquí "familia" como un espacio de reconocimientos y solidaridades gratuitos e íntimos entre seres humanos diversos pero todos con vocación y responsabilidad de *sujetos*. El padre como un sujeto humano

que ayuda a la madre ser sujeto humano. La madre como un sujeto humano que ayuda al padre a crecer humanamente. Los hijos reconociendo y acompañando a los padres. Los padres reconociendo y acompañando a los hijos, no juzgándolos desde una superioridad de la que carecen. La familia como una institución que hace suya la tesis de que quien esté libre de falta o error que arroje la primera piedra. La familia como productora de humanidad y de humanidades.

Tal cosa, se dirá, no existe. Las familias, como hemos discutido aquí mismo, no pueden sustraerse de sus entornos y si estos son competitivistas, violentos, sexistas… las familias serán también, a su manera (o como puedan) groseras, violentas, sexistas. Pero ahora no estoy hablando de lo que existe, sino del concepto "familia" y de su valor como *referente utópico*, de aquello que nos alimenta como *esperanza para vivir*. Desde el punto de vista del concepto, no de su práctica, la familia como articulación gratuita de producción de humanidad, ya existe. Quiero dar dos ejemplos conceptuales de sus raíces y sentido.

La primera referencia es lo que voy a llamar la familia globalmente tensionada y desgarrada, configurada por el emigrante o la emigrante que abandona su tierra, su lugar y se radica, muchas veces tras un itinerario cruel, en otra región o país en donde tiene empleo y un ingreso constante. Lo que la prensa y los políticos llaman cómodamente "globalización" pareciera descomponer y desagregar a muchas familias humildes, tanto en México como en América Central y otras regiones del Tercer Mundo. Pero también sabemos que muchos de estos emigrantes retornan, ahorrando desde sus pagas humildes, dinero para que sus madres, hijos, abuelos, tíos… puedan existir con su casa y su ropa y su comida y su escuela en el lugar de origen. Los ingresos por este concepto, retorno en dólares de emigrantes humildes, significan en este momento el segundo ingreso en dólares para México, solo detrás de lo que se ingresa por exportar petróleo. Y esto quiere decir que el emigrante mexicano, mujer o varón, de origen urbano o rural, aunque tenga otra pareja sexual en su nueva tierra (y quizás hijos) recompone con su trabajo y ahorro esforzado la familia original, a distancia, acompaña a sus abuelos, honra a la esposa y a sus hijos. Esta familia globalmente tensionada constituye una *experiencia de aprendizaje*.

¿Qué podemos aprender de esta familia globalmente tensionada que se esfuerza por seguir siendo familia? Desde luego, *solidaridad*. Basta compararla con la de aquellos que se casan disponiendo un contrato que asegura que las ganancias de los uno de los cónyuges no pueden ser tocadas por el otro, si las cosas se ponen difíciles o van mal. Pero también la voluntad de recomposición, morosa y fatigosa de tramas sociales hoy, cuando resulta tan cómodo para muchos divorciarse. Si se lo desea, efectiva entrega, amor oblativo, tan unilateral en la doctrina católica. Responsabilidad, autoestima. El emigrante es más familia porque lee y aprecia sus raíces aún bajo las condiciones más hostiles y los tratos más duros. Cuánto amor y calidez humana, cuánta generosidad para aprender y crecer en las familias reconstituidas por las remesas de las y los emigrantes. Y es gente humilde.

Esta primera referencia tal vez les haya resultado grata por emotiva y heroica. La segunda referencia quizás les resulte más polémica. Pero recuerden que hablo del *concepto*, no de la práctica, de lo que efectivamente se vive. Decía que la familia como articulación gratuita de producción de humanidad ya existe. Una de sus presencias está en la *familia homosexual*. Desde el punto de vista del concepto, este tipo de familia vincula íntimamente a adultos que voluntariamente desean y procuran reconocerse y acompañarse en sus necesidades y capacidades para crecer como seres humanos. No aspiran a tener hijos ni criarlos. Buscan sin egoísmo, aunque su referente sea sexual, y con honestidad, la plenitud humana y la autoestima que puedan producir como pareja que acomete una empresa común. Ya sé que ésta no es la forma común de entender la relación homosexual. Pero hablo del concepto. Y vista así, la familia homosexual se presenta como una

institución culturalmente estimulante de la que la familia heterosexual tradicional (que hoy tampoco está forzada a tener hijos) podría aprender. En breve, ¿qué aprendería? Desde luego *humildad*: necesitamos a los otros. No es el "yo puedo" aunque sea pisoteando a los demás, o sometiéndolos, sino el "con otros, podemos". Aprendería *horizontalidad*: la pareja homosexual enseña una vocación universal de sujeto: ninguno es más que el otro: cada cual en la relación da y crece en autoestima para compartir. Este último es el valor de la *gratuidad*. *Testimoniar* gratuidad. Darse la identidad o subjetividad más íntima mediante la gratuidad. Tan diferente a "si tú no me das algo, ya no te quiero". O "Yo que empeñé tanto (dinero, amor) en educarte, y ahora te vas con el primer conferencista que aparece", que es lo que suele reprocharse a las hijas cuando eligen como el amor de sus vidas a alguien que su madre o padre estiman inferior, un "bueno para nada". Humildad sin pérdida de autoestima legítima, horizontalidad, uno de los fundamentos de derechos humanos, entrega gratuita y valiente como criterio para crecer en humanidad productiva y generosa que siempre aprende. *Confianza*. *Fe antropológica*. ¿No les parece que ya no una familia sino una sociedad movilizada así, con este *espíritu*, sería de admirar por amable, por solidaria, por carecer de temor en su inevitable relación de valiente aceptación de los otros? Pues esta sociedad humana específica y universal no será posible sin una transformación radical de las identidades que se construyen día a día en las familias de todos nosotros (que, dicho sea de paso, son asimismo construidas y reproducidas por todos nosotros). Hlabo de una transformación radical que nos exige emigrar de nuestra espiritualidad conformista y asumir la familia como un desafío, como una lucha social, como una apuesta por cuyo éxito nos comprometemos, nos hacemos responsables

Para quienes esta referencia resulte remota, piensen en las actuales sociedades latinoamericanas. Saturadas, desde Chile a México, por discriminaciones brutales y odiosas que nos enfrentan a unos contra otros, que nos obligan a emigrar aun cuando permanezcamos en el mismo sitio y que nos hacen soñar con una seguridad imposible para nuestras familias y nuestros hijos. De cualquier lugar puede surgir un ataque: del asesino, del violador, del patrón, del cura, del policía, del magistrado, del vecino, del futuro. Del conferencista. Entre tanta incerteza, codicia y precariedad nos asalta el deseo. En mala hora, este deseo es pecado o implica agresión, codicia. Lo satisfacemos porque en ello creemos nos va la vida o por cualquier otra razón. Y experimentamos entonces culpa, remordimiento, soledad. Y si no satisfacemos este deseo, nos frustramos y amargamos, bebemos, nos sentimos miserables. Con suerte, nos refugiamos en la intimidad de nuestra familia. Allí hay una abuela, o una tía, o un primo o un pequeño de dos años que siempre nos acoge o reconforta. Tal vez la memoria de uno de nuestros muertos. En realidad, éstos que nos quieren nos tienen lástima o solidarizan con nosotros algo instintivamente. Construimos sociedades de la inseguridad, la culpa, el pecado, la codicia y la conmiseración pero podríamos construir, en cambio, sociedades amables, generosas, cálidas, irradiando autoestima. Mi opinión es que estas últimas hablan bien de las *necesidades y deseos de las gentes*, de su subjetividad más íntima, en especial de las más humildes.

Se podría objetar: pero si las sociedades, o sea los poderes existentes, no cambian ¿cómo podrían cambiar las familias? Cierto. Sin embargo, no fueron los poderes reinantes en México los que cambiaron su sistema electoral de modo que las elecciones fuesen más limpias y seguras. *Lo cambiaron ustedes bajo la forma de un tenaz movimiento social ciudadano*. ¿Y cuál es el ámbito más cercano que tienen como hijos, esposos, padres, amantes, parientes, para ejercer poder liberador tenaz si no el de sus relaciones familiares? Si las familias de la gente sencilla, de las víctimas, no avisan y preparan nuevas sociedades es casi seguro que propietarios, empresarios, curas, cientistas, deportistas famosos, artistas, militares, y sus empresas… no las constituirán. Este es el tema de un *movimiento social por la reivindicación social y humana de las familias*. El tema de las políticas públicas vista

desde las necesidades de las gentes. Como se advierte, no tiene nada de clerical. Es un empeño político y cultural. Soberbiamente humano.

Y hoy día este empeño soberbio parece obligatorio puesto que el siglo XXI probablemente asista al desaparecimiento de la especie humana autodestruida por su codicia y estupidez. Quienes primero emplearon el término "familia", en la antigua Italia, se la representaban como un espacio de servidumbre inevitable. Hoy es posible y necesario imaginarla como espacio de autoproducción de seres humanos, de *sujetos*. El sujeto mujer, el sujeto varón, el sujeto joven, el sujeto niño, el sujeto anciano. En sociedades que cultivan la servidumbre asalariada, la servidumbre de sexo-genero, la servidumbre cultural que habla y entiende un discurso único, la servidumbre de quienes solo aspiran a ser incluidos (aunque sea en el salvajismo de la guerra)… aparece la necesidad y posibilidad (porque de alguna manera depende de cada uno de nosotros) de transformar *liberadoramente* y para tareas de liberación, a *las familias*.

No es raro que las políticas públicas que expresan al Estado y que administran los gobiernos no estimulen familias liberadoras que empoderen a cada uno de sus miembros como efectivos sujetos humanos. Su espiritualidad no sería funcional para este mundo de sórdido brillo mercantil, de lujosa violencia, de brutales discriminaciones. Contra ellos, e interpelando a un Estado que potencia o empodera condiciones para ser interpelado, el movimiento social por la reivindicación de las familias como espacio de aprendizaje y crecimiento colectivo y de autoproducción de humanidad. Contra ellos *y a favor de todos* y *de cada uno*, la producción de la familia humana que, articulada con otras luchas, puede hacernos individuos gratificados y responsables, jalisciensas y jalisciensis, mexicanos con estatura de efectivos seres humanos, seres humanos. Y pese su innegable dificultad, esta tarea y compromiso está aquí, en nuestras manos. En las suyas.

SEGUNDA PARTE

Capítulo Quinto

DISCUSIONES SOBRE DERECHO NATURAL Y DERECHOS HUMANOS

La expresión *Derecho natural* se utiliza aquí como un término genérico que comprende tanto al derecho natural clásico o antiguo como al iusnaturalismo que acompaña la gestación del imaginario de las sociedades modernas. La aproximación más amplia a esta expresión la hace designar un *orden justo por sí mismo q*ue es matriz y referente de todo derecho positivo, es decir de la normativa legal que se encuentra codificada. El derecho natural posee validez y eficacia jurídica por sí mismo, manda y prohíbe y resulta vinculante para el ser humano porque se sigue *o del orden natural de las cosas* o de una *naturaleza del individuo humano* y de la *Humanidad*. Factor indispensable para el derecho natural es una *razón humana universal*, o sea igual para todos, capaz de conocerlo y asumirlo, y que es *idéntica para todos los tiempos y lugares*.[126] Ningún ser humano puede excusarse, por ello, de ignorar este derecho. Frente a su autoridad, siempre se es *culpable*.

El párrafo anterior hace posible separar, inicialmente, algunas referencias básicas. En primer lugar, existe una relación de jerarquía entre derecho natural y derecho positivo. El segundo debe seguirse o debe ser expresión del primero. En caso contrario, no sería justo y, por tanto, no sería vinculante o debido. Un segundo aspecto es que el derecho natural puede aparecer como *obligación* derivada de la naturaleza del mundo y de su orden apropiado. Este orden apropiado, único, podría ser conocido por una *cosmología* o por una *teología*. También podría asociarse a un *sentimiento de justicia* o *jurídico*, propio de la experiencia humana, aunque sea de contraste, o de humanidad. Un tercer aspecto es que inicialmente pueden diferenciarse gruesamente dos tipos de derecho natural: uno antiguo o clásico, *centrado en las obligaciones* o *deberes*, y el iusnaturalismo moderno, que enfatiza los *fueros y capacidades de los individuos* ante los imperios religiosos y monárquicos.[127]

Del último alcance se sigue que únicamente el iusnaturalismo moderno, y no en todas sus versiones, ofrece un criterio positivo, aunque parcial y discutible, para proponer derechos humanos. Al derecho natural clásico se le presentaría un obstáculo interno, su énfasis en las *obligaciones* del orden natural o real del mundo objetivo, del que se sigue una ética racional "natural", para sostener sin conflicto fueros y capacidades subjetivas y sujetivas del ser humano.

Opina Bobbio:

---

126 Los manuales de Filosofía del Derecho suelen distinguir tres grandes acepciones para la expresión "derecho natural". En sentido estricto sería el que determina a la naturaleza como criterio para un derecho intrínsecamente válido, constituyendo 'naturaleza' o una totalidad objetiva o el desarrollo propio de una cosa. El derecho natural formal considera a la razón como medida fundamental del derecho. El tercero, derecho natural en sentido amplio, indica que el criterio para determinar la validez intrínseca de una norma jurídica es el conjunto de normas éticas que rigen las conductas externas de los seres humanos. El primer tipo habría sido expuesto por los sofistas en la Grecia antigua y también por Platón y Aristóteles desde los que habría penetrado el pensamiento de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino para configurar uno de los referentes básicos del imaginario cristiano y católico. La segunda forma contendría autores disímiles como Hobbes (razón instrumental) y Kant (razón práctica). En la tercera encontraríamos también a Kant y a su doctrina de la estimativa jurídica (Véase, G. del Vecchio, *Filosofía del Derecho*, o V. M. Rojas, *Filosofía del derecho*. Ensayos más específicos son los de A. Papacchini, *Filosofía y Derechos humanos*).

127 Este aspecto ha sido reiteradamente defendido por N. Bobbio (Cfr., por ejemplo, *El tiempo de los derechos*, pp. 40-42).

> Una verdadera y propia doctrina de los derechos naturales no aparece por primera vez hasta los escritores del siglo XVII, comenzando por Hobbes, con su célebre distinción entre *lex*, entendida como fuente de obligaciones, y *ius*, entendido como libertad de toda obligación. Bien mirado, el paso de la doctrina tradicional del Derecho natural a la doctrina moderna de los derechos naturales es un paso interno en el sistema del iusnaturalismo, y es un paso rico en consecuencias.[128]

Aquí no interesa directamente, sin embargo, discutir los caracteres y tipos de los discursos que históricamente han configurado la posición o doctrina de derecho natural, sino solo examinar algunas de sus expresiones en relación con derechos humanos para mostrar cómo el imaginario que los sostiene y organiza, un imaginario de *trascendencia*[129], torna imposible o manipulable la *eficacia jurídica* de derechos humanos. Sobre este cumplimiento jurídico, que posee elementos legales y culturales, según examinaremos más adelante, se ha pronunciado, aunque otorgándole otro sentido, un ardiente defensor de la necesidad del Derecho natural, Giorgio del Vecchio:

> Pero tal reacción (la derivada de los métodos seudohistóricos) es injustificada e irracional si (…) pretende negar la validez del Derecho Natural entendido en el sentido puramente deontológico, como idea racional. Efectivamente no puede deducirse la inexistencia del Derecho Natural como exigencia o como ideal, de la circunstancia de que no exista o no se haya realizado siempre como fenómeno. La observación de los hechos no basta para comprobar la subsistencia o la insubsistencia de un Derecho, así como tampoco basta, a la inversa, aducir un Derecho, para probar que haya o no acontecido un determinado hecho.[130]

Lo que se discute en este punto, sin embargo, no es sino lo "deontológico", o sea lo *debido* para que el ser sea *perfecto*, exista, sino si existe como un suceso, evento o fenómeno de la trascendencia. Si existiera en tal condición, ello sería negativo para la eficacia jurídica y proyección cultural de derechos humanos. Desde luego, la expresión "eficacia jurídica" supone la existencia de norma positiva, acceso a los tribunales, proceso legal, sanción adecuada a las leyes, cumplimiento de la sanción y reconocimiento cultural de la "justicia" de lo actuado. No puede hablarse de "eficacia jurídica" si esas acciones no han tenido lugar nunca en la sociohistoria humana y existen únicamente, metafísica o ideológicamente, como referencia a una "perfección del ser" imposible en la historia. Tampoco, por supuesto, "existir ideológica o metafísicamente" se traduce como no existir. Las producciones metafísicas e ideológicas poseen fundamentos y alcances sociohistóricos, o sea son elaboraciones humanas. Lo que se afirma en este trabajo no es su inexistencia, sino su proyección negativa para la eficacia sociohistórica y jurídica de la afirmación, constitución y reivindicación de derechos humanos.

Y, sin más, atendamos las características de un primer tipo de discurso que expresa los caracteres del derecho natural en relación con derechos humanos. Se trata de un texto didáctico de los autores Antonio Botana y Félix López adaptado para el *Manual de apoyo para la educación en derechos*

128 N. Bobbio, *Igualdad y dignidad de los hombres*, p. 40. El texto se encentra en el libro citado en la nota anterior. Bobbio utiliza 'iusnaturalismo' como sinónimo de Derecho natural. En este trabajo reservamos ese término para calificar solo la doctrina moderna de los derechos naturales.

129 Empleo 'trascendencia' en un sentido amplio como aquello que está fuera o más allá de toda experiencia humana o incluso del ser y también para indicar una articulación de diversos que no pueden alcanzar unidad o identidad. Lo opuesto a estas trascendencias religiosas metafísicas es la inmanencia sistémica aunque conflictiva de la producción sociohistórica.

130 G. del Vecchio, *Filosofía del Derecho*, p. 524. Paréntesis nuestros.

humanos para secundaria y Bachillerato[131], editado en Puebla, México. Su título es "El país de los pozos".

1.- El país de los pozos

En la edición del manual, el texto consta de tres páginas en las que se dibuja la siguiente situación: era el país de los pozos, pero de pozos secos y distanciados entre sí porque entre ellos siempre había tierra reseca:

> Los pozos hablaban entre sí, pero a distancia; siempre había tierra de por medio. En realidad, lo único que hablaba era el brocal, lo que se ve a ras de tierra. Y daba la impresión de que, al hablar, sonaba hueco. Porque, claro procedía de lugares huecos.[132]

La narración señala que los pozos (grandes, pequeños, ricos, pobres, hermosos o feos) querían llenar su vacío metiendo cosas en él: objetos, ruidos, sensaciones y "hasta libros y sabiduría". Quien tenía más cosas en su brocal y más a la moda era más respetado y admirado.

> Pero, en el fondo, no estaban nunca a gusto con lo que tenían. El brocal estaba siempre reseco y sediento.[133]

De vez en cuando precisamente algunos de los pozos hurgaban en su fondo y sentían en su interior algo misterioso, experimentaban una sensación rara que a varios dio miedo de modo que no quisieron volver a sentirla. Otros, cansados de la dificultad que entrañaba pasar entre las cosas atesoradas para ir al fondo decidieron olvidar "aquello".

> También se hablaba –en la superficie—de aquellas "experiencias profundas" que muchos sentían. Pero muchos se reían y decían que todo eso eran ilusiones… Que no había más realidad que el brocal y las cosas que entraban en el hueco.[134]

Pero uno de los pozos persistió en mirar hacia adentro y en querer ir al fondo. Estaba entusiasmado con lo que sentía. Como las cosas que había juntado en el brocal lo molestaban, las echó afuera. Y eliminó el ruido, hasta quedarse en silencio. En el silencio del brocal escuchó burbujear el agua abajo… y sintió una paz enorme, una paz viva, que venía de la profundidad.

Entonces, el pozo experimentó que aquello, justamente, era su razón de ser: allí, en el fondo, se sentía él mismo. Hasta entonces había creído que el pozo (sic) (ser pozo) era el tener un brocal muy grande, muy rico y adornado, bien lleno de cosas.[135]

Así este pozo descubrió que lo mejor de sí mismo estaba en la profundidad y que era "más pozo" cuando más profundidad tenía.

---

131 Se responsabilizan por este manual Amnistía Internacional, el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, la Comisión Estatal de Defensa de los Derechos Humanos de Puebla (México) y el Gobierno del Estado de Puebla. Se trata de un volumen extenso, de 362 páginas, editado probablemente en 1998 o 1999 (no trae fecha de edición).

132 Botana y López, *El país de los pozos*, p. 43. Brocal es el borde parapetado que puede tener un pozo.

133 *Ídem*.

134 *Ibíd*., p. 44.

135 *Ídem*. La siguiente referencia es del mismo lugar.

> Feliz por el descubrimiento, intentó comunicarlo a los demás y comenzó a sacar agua de su interior. El agua, al salir fuera, refrescaba la tierra reseca y la hacía fértil y pronto nacieron las flores alrededor del pozo.

Ante la noticia, dice el texto, las reacciones fueron variadas: indiferencia de algunos, nostalgia de otros por aquello que en el fondo ellos también percibían, desprecio por aquella fantasía poética. Hubo quien la calificó de pérdida de tiempo, pero la mayoría optó por no hacer caso pues estaban muy ocupados llenando sus brocales.

Sin embargo, otros intentaron también la experiencia. Y después de desembarazarse de las cosas que los rellenaban encontraron agua en su interior. A partir de aquí su sorpresa fue creciendo: comprobaron que por más agua que sacaban de su interior para esparcirla, no se vaciaban sino que se sentían más frescos y renovados. Y al seguir profundizado en su interior descubrieron que todos los pozos estaban unidos por el agua, su razón de ser.

Comenzaron así una comunicación *a fondo* porque sus paredes dejaron de ser límites infranqueables. Se comunicaban en profundidad sin importarles cómo era el brocal de uno u otro, ya que eso no influía en lo que había en el fondo. Eso sí, cada pozo tenía agua de un sabor característico. Sin embargo, lo más significativo estaba por venir:

> …el descubrimiento más sensacional vino después, cuando los pozos que ya vivían "su profundidad" llegaron a la conclusión de que el agua que les daba vida y que era su "razón de ser", no nacía allí mismo, en cada uno, sino que venía para todos de un mismo lugar… y bucearon siguiendo la corriente de agua… ¡Y descubrieron el manantial![136]

El manantial estaba en la gran Montaña "que dominaba el País de los Pozos", cuya presencia apenas habían percibido pero que estaba allí majestuosa y con el secreto de la vida en su interior. La Montaña siempre estuvo allí vigilante y dándose cuenta de todo lo que ocurría en torno suyo. Pero los pozos se afanaban en adornar su brocal y apenas se habían molestado en mirar a la Montaña. El texto finaliza así:

> La Montaña también había estado siempre aquí, en la profundidad de cada pozo porque su manantial llegaba hasta ellos haciendo que fueran pozos. Desde entonces, los pozos que habían descubierto su ser, se esforzaban en hacer más grande su interior y en aumentar su profundidad, para que el manantial pudiera llegar con más facilidad hasta ellos… Y el agua que sacaban de sí mismos iba embelleciendo la tierra y transformaba el paisaje.

Hasta aquí la organización textual. Por supuesto, encontramos una primera oposición: el período en que los pozos llenaban su brocal de cosas y ruidos y se ufanaban de estar a la moda o de su riqueza, período que puede considerarse de *alienación* o *extrañamiento*, se opone frontalmente al período en que *descubren su ser*, *naturaleza* o *esencia*, de pozos y, deleitados, se entregan a ella. Se nos describe entonces el orden alienado del ruido, la sequedad y la incomunicación, y el orden natural y esencial, *recuperado*, de la comunicación (comunidad) y la vida.

Existe en esta oposición, centrada en la noción de "naturaleza" como las condiciones propias (y por ello buenas) del despliegue de una cosa, en este caso de los pozos, sin embargo, un detalle. Ya sea en su actividad desnaturalizada, llenar sus brocales con cosas y ruidos, ya sea en la actividad propia de su naturaleza y *dignidad*, brindar agua, los pozos siempre *se entregan*, insatisfechos o eufóricos, a un orden o sistema que *les supera en jerarquía* y cuyo sentido no pueden recaracterizar

136 *Ibíd.*, p. 45. La siguiente referencia es del mismo lugar.

o resignificar. En un caso se entregan, vanidosa, negligente o insatisfactoriamente, al falso orden de la alienación. En el otro toman su lugar satisfechos y casi místicamente en un orden que los trasciende en cuanto su superior, la gran Montaña, un *ente cuya esencia es existir*, no es un pozo ni puede ser identificado con ellos. La sumisión, más peligrosa por satisfaciente y mística, es tanto al sistema (orden natural) como al superior o protagonista del Sistema: la gran Montaña (símbolo del primer motor, de la vida o de un dios personal). En breve: los pozos *nunca son sujetos* excepto en un orden que ellos no pueden recaracterizar sin falsearlo. La naturaleza, la del orden y la suya propia, se transforma en *obligación*. Los pozos no se autoproducen. No son sujetos respecto de sí mismos. Carecen, en este sentido, de derechos. Poseen *obligaciones* naturales hacia el agua, la Montaña y su sistema irrigante y los otros pozos. También tienen *deberes* en relación con su *propia dignidad natural*. Esto, obviamente, no es el imaginario que constituye derechos humanos. Para derechos humanos, producción moderna, los individuos humanos tienen *fueros naturales con independencia relativa de todo sistema trascendente* (iusnaturalismo racional) porque su individualidad expresa a toda la especie, o porque constituyen estos derechos mediante su autoproducción (trabajo), o porque los seres humanos son fines en sí mismos y no medios (funciones) para otra cosa, o por su disposición natural a la mayor felicidad de la mayoría. Por ello, en todos estos casos, son *sujetos* aunque esta determinación puede tener diversos alcances. Cicerón habría opinado: "La libertad (constitutiva del sujeto) no consiste en tener un buen amo, sino en no tenerlo". Peculiarmente, el texto sobre el país de los pozos fue incluido, en el manual que referimos, en la unidad sobre la *libertad*. La gran Montaña es aquí el amo bueno por oposición al amo desnaturalizado (alienación). Pero en ningún caso los pozos son autónomos, es decir libres para crear opciones autodeterminadas.[137]

Interesa aquí avanzar un criterio estético sobre el texto. En él las cosas ocurren y el narrador las cuenta. No se explican. No se nos dice, por ejemplo, cómo se produce la alienación, el entontecimiento de los pozos. Sencillamente se dio. Es un dato que puede ser narrado. Igualmente la naturaleza de los pozos no se resiente sustancialmente con los procesos de alienación. Esta naturaleza es también un dato que está ahí, *esperando ser recuperada*. La acción inicial para recobrarla parece señalar una acción individual libre, pero su libertad no consiste en producir sus contextos de opción, sino en desembarazarse de obstáculos para *reencontrar la sustancia eterna tras los fenómenos*. La realidad está ahí, al frente o en el fondo, todos pueden verla con su pesadez ontológica objetiva, con su carga moral (que puede ¿o debe? traducirse como disfrute). No se puede explicar. Únicamente se puede indicar o describir. Este realismo hace del sujeto un mero portador de significados, no un resignificador. Ahora, derechos humanos supone la capacidad de los seres humanos para resignificar. La recurrencia a una mística objetiva que se sigue de las cosas no calza con la sensibilidad sociocultural de afirmación del sujeto para "arrancar" de la vida social *natural rigths* puestos en tensión con la *natural law* (Hobbes). Derechos humanos suponen una resignificación social de mundo. No se encuentran en las cosas ni pueden "descubrirse" en ellas. Por ello es que también deben explicarse y justificarse. También por ello es que pueden perderse o revertirse.

Incorporemos otro plano. Entre los interesados publicista actuales de "la" libertad[138] se apuntan como disvalores respecto de ella *el miedo*, porque nadie puede actuar libremente si está sometido por el temor de ser castigado, censurado o abusado (se supone arbitrariamente, no legalmente), la *ignorancia* y el *conformismo*. Este último debería describirse como autolimitarse a lo que "se es", y a

137 Para J. Stuart Mill, por ejemplo, la libertad se liga con el sentimiento individual de cada cual por su valor y dignidad gracias al cual resuelve las cosas por sí mismo (Cfr. J. S. Mill, *El utilitarismo*. También *Sobre la libertad*).

138 El discurso propagandístico neoliberal sentencia que la libertad es indivisible: a la entera libertad económica le corresponde la entera libertad política (democracia) y cultural. Pero, eso sí: solo se puede ser capitalista, la democracia es únicamente una forma de designar gobernantes y la desencantada cultura occidental es la más racional de todas. Si esto no tuviera efectos devastadores y crueles, podría ser considerado con ternura por tanto fanatismo.

no tratar de ir "más allá" tornando improbables la emoción y el valor de ser libres.[139] Si reparamos en el miedo, el orden (o aberración) alienado de los pozos, no les infundía miedo. El texto nos narra que la existencia alienada ponía a algunos contentos, a otros vanidosos y a algunos insatisfechos. Por el contrario, aunque el texto no lo dice, encontrar la Verdadera Naturaleza del Mundo y la propia –la gran Montaña, el deber de dar agua, o sea Vida, de tener sentimientos místicos, etc.—es una experiencia en la que pueden tener cabida (de hecho lo tendrán) tanto el miedo moral *de no dar la talla* o de *pecar* y el *autoritarismo* moral y político: habrá pozos que se considerarán más pozos (expresan mejor la pozidad) que otros pozos, Visto así, el orden "natural" de los pozos no parece estimular la libertad, sino más bien promover el autoritarismo y el miedo. Desde luego, ni este último sentimiento, como constante de la existencia, ni las instituciones autoritarias, promueven sujetos ni derechos humanos.

Por supuesto un defensor del orden objetivo de las cosas y de los valores (naturalismo ético) dirá que a ningún pozo le fallará su esencia o naturaleza. Su dignidad de pozo pertenece al orden real de las cosas y no puede perderse o fallar. Por ello es que pueden alienarse sin perder (ni menoscabar) su *fondo*, naturaleza o sustancia. Sin embargo, además de que este argumento no se apoya razonablemente en ninguna experiencia histórica, posee dos alcances poco gratos: si la dignidad (naturaleza) de los pozos existe siempre, cualesquiera sean las vicisitudes experienciales que padezca el pozo, entonces no importa lo que otros hagan al pozo, torturarlo, por ejemplo. El pozo torturado seguirá manteniendo su dignidad intocada, *en el fondo*.[140] Si los que lo torturan son también pozos, naturalmente dignos, tampoco perderán su dignidad (naturaleza) al torturar. *La conservarán en el fondo*. Lo siguiente es un corolario: si el pozo torturado experimenta que ha perdido su dignidad (es uno de los fines explícitos de la tortura) sentirá vergüenza moral, se hará violencia moral. Por el contrario, el pozo torturador, tras la jornada de tortura recuperará su esencia, que está en el fondo y se marchará contento a casa donde lo espera su familia.

Este distanciamiento entre naturaleza inmutable y fenómenos (es la categoría de *separatidad*), sin duda metafísica, tiene también el efecto de que los pozos nunca se comunican desde sí mismos, no se cooperan mediante un trabajo comunitario, sino como individuos semejantes o iguales relacionados exclusivamente por los efectos de su naturaleza: las flores o la vida que proporcionan al entregar agua. Estrictamente, ningún pozo ayuda a otro. La Pozidad, establecida por la gran Montaña, los torna autosuficientes. *Entre ellos no se dan relaciones sociales*, o son *prescindibles*. Por ello mismo, entre ellos no existe, porque no resulta necesario, el derecho. *Sólo la obligación moral* con su naturaleza y con la Naturaleza. Y ni siquiera la pueden explicar, excepto bajo la forma de una satisfacción mística (sentimiento de justicia). Encontrar su sustancia (naturaleza), equivale a reencontrar el Paraíso católico o el Nibbana budista. Estos son, sin duda, resultados interesantes pero escasamente relacionados con derechos humanos. Y que incluso pueden implicar su abierta negación acompañada, esta vez, de una justificación.

139 Tomo esta literatura de lugares comunes de un folletito semanal sobre valores que, auspiciado por banqueros privados, publica el algo más que muy conservador principal periódico de Costa Rica. Utilizo el aparecido el 10 de septiembre del 2003.

140 Este argumento, por desgracia, puede aplicarse a las disputas ideológico/teológicas que animaron la conquista española de América. Contra la opinión, por ejemplo, de que los indios eran "perros sucios" se levantaba Bartolomé de Las Casas para reconocerlos como sustancialmente humanos y señalar que debían ser evangelizados sin violencia. El problema es que si los indios eran 'naturalmente' tan humanos, o más, que los españoles, no podían perder su humanidad de ninguna manera ni tampoco podían hacerlo los españoles depredadores y ladrones. Lo más que podía imputárseles era estar en pecado o practicar la tiranía. La situación hubiese cambiado si Las Casas en lugar de presentar argumentos ideológicos sobre los indios o intentar experiencias sociales 'progresistas' puntuales, los hubiera organizado políticamente para que, guerra mediante, los españoles los hubiesen temido como verdaderamente humanos por tan crueles y brutales como ellos (Cfr. L. Hanke, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*…).

En efecto, supongamos que alguno de los pozos por razones geográficas o mecánicas u otras no logre dar agua, que es lo debido según *Disposición* o ley de la gran Montaña. El imaginario "natural" de los otros pozos lo considerará primero una disfunción y tratará de remediarla con medicina pozal (oraciones a la gran Montaña, por ejemplo, o jornadas obligatorias de educación moral). Como el pozo anómalo no se corrige, considerarán ahora su comportamiento escandaloso (es antinatural) y lo aislarán de otros pozos, en particular de los jóvenes. "Es una vergüenza", murmurarán. Si el pozo aislado persiste en vivir su existencia diferente, procederán a considerarlo, más que una provocación, una aberración anticultural, un desafío insoportable para el orden natural (de los pozos y cósmico), lo perseguirán por inmoral o terrorista y matarán. Realizarán esta crueldad *contra el diferente* en nombre del orden objetivo debido y también de los derechos, o sea de las obligaciones, de los pozos. Y celebrarán alborozados, como si fuera una fiesta, su muerte. Me ahorro ejemplificar qué ocurrirá si el pozo diferente "elige" ser distinto: pozo homosexual, pozo musulmán, pozo socialista, pozo emigrante no deseado o pozo envenenador. En todos los casos, medie o no la voluntad, el pozo distinto o diferente, será considerado una provocación, aislado, forzado a reeducarse, o eliminado. Y esto se hará en nombre de las obligaciones morales (es decir de los derechos) de los pozos y de la Pozidad.

Consideremos otra situación. Un sector de los pozos decide organizar una cooperativa para dar mejor servicio de agua y vida. Así, el país se divide entre los pozos cooperados cuya productividad "natural" es más alta por efectos de la asociación que la de los pozos aislados. Esta mayor productividad se traduce, por ejemplo, en más flores y más hermosas, más pasto y más verde. Después de algún tiempo los pozos individuales son atraídos "naturalmente", debido a su menor productividad, como trabajadores de los pozos cooperados. Con esta convocatoria el país de los pozos prospera como nunca. En ninguna época se expresó mejor la "naturalidad" de los pozos. Nunca se dispuso de más agua y vida. Nunca tampoco, y por consecuencia, se tuvo en tanta estima la dignidad de los pozos. Pero ocurre que los pozos cooperados guardan exclusivamente para sí la contemplación abierta de los prados más verdes y de las flores más numerosas y bellas. Los trabajadores no cooperados se dividen en cambio entre los que pueden, previa autorización y con horario, atisbar desde posiciones incómodas, esos lugares, y los que no pueden, por ningún motivo, mirarlos. El criterio para esta normativa selectiva puede ser el de lealtad para con la cooperativa o simplemente arbitrario. De la naturaleza racional de la actividad natural de los pozos pueden seguirse asimismo, como se ve, *prácticas de discriminación*. Y desde luego en algún momento un pozo Moisés puede bucear hasta la gran Montaña para pedirle que el primer mandamiento de la existencia debida de los pozos sea: *Tendrás una sola cooperativa y la amarás y respetarás como a tu naturaleza*. Este mandamiento sancionaría la discriminación. Y lo haría en nombre de la igualdad natural de los pozos.

Debe observarse que en estas dos situaciones se ha hecho que los pozos *se relacionen* como si fueran una comunidad o sociedad de pozos y tuvieran una *historia*, no como un mero agregado de pozos individuales. Cuando se introducen relacionamientos e historia ocurre que la "naturaleza igual" deviene criterio de persecución y discriminación. Y esto quiere decir que los discursos centrados en la naturaleza de las cosas soportan mal la historia. Pero, y esto es lo decisivo, sucede que el fundamento de derechos humanos es sociohistórico.

Como no trata aquí de un discurso final, retornemos a los valores de la libertad que, a juicio de los editores del manual en que figura *El país de los pozos*, sería ilustrada por ese texto. Ya vimos que, excepto que libertad sea entendida como sujeción moral natural, el texto habla exactamente de lo contrario. Según los autores del folletito de educación social en valores, entre los obstáculos a la libertad se encuentra el conformismo. Pero "conformismo" quiere decir ajustarse a la forma

propia o natural. Esto, como sabemos, es lo que hacen los pozos. Inquietos por su alienación e, intuyendo y recuperando su forma natural, que es individual/universal, son felices con su "razón de ser" o finalidad que consiste tanto en "proporcionar agua" como en someterse a la lógica que emana de la gran Montaña. Si miramos la conformación política de derechos humanos (Estados Unidos, Francia, siglo XVIII) advertimos que ellos poseen como parte de su sensibilidad la *disconformidad*. No desean ser colonias, sino seres humanos libres en Estados *autónomos*. Estadounidenses y franceses revolucionarios no desean ser siervos o cortesanos o laicos, sino seres humanos libres, empresarios y ciudadanos. El mensaje del país de los pozos se inscribe en otra sensibilidad. En una que el habla popular ha condensado en una brutal sentencia sobre el destino social: *el que nace para maceta del corredor no pasa*. Dentro de esta sensibilidad fatalista no resulta posible pensar apropiadamente derechos humanos modernos. Y si no es posible pensarlos, tampoco se puede justificarlos. Y si ambas cosas están negadas, con mayor razón resulta negado practicarlos jurídicamente de un modo tal que devengan instituciones culturales.

2.- Ideologías del Derecho natural en la Conquista de América

Puede pensarse que la literatura contenida en un manual auspiciado por *Amnistía Internacional*, el *Instituto Interamericano de Derechos Humanos* y un estado mexicano, y orientado a profesores y jóvenes de secundaria y bachillerato es esquemática o blanda y no hace justicia al Derecho natural. En realidad, para emitir un juicio crítico en este sentido habría que examinar todo el volumen de 362 páginas. Además, el objetivo de introducir al análisis de *El país de los pozos* no era pronunciarse sobre el manual sino poner de relieve, con un texto en apariencia sencillo y amable, el imaginario de un Derecho centrado en "naturalezas" objetivas para comprobar que en su disposición *no caben derechos humanos*. Esto si se entiende estos derechos como *fueros* y *capacidades* individuales y sociales sujetivos y universales que limitan o vinculan a las autoridades jurídicamente, ya que el tipo de libertad natural presentada en *El país de los pozos* enfatiza *obligaciones hacia autoridades* derivadas de la determinación tanto de una naturaleza objetiva del mundo como de una (debida) naturaleza (función, fin) humana. Ser humano, o pozo, resulta así orientar capacidades prefiguradas hacia un mundo moralmente obligatorio. Este tipo de propuesta puede resultar interesante o incluso verdadero, pero no constituye una matriz adecuada para pensar ni para practicar modernamente la libertad o derechos humanos porque tiende a minorizar o eliminar la *autonomía* (producción de sus condiciones de existencia) de los sujetos humanos.

Sin embargo y gratuitamente se puede conceder que *El país de los pozos*, pese a su finalidad educativa, o sea formativa, sea un texto ligero para un asunto tan grave aunque obvio: mostrar que el imaginario del Derecho natural clásico no es adecuado para pensar derechos humanos y que esto posee costos para su eficacia jurídica y para su vigencia cultural. Un corolario institucional del peso de este alcance, por ejemplo, es que la iglesia católica debería reconfigurar su imaginario para que en él tengan cabida derechos humanos. Desde luego, puede no hacerlo (de hecho es casi seguro no lo hará). Pero su omisión posee costos decisivos en su sensibilidad para apreciar estos derechos, para observarlos y para testimoniarlos como factores culturales que comprometen lo que debería ser su testimonio evangélico. Como la existencia social es compleja, estas precariedades no impiden que en coyunturas determinadas, esta iglesia (u otras instituciones parecidas) destaque en la defensa de derechos humanos. Pero su aporte es circunstancial y no se sigue de su imaginario básico.

Como se discute un asunto importante, pongamos en relación *El país de los pozos* con el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573),

autor que fue interlocutor de Erasmo de Rotterdam, confesor del emperador Carlos V, preceptor del príncipe Felipe, quien después fue el rey Felipe II (1527-1598) y ejerció su poderío sobre territorios de Europa, África, América y Asia y creó la algo tragicómica *Armada Invencible*. No se puede negar, por tanto, el *status* del dominico Ginés de Sepúlveda, aunque quienes lo admiran señalen que su obra y memoria fueron desfiguradas por las maquinaciones que en su contra montó el también famoso Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Puesta en escena la importancia de estos actores: emperadores, teólogos, obispos, humanistas, cronistas autorizados de la época, demos una mirada al *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (o *Segundo Demócrates*), de Ginés de Sepúlveda. El objetivo de este examen no es tanto el Derecho natural, sino las ideologías que se desprenden de él y las propuestas prácticas que se siguen de ellas respecto de las relaciones entre indios, pueblos y naciones indígenas de América, y conquistadores españoles durante el siglo XVI. En este aspecto tanto quienes admiran como quienes adversan las opiniones de Ginés de Sepúlveda lo consideran un referente clásico o paradigmático. Así se expresa de él Marcelino Meléndez y Pelayo, su traductor:

> …Sepúlveda, peripatético clásico (…) trató el problema con toda la crudeza del aristotelismo puro tal como en la Política se expone, inclinándose con más o menos circunloquios á a la teoría de la esclavitud natural. Su modo de pensar en esta parte no difiere mucho del de aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que proclaman el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia.[141]

Por su parte el comentarista español que introduce la edición mexicana de 1941 del trabajo de Ginés de Sepúlveda ubica al autor como expresión de un conflicto que habría arrastrado la filosofía medieval: el que encierra un Derecho natural sin dios personal, que se resuelve por tanto, en el Estado (Aristóteles), y un Derecho natural cristiano escolástico con dios personal cuya finalidad es la iglesia en tanto ella representa al Cielo.[142]

En todo caso, nadie ha puesto en duda que Ginés de Sepúlveda se adscribiera al imaginario propio del Derecho natural. Sus fuentes fueron, al parecer, primariamente aristotélicas, a las que trató de conciliar con la tradición teológica cristiana (Agustín y Tomás de Aquino) e incluso bíblica, fuentes que resultaron ideológicamente condicionadas por su autoidentificación nacional española y su posición social cortesana.

Según García-Pelayo el acercamiento conceptual de Sepúlveda al Derecho natural se realiza mediante una referencia a un texto clásico de Cicerón que aquí reproducimos en extenso:

> Hay, por cierto, una verdadera ley, la recta razón conforme a la naturaleza difundida entre todos, constante, eterna, que con su orden invita al deber y con su prohibición desvía del fraude (…) No es lícito aportar modificaciones a esta ley, ni quitarle nada ni anularla en su conjunto (…) No será diferente en Roma o en Atenas, o de hoy a mañana, sino que como única, eterna, inmutable ley gobernará a todos los pueblos y en todos los tiempos y una sola divinidad será guía y cabeza de todos, o sea, la que volvió a encontrar, la que elaboró y sancionó esta ley, y

141 M. Menéndez y Pelayo: "Advertencia" al *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, pp. VIII y IX. Menéndez desea separar a Sepúlveda del pensamiento católico y por eso lo remite a Aristóteles. Ginés de Sepúlveda fue autor en su tiempo de una muy celebrada traducción de la *Política* de este último y por ello se le consideraba un experto. Sin embargo su compresión del autor griego fue puesta en duda ya en el siglo XVI por Gaspar de Recarte y las ideas mismas de Aristóteles acerca de la esclavitud natural ha sido consideradas poco claras e inadecuadas para la realidad multiétnica de la América (Cfr. L. Hanke, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, pp. 9 y 226).
142 M. García-Pelayo, "Introducción" a *Tratado sobre las justas causas*…, p. 42.

> quien no la obedezca huirá de sí mismo, por haber renegado de la naturaleza humana misma; deberá expiar las penas más graves, aun en el supuesto de haber esquivado lo que por lo común son denominados suplicios.[143]

En la propuesta de Cicerón encontramos también los factores que nutrían *El país de los pozos*. El Derecho natural es efectivamente *derecho*, o sea es jurídicamente vinculante. Es eterno, inmutable y universal. Tiene alcance objetivo y también subjetivo (de identidad). Es trascendente a las acciones humanas. Se infiere que es superior a los derechos positivos o legislaciones humanas. Y también Cicerón marca explícitamente un aspecto que no figuró en *El país de los pozos*: su violación acarrea castigos feroces. Mayor razón para atender sus *obligaciones*.

De este Derecho natural, Sepúlveda desprende una regla básica o *principio* de existencia "natural" que parece copiar de Aristóteles:

> …que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre lo contrario, lo excelente sobre lo contrario.[144]

De este principio *jerarquizador* de derecho natural, Sepúlveda sigue, ahora sí repitiendo a Aristóteles:

> Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden á los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en la misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios: "El que es necio servirá al sabio".

Aquí es conveniente resaltar, con independencia de los contenidos, otra diferencia entre Aristóteles y Ginés de Sepúlveda y *El país de los pozos*. En este último texto los pozos se relacionaban como iguales, pese a sus peculiaridades, porque cada uno de ellos se identificaba, sin necesidad de hacer nada en común, con La Pozidad (su esencia natural). En Sepúlveda se introduce un criterio de jerarquización para una *comunidad* humana. En ella los superiores por naturaleza tienen dominio sobre los inferiores (y también lo tienen sobre los vencidos, pero éstos son esclavos no por naturaleza sino por derecho de gentes o civil). Esto nos indica que *El país de los pozos* inscribe parte de su imaginario en el iusnaturalismo moderno o maneja algunos de sus elementos, mientras que Aristóteles, Sepúlveda y el libro de los Proverbios lo hacen en el clásico o antiguo.[145]

143 Referido por N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 295. La idea proviene de Aristóteles quien, en su *Ética a Nicómaco*, señaló que el derecho natural es el mejor y siempre el mismo.

144 J. Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas*…, p. 83. Ni en el estudio de García-Pelayo que coteja los textos en columnas paralelas ni en la traducción de Marías/Araujo (Instituto de Estudios Políticos) que tengo a la mano aparece literalmente la fórmula aristotélica que debiera hallarse en *Política*, pp. 3 y siguientes. Se trata de una inferencia de Ginés de Sepúlveda.

145 Imagino que existen muchísimas traducciones de la Biblia. En las que tengo presentes la referencia a *Proverbios* que hace Sepúlveda tiene una letra y sentido distinto: en una reza: "Que el sabio escuche y aumentará su saber y el inteligente sabrá dirigir a los demás" (*Biblia latinoamericana*, 1, 5). "Dirigir" no es igual a "dominar". En la versión electrónica, el texto señala: "El sabio que escuchare estas parábolas se hará más sabio; y al que las entendiere le servirán de timón*". La referencia* remite a una aclaración: "para saber gobernarse". Aunque Sepúlve-

Lo que importa es que Aristóteles no ve individuos, sino una *empresa humana* (familia, pueblo, polis) y en esta relación social distingue naturalezas diversas entre las que se establece una relación jerárquica natural *irreversible* para que la empresa prospere o alcance sus fines:

> En efecto, en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparece siempre el rector y el regido, y esto acontece en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía.[146]

Modernamente diríamos que Aristóteles convierte las diversas funciones que coadyuvan para lograr una meta en una empresa o totalidad compleja en un *sistema de dominio* (jerarquía) *natural*. Así el orden o la armonía, naturales y sociales, contiene una jerarquía naturalizada (esencial) que exige jefes y subordinados. En un ejemplo, la institución eclesial católica para alcanzar sus fines, cualesquiera ellos sean, se organiza jerárquicamente mediante tipos de creyentes: obispos, religiosos diocesanos, laicos y laicas y, en el último peldaño, laicas jóvenes. Ni Aristóteles ni la iglesia jerárquica comparten el criterio de la no discriminación entre los seres humanos debido a sus diferencias de condición, sexo/genero o edad porque traducen estas diferencias como "naturalezas" irreversibles en una empresa con principio natural de dominación. Desde luego, desde Aristóteles se ha señalado que este imperio se ejerce *en beneficio de los dominados*:

> Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (…) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal.[147]

Quizás lo anterior sea razonable. Pero este imaginario de jerarquías naturales no reconoce el criterio de no discriminación (*todos los seres humanos nacen iguales*) propio de las declaraciones de derechos humanos.

Sepúlveda va más allá de Aristóteles. Después de señalar que "el que es necio debe servir al sabio", extiende este criterio a otros pueblos y culturas (Aristóteles escribía teniendo como referente un solo pueblo o raza porque solo en comunidad de costumbres se da la amistad). Y no satisfecho con esta extrapolación remata concluyendo que si los pueblos y culturas naturalmente inferiores y destinadas a servir a los perfectos y poderosos se resisten al trato heril (propio del amo), o sea a perder el control sobre sus existencias, entonces debe hacérseles la guerra e imponerles a servidumbre por medio de las armas:

> Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer, y tal guerra será justa según el derecho natural lo reclama.[148]

---

da haya manejado otra versión de la Biblia el libro que menciona, como conjunto, no apoya su tesis porque tiende a rechazar la violencia.

146 Aristóteles, *Política*, Libro 1, 5.

147 *Ídem*.

148 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 85. L. Hanke apunta que con estas apreciaciones Sepúlveda realiza el primer intento (en su caso, etnocéntrico, eurocéntrico y español) el primer intento por estigmatizar a toda una 'raza' como

Sepúlveda da otras razones, apoyándose también en Agustín de Hipona, Tomas de Aquino y la Biblia, para hacer de la violencia algo justo, o sea bueno, pero para el caso de la guerra contra las poblaciones originarias de América y la usurpación legítima de sus propiedades expone las siguientes: la *superioridad cultural*, que contiene la barbarie indígena y la primacía de los españoles. Sobre lo primero, Sepúlveda que nunca vio un indígena en su vida, adhiere a la representación que los considera "perros sucios", uno de cuyos publicistas fue Gonzalo Hernández de Oviedo quien los describía como haraganes, melancólicos, cobardes, mentirosos, sacrílegos, idólatras, sodomitas, lujuriosos "cuyos cráneos eran tan gruesos y duros que los españoles tenían que cuidar no darles en la cabeza al pelear, a menos que sus espadas se mellaran".[149]. Los españoles, por comparación, son descritos por Sepúlveda como excelsos en el gobierno, fuertes, diestros y valientes en la guerra, moderados en el comer y en el sexo, y profunda y piadosamente cristianos. Termina así un largo párrafo de elogios:

> Y ¿qué diré de la mansedumbre y humanidad de los nuestros, que aun en las batallas, después de conseguida a victoria, ponen sus mayor solicitud y cuidado en salvar el mayor número posible de los vencidos y ponerlos á cubierto de la crueldad de sus aliados?[150]

Y en el párrafo siguiente emplea uno de sus términos favoritos para referirse a los "bárbaros indígenas" de América:

> Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las que tienen esos *hombrecillos* (homúnculos) en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad.[151]

Como se advierte, en esta versión española, etnocéntrica (y moderna en este punto) del Derecho natural del siglo XVI los seres humanos (sus culturas e instituciones) se escinden en hombrecillos y seres humanos propiamente tales. Existe una naturaleza homúncula y una naturaleza humana. La naturaleza humana debe dominar a los individuos homúnculos como amos a siervos. Y si los homúnculos en su barbarie se resisten a esa dominación, los humanos deben hacerles la guerra y tornarlos esclavos.[152]

Estrictamente, un homúnculo (cultura homúncula, nación homúncula) no es humana. Otro texto famoso y bastante contemporáneo de Sepúlveda nos pone en relación directa con esta ausencia efectiva de condición humana:

> …con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños á los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta dife-

innatamente inferior. Antes del siglo XV Europa no se dividía en 'razas', sino en cristianos e infieles (Hanke, *op. cit*., p. 303).

149 Referido por L. Hanke, *op. cit*., p. de la *Historia General y Natural de las Indias* de Hernández de Oviedo.

150 Ginés de Sepúlveda, *op. cit*., p. 105.

151 *Ídem*. Itálicas y paréntesis no están en el original.

152 En la segunda parte del siglo XX la dictadura empresarial/militar chilena escindió a la población en 'humanoides' (abarcaba a cualquiera que fuese considerado 'comunista') y seres humanos. Los militares señalaban que ellos nunca violaron derechos humanos. Perseguían, torturaban, asesinaban y desaparecían sólo a humanoides y a sus familiares. Si empresarios y militares hubieran tenido inquietudes históricas los habrían tildado de homúnculos. Humanoides y homúnculos carecen de todo derecho, excepto el que les condena a la servidumbre o a morir en manos de los poderosos y sus instituciones.

> rencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.[153]

Ya se ve hasta donde puede conducir el derecho natural clásico o antiguo y su *ética natural* cuando se lo combina con el adultocentrismo, el patriarcalismo, el etnocentrismo y el racismo. Conviene sin embargo agregar que el gran adversario de Ginés de Sepúlveda en su época, Bartolomé de Las Casas, coincidía con el criterio de derecho natural de que existían "hombrecillos" por naturaleza siervos, pero difería de Sepúlveda en que no aceptaba que esto podía aplicarse a los indios de América que eran, en muchos aspectos, a su juicio, "superiores" a los españoles. En su beneficio, agreguemos que éste no era su argumento doctrinal más fuerte. Las Casas afirmaba la universalidad de la experiencia humana con criterio evangélico más que de derecho natural:

> Todas las naciones del mundo son hombres (…) todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal.[154]

No creo que sea muy difícil advertir qué sensibilidad cultural (la de Sepúlveda o la de Las Casas) se acerca más al texto que proclama:

> …todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.[155]

Pero estamos ahora en las ideologías que pueden surgir del Derecho natural clásico. Sepúlveda estima que a la superioridad humana y cultural de los españoles sobre los homúnculos indígenas de América debe agregarse como causal de guerra justa que éstos cometen pecados, impiedades, torpezas "tan nefandas y aborrecidas por Dios" que éste incluso envió contra ellos el diluvio universal del que solo se salvó Noé y unos pocos inocentes.[156] La justicia natural de la guerra de conquista por razones étnicas se amplía ahora con el apoyo de una voluntad divina que aborrecería a los "gentiles adoradores de ídolos".

> …á estos bárbaros contaminados con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos a nuestra dominación para traerlos a la salud espiritual y a la verdadera religión por medio de la producción evangélica, sino que se les puede castigar con guerra más severa.[157]

153 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 101. No se crea que los españoles tenían la exclusividad de estos sentimientos. Los puritanos que colonizaron América del Norte consideraron a negros e indios como salvajes malditos a los que se podía exterminar y esclavizar sin miramientos. Gran parte de su etnocentrismo y racismo se materializaba según su ideología religiosa: "No sabemos cómo ni cuándo los indios fueron primeros pobladores de este rico continente, pero sí sabemos que el Demonio habrá de exterminar esa mesnada de salvajes para que el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo no sea vilipendiado por ellos" (C. Mather, citado por Werterbanker: *The First American*, referido por Hanke, *op. cit.*, p.62). Los puritanos, extrañamente, se consideraban un 'pueblo elegido' en alianza con Dios.

154 Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias, lib. 2, cap. 58*, citado por Hanke, *op. cit.*, p. 224.

155 Naciones Unidas: *Declaración Universal de Derechos humanos*.

156 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 113. Atribuye la versión a un tal Beroso quien habría afirmado que el diluvio vino porque "Eran antropófagos, procuraban el aborto, y se juntaban carnalmente con sus madres, hijas, hermanas y con hombres y con brutos". Es de suponer que Beroso fue testigo presencial del diluvio porque el Génesis no entra en esos detalles y, además, Dios se arrepintió de haber castigado a los seres humanos (*Génesis,* 8, 21).

157 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 117.

A la necesidad que se sigue de la superioridad cultural, Sepúlveda agrega el deber moral de ser *el brazo armado* de Dios:

> Por consiguiente, si diferimos el castigar estos crímenes, de los cuales Dios tanto se ofende, provocamos la paciencia de la Divinidad, porque no hay cosa que á Dios ofenda más que el culto de los ídolos, según el mismo Dios declaró, mandando en el Éxodo que en castigo de tal crimen pudiese malquiera matar á su hermano, á su amigo y á su prójimo, como hicieron los levitas.[158]

Resulta un imperativo moral, según ley natural y divina, atajar las maldades de los paganos como colectivos, su *cultura* homosexual, por ejemplo. Cita en su apoyo a Agustín de Hipona quien habría escrito: "Ninguno puede ser obligado á recibir la fe, pero por la severidad ó más bien por la misericordia de Dios, suele ser castigada la perfidia con el azote de la tribulación". Tanto la misericordia como la astucia divina recomiendan asimismo, según el mencionado patriarca, no matar a los herejes, sino despojarlos de sus bienes para que comprendan su sacrilegio, se abstengan de él y se libren de la condenación eterna. Como se advierte, la ideología de la superioridad cultural permite esclavizar a los homúnculos y la del deber moral y religioso, confiscar (¿robar?) las propiedades de los paganos homúnculos. La complementación es perfecta: los españoles no necesitan trabajar y pueden quedarse con todas las riquezas del Nuevo Mundo producida por el trabajo esclavo. Desde luego, esto no se sigue necesariamente del Derecho natural, y en su momento hubo otros expositores de Derecho natural que opinaron distinto[159], pero Ginés de Sepúlveda argumentó desde este "derecho" y muchos conquistadores y encomenderos lo practicaron según su entendimiento.

La tercera razón por la que se justifica hacer la guerra, someter y confiscar a los indígenas, según Sepúlveda, es auxiliar a quienes, siendo también indígenas, o sea homúnculos, sufren los atropellos de la autoridad homúncula. Este argumento no se sigue del Derecho natural, sino de la ética del prójimo de Jesús de Nazaret: "El que pudiendo no defiende a su prójimo de tales ofensas comete tan grave delito como el que las hace".[160] Por desgracia en este caso el ideologema es débil ya que siendo las víctimas homúnculas, o monos, según lo establece Sepúlveda, entonces no resultan prójimos y no habría ofensa que castigar. Pero la trama ideológica no tiene por qué ser coherente y Sepúlveda remata: "El que hiere a los malos en aquello que son malos y tiene instrumentos de muerte para matar a los peores es ministro de Dios."[161]

Como se advierte, siempre se privilegia a las obligaciones respecto de los fueros y esta gran Montaña dista mucho de ser benévola. Como Dios lo manda, uno no puede excitar su paciencia diciendo: "No mataré indios, ni los esclavizaré, ni me haré con sus propiedades". Por el contrario, el sentimiento de justicia objetivo (el orden de las cosas) y la humana razón natural que se pliega al mandato divino *obligan* al crimen, al robo y a ejercer el poder despótico contra otros. El asunto puede santificarse además con una ética del prójimo que también es "natural". Puede que todo esto sea legítimo, e incluso que algún dios lo quiera, pero no pareciera compatible con el imaginario de derechos humanos. Sin embargo, más adelante, advertiremos que ésta no es una situación que afecte exclusivamente al derecho natural antiguo.

158 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 121.
159 Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, por ejemplo.
160 Las ofensas son básicamente sacrificios humanos y canibalismo. Los españoles no hacían eso. En cambio, aperreaban a los indios, les cortaban narices y orejas como castigo menor, colgaban a las madres embarazadas de los árboles y les abrían el vientre para sacar a sus niños y descuartizarlos ante sus ojos… pero no se vea en esto motivo de escándalo. Estas prácticas eran 'civilizadas' en la Europa del período.
161 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 131.

Todavía agrega Sepúlveda que la guerra etnocéntrica que esclaviza, roba y hace sufrir a los diferentes es justa y buena por natural y porque la ha autorizado el Papa "que hace las veces de Cristo":

> Porque si las guerras que con autoridad del mismo Dios han sido emprendidas (…) también hemos de tener por justas las que se hacen con el consentimiento y aprobación del sumo sacerdote de Dios y del senado apostólico, especialmente las que se dirigen a cumplir un evangélico precepto de Cristo…[162]

Quienes tienen derechos, entendidos como capacidades en el sentido de privilegios, son Dios, su ley divina, la ley natural que la acompaña y la autoridad (moral, religiosa, mística) que forma parte del natural orden objetivo de las cosas. ¿Ante quién podría presentar un *recurso de amparo* el indígena esclavizado, robado, destrozado, si sosteniendo el "orden" que lo perseguía y condenaba estaba la fuerza moral de Dios y la algo más material fuerza de sus naturales agentes romanos y españoles? En esas condiciones su recurso de amparo podría haber sido considerado satánico y una forma hipócrita de "práctica nefanda". Sin duda le habría traído más dolores. Qué remedio. No le quedaba más que rendir su existencia a los virtuosos privilegios naturales que lo injuriaban y destruían.

No parece que este "espíritu" del derecho natural antiguo, que remite a una ética natural y al privilegio o prerrogativa de la autoridad por sobre los súbditos "naturales", pueda asociarse positivamente con la sensibilidad moderna de derechos humanos, incluso en su versión iusnaturalista, una forma "progresiva" del derecho natural. Y en cuanto a la capacidad de este Derecho, que se seguía no de su evidencia sino de su articulación con el poder político, para presentarse como jurídicamente vinculante, valga la observación sobre el "derecho imperfecto" que realiza Bobbio:

> La ley natural, en la concepción del iusnaturalismo tradicional, era una regla de conducta que tenía sobre todo como destinatarios a los soberanos a los que imponía la obligación de ejercer el poder respetando algunos principios morales supremos. Que a este deber de los gobernantes correspondiese un derecho correlativo de los súbditos a pretender que los mismos gobernantes respetasen el deber era dudoso; los súbditos tenían sobre todo el deber de obedecer también a los malos soberanos, al menos según las doctrinas que representaban a las opiniones más comunes. Quien tenía un derecho sobre los gobernantes era en última instancia sólo Dios, frente al que los gobernantes eran responsables de sus propias acciones, y no frente al pueblo. Lo que suponía que en comparación con los súbditos la obligación de los gobernantes pertenecía a la categoría del *ius imperfectum*, esto es la obligación a la que no corresponde en la otra una exigencia legítima de su cumplimiento.[163]

Este derecho imperfecto era un privilegio: no existía una institución para enjuiciar a una autoridad que procedía bellacamente. El asunto no era jurídico por tanto, sino religioso/metafísico: su maldad o injusticia se cobraría el Día del Juicio Final. Visto así, obviamente, el Derecho natural utilizaba la expresión "derecho" para indicar un *privilegio sociohistórico*, un tipo especial de vinculación unilateral de dominio entre los seres humanos, no una regla general de convivencia.

Este último aspecto se pone de relieve en los argumentos que da Sepúlveda para justificar la entrega por parte del Papa a España, y no a otra nación europea civilizada, la dominación sobre los "bárbaros". La cuestión se resuelve mediante la imagen del "mejor derecho". Este rasgo lo

162 *Ibíd.*, p. 135.
163 N. Bobbio, *Igualdad y dignidad de los hombres*, p. 41.

posee España, por ser "más prudente, más justa y más religiosa". También por haber *ocupado* América, a la que considera "tierras desiertas" (este es derecho de gentes) y, finalmente, porque el Papa le concedió a España ese *privilegio* haciendo uso de su capacidad, por derecho natural, "… de sosegar las disensiones entre los príncipes cristianos, evitar las ocasiones de ellas y extender por todos los caminos racionales y justos la religión cristiana. El sumo Pontífice, pues, dio este imperio a quien tuvo por conveniente."[164]

La voluntad del rey, en este caso del Papa, hace la ley. El Derecho natural, voluntad divina, tiene así un intérprete privilegiado: las autoridades dominantes y reinantes. No es raro que no tengan adecuada cabida en esta trama derechos humanos. Éstos se siguen de *movilizaciones sociohistóricas de los dominados* o *secesionistas*. Constituyen esfuerzos por limitar instituciones de imperio, como el papado o el reinado de Felipe II durante el cual vivió Sepúlveda. De hecho, por ejemplo, la libertad de conciencia religiosa se pone de manifiesto como guerras de religión, una de las cuales, la de los *Países Bajos* (1566-1598) significó la transferencia de una buena parte de la riqueza conseguida por España en América hacia lo que suele designarse como Holanda. Los derechos sociales, en otro ejemplo, se siguen de las luchas de los trabajadores. Por ello es que el "intérprete" `privilegiado de derechos humanos son los sectores sociales que los *reclaman*, las instituciones jurídicas que los sancionan y el *ethos* sociocultural que les concede legitimidad o eficacia. *Derechos humanos no depende unilateralmente de nadie*, sino de su sociohistoria.

Resaltemos, finalmente, que pese a tener "origen" divino el Derecho natural clásico puede presentar incoherencias o contradicciones internas. Así lo reconoce Sepúlveda cuando acepta que el derecho a hacer la guerra a los enemigos, esclavizarlos y apoderarse de sus bienes (derecho de gentes), entra en conflicto con el principio de derecho natural que afirma la libertad original de todos los seres humanos.[165] El problema se resuelve, alega Sepúlveda, aplicando el criterio de que en caso de conflicto entre dos leyes debe preferirse aquella que posee menos inconvenientes. Esto lo definen *hombres sabios*, o sea aquellos que el sistema de imperio ha constituido como sus trabajadores intelectuales. En el caso específico de la conquista de América estos "sabios" señalan que es justo privar de sus posesiones y libertades en guerra justa a los indígenas sin matarlos

> …para que con esta codicia prefieran los hombres salvar la vida á los vencidos (…) en vez de matarlos: por donde se ve que este género de servidumbre es necesario para la defensa y conservación de la sociedad humana (…) Lo que es necesario para la defensa de la sociedad natural, ha de ser justo por la ley de la naturaleza, según testifican los varones más sabios.[166]

La ley eterna y justa del Derecho natural muestra aquí gran parte de su más secreto esplendor. Los sabios que la *interpretan*, y que representan a un régimen sociohistórico de gente codiciosa pero que no desea trabajar, declaran como más apropiado hacer la guerra a los bárbaros, enajenarlos de sus bienes y utilizarlos como esclavos como un aporte o beneficio a la sociedad natural, o sea para la paternal Europa y para la Humanidad. Una *interpretación*, sin duda estimulante para los españoles conquistadores, pero que enseña el fundamento terrenal y mezquino del Derecho natural clásico. Al menos la gran Montaña del país de los pozos se limitaba a reinar sobre la realidad natural objetiva, sin interpretarla. Con ese rasgo mostraba su carácter trascendente. O sea a-humano.

164 Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 153.
165 *Ídem.*, p. 161.
166 *Ídem.*, p. 163.

Capítulo Sexto

DERECHO CONTRA DERECHOS: LA BATALLA DEL DERECHO NATURAL

1.- Presentación

La posición doctrinal más conservadora respecto de derechos humanos no es la que niega de plano su existencia, ésta sería reaccionaria, o la que los restringe para que pueda operar la magia de la propiedad privada, ésta sería utilitaria, sino la que intenta someterlos al imperio de una *ley natural objetiva* que, en último término, es expresión de Dios o del ente único cuya esencia consiste en existir. Esta última doctrina es la del *Derecho natural clásico o antiguo*. Para afirmarse, este tipo de pensamiento autoritario debe combatir, entre otros, al iusnaturalismo moderno que constituye, para muchos, el sustento filosófico/ideológico de derechos humanos. Aquí presentamos algunos aspectos relevantes de la acometida de este interesado alegato premoderno sin perder de vista que el sentido de derechos humanos es sociohistórico pero reconociendo, asimismo, que, en relación con el Derecho natural clásico, el *iusnaturalismo* moderno (una de las ideologías de la modernidad) es progresivo aunque insuficiente.

2.- Derecho natural: sobre la existencia jurídica de derechos humanos

Hemos hecho anteriormente la distinción analítica entre Derecho natural clásico y iusnaturalismo moderno. El alegato filosófico y las principales versiones ideológicas de derechos humanos se deben inicialmente a este último. Sin embargo, los activistas del primero reclaman que el iusnaturalismo, que suelen calificar de *iusnaturalismo individualista*, ha conducido tanto a una perversión de las costumbres como a desnaturalizar la significación del Derecho. Un punto de acceso a esta última situación la ven en lo que consideran una *explosión* de las declaraciones de derechos:

> En el mundo moderno se ha dado una proliferación de declaraciones de derechos: hay declaraciones de derechos "a la carta", para todos los gustos y toda clase de destinatarios: derechos de los niños, derechos de los discapacitados, derechos de las minorías éticas, derechos de los presos, derechos de las personas de la tercera edad, derechos de los pueblos indígenas, derechos de los enfermos, derechos de las generaciones futuras, derechos de los animales, etc. Sin duda, ha habido una "inflación" de declaraciones de derechos.[167]

Esta proliferación de o declaraciones de derechos o de derechos humanos, cuestiones no idénticas, lleva tanto a transformarlos en tópico como a su manipulación ideológica. Un profesor argentino, Carlos Ignacio Massini, cuyas opiniones examinaremos con algún detalle en este trabajo, estima que

> …nos encontramos, en el caso de los "derechos humanos" frente a una noción utilizada ideológicamente, es decir como arma de combate en beneficio de un proyecto político concreto. Y

167 A. Marlasca, *Antropología y Derechos Humanos I*, p. 528. Aunque constata esta "inflación" de declaraciones de derechos humanos, este autor las considera "no solo útiles sino necesarias" porque estos derechos han sido "uno de los inventos más sobresalientes del mundo moderno". Por tanto, él no encaja en la concepción que se autodenomina "iusnaturalismo realista" que es la que examinamos aquí. Tal vez convenga recordar que no existen "los" discapacitados, sino personas con alguna discapacidad. Quizás ésta última sea una condición de la especie humana.

> es precisamente ese uso ideológico el que ha enturbiado su concepto, volviéndolo unilateral, exaltado, polémico y simplista: se ha dividido el mundo de modo maniqueo, entre quienes defienden y quienes violan "derechos humanos": por supuesto que quien efectúa la división se encuentra, invariablemente, de lado de quienes los defienden.[168]

El señalamiento, queja en el caso de Massini, de la manipulación ideológica de derechos humanos es un aspecto del principal desafío que afecta a estos últimos: el abismo entre lo que se dice y se hace acerca de ellos, pero en el enfoque del profesor argentino el reclamo atribuye esta escisión a su demanda incontinente y sin control e incluso por algo (derechos humanos) que carece de entidad específica. Así la pregunta "¿Existe una realidad que responda a lo significado por la locución *derechos humanos*?"[169] contiene un cuestionamiento por la *entidad* de estos derechos, no solo por la ambigüedad, desmesura o manipulación que se atribuye a su exigencia.

En el extremo negativo de esta disputa inicial pueden ubicarse quienes niegan sin más la existencia jurídica de derechos humanos y que, por tanto, piden borrarlos del habla, considerándolos un sector específico de los "derechos subjetivos" que carecerían de toda entidad jurídica. Así, Massini cita a Alf Ross:

> Al concepto de derecho subjetivo no corresponde en modo alguno una realidad que aparezca entre los hechos condicionantes y las consecuencias jurídicas, lo que debe aplicarse a los ""derechos humanos" por ser ellos una especie del género "derecho subjetivo".[170]

Sin embargo, resulta algo fuerte y contracultural para la sensibilidad moderna eliminar por decreto, basándose en cuestiones de lenguaje o de criterio jurídico unilateral, tanto las "libertades públicas" como los "derechos fundamentales" y "derechos humanos" reconocidos constitucionalmente desde los siglos XVIII y XIX, proclamados y pactados internacionalmente en el siglo XX, y entre los cuales se encuentran el derecho a la vida y a la integridad física y moral, la libertad de conciencia, religiosa y de culto, la igualdad y no discriminación en todos los ámbitos sociales, la libertad de expresión, el derecho a la asociación o a un proceso público, etc.[171], valores y prác-

168 C. I. Massini, *El Derecho, los Derechos Humanos y el valor del Derecho*, p.136. El autor considera que esta confusión insoportable respecto de derechos humanos (él los escribe entre comillas para enfatizar su bastardía) se inició con la administración de James Carter, presidente de Estados Unidos entre 1977 y 1981. Curiosamente el mismo año que asumió Carter, la Comisión Argentina de Derechos Humanos denunció a la dictadura empresarial/militar encabezada por Jorge Rafael Videla ante Naciones Unidas por 2.300 asesinatos políticos, 10.000 arrestos también políticos y desapariciones de 20 ó 30 mil argentinos. Pese a que Massini publica su artículo en 1983 y lo integra a un libro de 1987 (la dictadura argentina finalizó en 1983) no hace ninguna referencia directa a estas situaciones dolorosas. En cambio dedica un artículo de 17 páginas a "demostrar" que los comunistas no pueden reclamar derechos humanos porque su cosmovisión marxista no los acepta. Como se advierte, la metafísica o teología realista del profesor argentino no resulta asociable con ninguna ideología.

169 Pregunta referida por Massini, *op. cit.*, p. 137.

170 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 138. El signo * distingue la cita de Ross del aporte de Massini. La negativa a reconocer derechos subjetivos, independientemente de cuestiones semánticas, posee como fondo la disputa sobre la necesidad moderna de liberarse del imperio de un derecho natural monopolizado por reyes absolutos y administrado por religiosos o cortesanos.

171 Suelen calificarse como derechos y libertades propiamente dichos los siguientes: vida, integridad física y moral; libertad ideológica, religiosa y de culto; libertad y seguridad; igualdad y no discriminación; honor, intimidad personal y familiar, propia imagen; inviolabilidad del domicilio y secreto de las comunicaciones; libertad de residencia y movimientos; libertad de expresión, libertad de producción y creación literaria, artística, científica y técnica, libertad de cátedra, libertad de información; derecho de reunión; derecho de asociación; derecho a participar en los asuntos públicos y a acceder, en condiciones de igualdad, a funciones y cargos públicos; derecho a la tutela efectiva de jueces y tribunales; derecho al juez ordinario predeterminado por la ley, a la defensa y a la asistencia de letrado, derecho del acusado a ser informado de las imputaciones formuladas en su contra, derecho a un pro-

ticas que, aun cuando pudiesen ser incomprendidos o confusos, forman parte del imaginario de la modernidad y, con ello, de una generalizada simpatía ideológica por el "progreso" al interior de sus formaciones sociales, y que admiten para su debate, y para la comprensión de su naturaleza y alcance, perspectivas jurídicas e históricas tanto iusnaturalistas (Locke, Rousseau, Kant) como iuspositivistas (Jellinek, Santí Romaní, Kelsen) y sociohistóricas.[172]

Menos fuerte resulta, en cambio, sostener que los homosexuales no pueden reclamar, *en tanto que homosexuales*, derechos, o que las mujeres y los varones que deseen acompañarlas no deberían demandar que se despenalice el aborto. Estos últimas situaciones tocan "cuestiones morales", o sea *deberes objetivos* y *universales*, sobre los cuales algunos estiman los seres humanos no deben tener autonomía y esta opinión, que es en realidad privada, cuenta, por inercia cultural, con algún o mucho respaldo social. Massini, por ejemplo, escribe:

> …si tomamos como punto de partida al individuo libre y autónomo, sin referencia a un orden objetivo que lo enmarque y determine, todo aquello que ese hombre estime considerar conveniente para su bienestar o satisfacción personal, pasará a convertirse inexorablemente en un "derecho humano". Es así como vemos que se escribe y se reclama por los "derechos de los homosexuales", por el "derecho a la libertad sexual, "al aborto" (…) y la "Declaración Universal de los (!) Derechos del Hombre" proclamada por las Naciones Unidas, establece el derecho "a que reine, en el plano social y en el plano internacional, un orden tal que los derechos y las libertades enunciadas en la presente Declaración puedan tener pleno efecto". Es evidente que esto que Villey llama "inflación de los derechos del hombre", resulta en ciertos casos afrentoso y en otros declaradamente utópico.[173]

Aquí ya no se niega la entidad de "derechos humanos". Únicamente se estima "inflada" su realidad y esta inflamación enfermiza contiene "afrentas" y "utopías", o sea imposibles. Habrá que reducir y conducir estos derechos, entonces, *a su lugar*, es decir a su *posición natural debida*. Pero antes de ocuparnos de este desplazamiento deshinchador por el que propugna Massini, demos una mirada a su literatura periodística[174]. Lo injuria, por ejemplo, que se reclamen "derechos de los homosexuales". Si lo mirara con atenta calma, advertiría que lo solicitado es que nadie sea discriminado, o discriminada, por su opción sexual personal. Existe una sexualidad heterosexual

---

ceso público sin dilaciones indebidas y realizado con todas las garantías, a utilizar los medios de prueba pertinentes para su defensa, a no declarar contra sí mismo, a no confesarse culpable y a la presunción de inocencia; derecho a la educación, libertad de enseñanza; libertad sindical, derecho de huelga; derecho de petición. Dentro de los derechos de los ciudadanos consagrados en las constituciones cabe citar, asimismo, los siguientes: derecho a contraer matrimonio; derecho a la propiedad privada y a la herencia; derecho de fundación; derecho a la negociación colectiva laboral entre los representantes de los trabajadores y empresarios. Los textos constitucionales hacen referencia también, ocasionalmente, a derechos económicos y sociales. En este campo, cabe hablar de las siguientes cuestiones: protección de la familia, los hijos y las madres; distribución equitativa de la renta; régimen público de Seguridad Social; derecho a la protección de la salud; derecho a la cultura; derecho a un medio ambiente adecuado; derecho a disfrutar de una vivienda digna.

172 Véase, por ejemplo, L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, cap. 14. G. Jellinek (1851-1911), por ejemplo, considera los diversos estados que contiene el ciudadano en relación con el Estado: de sujeción, de autonomía, de civilidad y de ciudadanía activa. Los tres últimos configuran diversas formas de derechos subjetivos cuyo cumplimiento recae sobre el Estado que debe tensionarlos con el 'bien común'. Son o libertades públicas o derechos fundamentales. Sobre criterios iusnaturalistas se discutirá con alguna amplitud en el cuerpo central de este trabajo.

173 C. I. Massini, *op. cit.*, pp. 145-146. El autor confunde, por ignorancia o a propósito, demandas y declaraciones, expectativas de derecho, normativa jurídica y concreción cultural de la norma jurídica.

174 Llamo periodística a la información o preocupación sesgada por superficial, dogmática por su status y propósito, y también comercial. Debe existir otro tipo de periodismo pero en la transición entre siglos ya nadie lo recuerda.

mayoritaria y su práctica personal *libre* por los adultos no es discriminada ni resentida excepto por sectas entre las que se encuentra la iglesia católica. La sexualidad femenina es asimismo discriminada por las instituciones y lógicas del dominio masculino y patriarcal. Modernamente las prácticas sexuales de los individuos adultos, en las que debe incluirse la dominación de género, pertenecen a su vida personal, autónoma, propia. Junto a la práctica sexual mayoritaria, *no discriminada para los adultos y en especial para los varones*, existe una práctica homosexual constante u ocasional de *minorías* (un 10 ó 12% de toda población dicen los que estudian estas realidades). ¿Cuál sería la razón para discriminar la opción homosexual? Es también una decisión personal, propia de la esfera privada, en la que ni la sociedad civil ni el Estado deben entrometerse, excepto que en su realización se configure algún tipo de ofensa legal (contravención o delito). Pero esto vale igual para la práctica heterosexual. Un matrimonio que copule ruidosamente en el cine puede ser detenido y sancionado por ofensas. Igual si se trata de una pareja de homosexuales masculinos. Del mismo modo si una pareja de lesbianas decide practicar el *fist* en un Macdonald"s. La pregunta aquí es: ¿son humanas las prácticas homosexuales *en tanto homosexuales* o deben ser discriminadas como *menos humanas y, con ellas,* discriminados *quienes* practican la homosexualidad? La respuesta moderna pareciera obvia y de sentido común: la opción por una determinada práctica sexual (matrimonio heterosexual, noviazgo homosexual, masturbación, fetichismo, travestismo, etc.) es una decisión personal y privada y no puede conducir a discriminación aunque acepte, bajo condiciones generales, o sea para homo y heterosexuales, ser tipificada como ofensa o delito si se realiza en una vía pública, por ejemplo. Quien discrimina a los homosexuales *por su práctica homosexual* viola por ello un derecho humano. Igual los viola quien negara trabajo a mujeres o por ser vírgenes o por estar casadas y no tener hijos. O quien las despide por emparejarse y tener hijos.

¿Cómo es posible que alguien se sienta injuriado porque *otros* disfruten homosexualmente de su sexualidad y luchen por que no se los discrimine por ello? Demos una respuesta parcial a un asunto complejo: en América Latina domina un *ethos* cultural católico cuya moral ordena que la sexualidad se realice en el matrimonio y con la finalidad de procrear hijos.[175] Esta disposición moral puede parecer bella y virtuosa porque se liga con una idealización de "la" familia, pero no puede imponerse a todos porque el ejercicio de la sexualidad en las sociedades modernas pertenece a cada persona, es parte de su fuero íntimo, mientras no constituya delito. La penetración anal mutuamente consentida, por ejemplo, es una acción privada y no acarrea ningún efecto jurídico.[176] Una *violación* vaginal, oral o anal, en cambio, es un delito, cualesquiera sea la opción sexual de quienes la practiquen. Pero no es delito por ser "inmoral" o "práctica nefanda", sino porque incurre en coacción (violencia) ilegítima contra un sujeto de derecho según lo ha caracterizado alguna ley (*nullum crimen sine lege*, sentenciaron los romanos). ¿Puede un católico sentir indignación moral ante la práctica homosexual? Sin duda. Pero lo que se discute es si esa indignación lo faculta para murmurar socialmente contra ella o negar trabajo o no ascender al homosexual o a quien vive en unión libre o a quien se masturba compulsivamente, por sus prácticas sexuales y no por sus rendimientos o capacidades como empleado o trabajador. Si hiciera esto incurriría en discriminación y debería poder ser demandado por ello ante los tribunales. De modo que los homosexuales lo que reclaman es su derecho a no ser discriminados en cuanto homosexuales y éste es uno de los primeros derechos humanos: el de la libertad e igualdad, no el de la homosexualidad como parece

175 Cito relativamente al azar del último catecismo católico: "La *lujuria* es un deseo o un goce desordenado del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión" (# 2351). Por supuesto esta prescripción moral puede ser atinada o desatinada, pero modernamente sólo obliga a los católicos puesto que el 'desorden sexual' inherente a la masturbación, al sexo oral o al besuqueo de pies entre adultos que lo consienten no configura delito.

176 Una cosa es la práctica homosexual y otra la relación de pareja o familia homosexual. Esta última debería estar jurídicamente protegida.

creer Massini.[177] Si a los católicos les produce irritación la "práctica nefanda" lo que deben hacer no es discriminar, sino organizar una misericordiosa, o sea amorosa y fraterna, práctica pastoral para *salvar*, dentro del marco de sus creencias, a quienes no utilizan "naturalmente" su sexualidad con fines reproductivos.

Resuelta la indignación ciudadanamente ilegítima ante los homosexuales y sus derechos, conviene destacar un segundo aspecto del reclamo de Massini porque también afecta a una comprensión básica de derechos humanos. Así como lo afrenta que los homosexuales se organicen para reclamar derechos humanos, le parece *utópico*, o sea ilusorio[178], que Naciones Unidas proclamen derechos y libertades económicas y sociales, o sea los llamados de segunda generación. Más adelante especifica que si estos derechos no se adecuan a las circunstancias se transforman en elemento de perturbación e injusticia social. Ejemplifica con dos referencias. En la primera indica que en un país empobrecido no se puede llevar el bienestar a todas las familias sin provocar el caos. En apariencia, el orden natural de las cosas es que algunas familias, muchas o pocas, deban ser miserables. La segunda es la de una nación tribal de África a la que no se podría dotar de educación universitaria o materializar "la libre participación de cada cual en la vida cultural de la comunidad" porque ello generalizaría el descontento "pero jamás el hacer posible la efectiva vigencia de esos derechos". Massini recomienda, por tanto, respecto de derechos humanos económicos, sociales y culturales, el valor de la *prudencia*.

> Sin la prudencia en su aplicación a las circunstancias, los "derechos humanos" terminan enloqueciendo y trasformándose en elementos de la disolución social o despotismo.[179]

Este último planteamiento no es sino una variedad del viejísimo dicho conservador de que aspirar a la utopía (ilusión imposible) produce el caos. El anatema lo reflotó F. Hayek en *Camino de servidumbre* (1944), pero pertenece al lírico alemán Friedrich Hölderlin: "Lo que ha hecho siempre del Estado un infierno sobre la tierra es precisamente que el hombre ha intentado hacer de él un paraíso". Como se advierte, prohibido soñar políticamente (o sea revolucionariamente) porque ello acarrea el infierno, es decir la pérdida de todo. Para una concepción naturalizante de las cosas o del orden del mundo, intentar cambiarlas es aberrante y sólo puede producir el caos (se desnaturaliza ofendiendo la ley eterna y divina). Una percepción más explícitamente política nos diría, en cambio, que intentar reivindicar al sujeto humano en las sociedades modernas, en particular las latinoamericanas, atrae tal furia cruel de las neoligarquías e imperios dominantes que, en efecto, a esos transformadores se les hará vivir el infierno. Pero aquí este infierno (desestabilización, bloqueo, conspiración, golpes militares, guerras civiles, anatemas religiosos, guerra mediática, intervención imperial directa, etc.) no se deriva de ninguna ley de la historia, sino de *voluntades humanas*, algunas imperiales, otras de resistencia o liberadoras, en pugna.

Retornando al punto central, a Massini le parece que en materia de derechos económicos, sociales y culturales, lo mejor es la *prudencia*. Curiosamente, ésta también anima la Declaración de

177 El primer artículo de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* señala: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos…". Esto vale para mujeres, varones, bisexuales, homosexuales, transexuales, shemales, ancianos, niños, jóvenes y vale contra toda secta moral que intente discriminar prácticas humanas que no configuran delitos.

178 El calificativo 'utópico' no es unívoco. Más acá de la referencia pedestre a la novela de Tomás Moro donde designa un lugar que no existe geográficamente pero que sí lo hace políticamente, 'utópico' puede designar tanto un modelo ideal que se presume imposible porque no se acompaña de una práctica eficaz (Marx/Engels), como una representación regulativa (Comte), un fundamento imaginario de la transformación social (Mannheim) o la apuesta por la liquidación de lo políticamente imposible (Marcuse). Como en este punto Massini redacta epidérmicamente imaginamos que utiliza 'utopía' con el estrechísimo e inadecuado sentido de "quimera".

179 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 148.

Naciones Unidas de 1948, propuesta que él valora utópica, atrevida e imposible. El texto completo, que Massini cita descontextualizado de una obra de Villey, no del original, dice:

> *La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos* como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren por medidas progresivas de carácter nacional e internacional su reconocimiento y aplicación universales y efectivos…[180]

Si Massini, con atenta calma, hubiese consultado este texto completo, en lugar de citarlo fragmentado por el trabajo del señor Villey, habría reparado que la Asamblea General escribe "*ideal* común", lo que debe traducirse como una *propuesta* ética y política, no como una norma legal vinculante, y agrega también la *prudencia* recomendada por Massini bajo la fórmula de "medidas *progresivas*" que, en un mundo orientado a la ganancia privada, siempre se ha entendido como que el *ideal* de derechos económicos, sociales y culturales se normará cuando existan las condiciones o *cuando se pueda*. De modo que este reclamo específico de Massini se habría resuelto con solo la lectura del texto que comenta.

Si dejamos de lado la ignorancia elemental, la indicación de Massini conduce, por desgracia, a otro tipo desafíos. La propuesta de valores comunes que señalen un horizonte regulativo para la economía, la sociedad y la cultura, posee al menos un doble rostro: se inserta obviamente en el mito moderno del *progreso*, pero escabulle la cuestión del *carácter* de este progreso y de si éste puede ser universalizado o planetarizado mediante el dispositivo capitalista de acumulación privada. Hasta el momento, ingreso al siglo XXI, la historia dice que no ha sido factible. Y se dan ideologías que declaran indeseable un progreso planetario, como el neoliberalismo, por ejemplo. De esta manera tenemos la acentuación de una *ruptura* al interior de derechos humanos: mientras algunos de ellos se consideran fundamentales o absolutos y parece que se podrán perseguir ya en tribunales internacionales (delitos de lesa humanidad, como el genocidio), los económicos, sociales y culturales se declaran progresivos (prudentes), que es una manera de considerarlos relativos. Así, mientras el derecho a la vida se torna *en apariencia* independiente de la acumulación privada de capital, el derecho a una remuneración digna se considera *función* de esa misma acumulación y no puede ser reclamada ante un tribunal sino bajo la forma del salario legal, o sea bajo la matriz no de la condición humana sino de la ganancia privada. El asunto es más complejo, pero basta con esta indicación. Para simplificarlo, digamos que habría que recomendar "prudencia" o moderación humana también a la acumulación de capital, o a sus personificaciones.

El segundo aspecto es corolario de un factor del primero. Cuando derechos humanos económicos, sociales culturales, por ejemplo el derecho al trabajo y a la seguridad social o a participar en la vida cultural, son propuestos como *progresivos*, es decir que pasen de menos cantidad a más cantidad y de menor intensidad (calidad) a mayor intensidad, están definiendo un sentido para la existencia social y, probablemente, para la historia. La matriz de este sentido es la del progreso o evolución, la del desarrollo de lo menos perfecto a lo más consumado o, también el de la acumulación. Dicho así, pareciera no ofrecer problemas. Pero éstos surgen si se da contenidos a la matriz. Por ejemplo, puede estimarse que ir de más a menos quiere decir sociedades y poblaciones que consumían poco y frugalmente y ahora consumen mucho y derrochadoramente. En las revistas de negocios y administración donde se defiende hoy el trabajo esclavo o semiesclavo de niños y adolescentes africanos se argumenta que esos 2 ó 3 dólares diarios pagados por las corpora-

180 Asamblea General de Naciones Unidas: *Declaración Universal de Derechos humanos, Preámbulo*. Cito el texto desde su reproducción completa en J. B Barba, *Educación para los derechos humanos*, pp. 131-137.

ciones constituyen una notable mejoría para hogares miserables en las que antes esos chicos no aportaban económicamente nada. Puede discutirse si es mejor o peor ser frugal o derrochador, o si tener más ingreso familiar es siempre positivo. Es probable que las opiniones estén divididas. Pero la cuestión aquí es si ese tipo de procesos pueden considerarse desarrollo o progreso. Estos conceptos, polemizables, parecen contener una dimensión *cualitativa* cuando se aplican a los seres humanos. "Progreso" no designa lo mismo cuando se refiere a reconstruir un motor, por ejemplo, que cuando se refiere a una persona humana, un grupo social o una sociedad. Cuando un mecánico reconstruye un motor su progreso *humano* consiste en reafirmar y ampliar su control sobre su ocupación, trabajo o profesión, en *ser más sujeto* (crecer) profesional y humano durante el proceso y al finalizarlo. Por ello, al rematar su esfuerzo tendrá más autonomía y poseerá una más integrada autoestima legítima para ofrecer acompañar a otros y ser acompañado no solo como mecánico sino como ser humano (ciudadano, padre, hijo, etc.). La actividad humana puede ser entendida como un aprendizaje (crecimiento) constante. De modo que en los seres humanos el "progreso" muestra la necesidad de una adecuación entre medios y fines. No da igual, por tanto, alcanzar de cualquier manera los fines. Y el trabajo *humano* del mecánico no ha terminado cuando pasa la factura al cliente.

Podemos retornar a la situación del trabajo infantil esclavo. Los 2 ó 3 dólares diarios que se consiguen mediante esa ocupación no configuran un estadio para salir de la miseria, sino que más bien la confirman. Los tres dólares tendrían que tener *otro* carácter o inscribirse en *otro* sistema social productivo y de sentido. Este es el desafío del *carácter del progreso humano*, cuestión por desgracia permanentemente pospuesta al parecer porque implica jerarquizar valores. Estamos entonces ante una discusión política. En este punto es posible proponer un criterio político: si en relación con el progreso humano resulta inadecuado separar medios de fines, progreso solo puede decirse de procesos que acentúen la *individuación* o *sujetivación* (hacerse sujeto) de los involucrados. Esta individuación y sujetivación son tendencias que se manifiestan como capacidades para *producir nuevos contextos de opción*, o sea que permitan ejercer la *autonomía* como capacidad efectiva de optar. Esta última forma de práctica individual y social operacionalizaría la noción de *libertad* y daría parte de su sentido a los procesos sociales y políticos de liberación.

Cuando Massini escribe que "desvinculado de las condiciones reales de la vida social, el reclamo de los derechos humanos puede conducir a peores males que los realmente existentes"[181] no advierte (o si advierte es peor) que detrás de este aparente llamado a la prudencia se esconde una voluntad conservadora que percibe o intuye "peores males" porque los cambios lesionan el *statu quo* de opresión o de sujeción. En este alcance la noción de "prudencia" propuesta por Massini no es idéntica a la noción de "progresivos" señalada por Naciones Unidas. Esta última se inscribe en un *horizonte de esperanza* que puede tener contenidos liberadores. La primera admite ser leída y practicada como consagración del *statu quo*. En lo que interesa centralmente, la expresión "derechos humanos económicos, sociales y culturales" siempre ha designado modernamente un *horizonte de esperanza* aquí en la tierra. Un horizonte que comprende a todos. Este "horizonte de esperanza", estas tal vez "lucecitas vislumbradas o deseadas como la posibilidad del final de un túnel", constitutivas de declaratorias y pactos y de la entidad socio-cultural de derechos humanos pueden ser puestas *fuera de la historia*, como *trascendencia* (otra vida en el cielo, un ingreso al orden cósmico, etc.), por el derecho natural clásico o antiguo, o pueden adoptar una forma más terrena, aunque siempre metafísica, en el iusnaturalismo moderno, pero en todos los casos en que se los desarraiga de su historia privan a derechos humanos de su mordiente o vertiente política progresiva. Las "condiciones reales de la producción de la existencia social" son exactamente las que empobrecidos de diverso tipo aspiran a cambiar.

181 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 148.

En efecto, que la nación de negros africanos propuesta por Massini tenga que *esperar con prudencia* a que se den las condiciones para satisfacer sus necesidades básicas supone descartar la idea de que *esos africanos* protagonicen un proceso político que vaya creando las condiciones para que las necesidades de la población negra puedan ser satisfechas. Este último proceso, que intuye derechos humanos y los protagoniza, es resuelto por la circunspección conservadora al estilo de Massini como "imprudente", es decir como *imposible*. Pero "imposible" en política designa lo que un *sistema de dominación* dado constituye, reproduce y propone como imposible: en este caso, que los negros cooperativizados, por ejemplo, sean protagonistas autónomos de un proceso de liberación política. El dominio occidental, blanco y capitalista declara esto imposible. Pero lo que quiere decir es que ese protagonismo negro lesiona la dominación europea, blanca, capitalista y corporativa con ganancia privada. Terminar con estas dominaciones y su sistema no es imposible (al menos se puede intentar) excepto que se los postule como eternos porque se siguen del orden natural de las cosas o de una verdadera "naturaleza" o "razón" humanas. Insistamos, para esta situación es el *protagonismo negro* el que constituye derechos humanos (sujetivación, satisfacción, autoestima) no la realización inmediata de la liquidación de las muertes por hambre, por ejemplo. Como la propuesta de derechos humanos, el proyecto de liquidar social y culturalmente el hambre, en una sociedad de empobrecidos, constituye una determinación socio-cultural de su horizonte.

En el campo de derechos humanos, que es un campo político, es decir de lucha, la "prudencia" invita a los seres humanos dominados (negros, indígenas, mujeres, asalariados, cooperativistas, jóvenes, etc.) a abandonar la tentación y satisfacción de ser *protagonistas*, o sea *sujetos políticos*, que es una forma, puede discutirse si obligatoria o vinculante, de ser *humano*. Modernamente la invitación a esta moderación es inaceptable, porque las declaraciones de derechos humanos, de obligatoria cobertura universal, no son solo realizaciones ya, sino también lucecitas. O sea utopías en el sentido que ayudan a erguirse, a caminar y a *resignificar* el sentido de la existencia. En realidad, no existe un "verdadero alcance de los derechos fundamentales" fuera de la lucha de la gente por alcanzar su más plena estatura humana. Y si "imposible" designase lo que en realidad no es factible de ninguna manera actual a la experiencia humana, cuestión que no es tal, aun así, para dar testimonio de su condición humana estos negros africanos de que habla Massini, deberían intentarlo *porque así lo sienten*. Y los otros, quienes no son ni negros ni africanos deberían acompañarlos, respetarlos, lamentar sus derrotas, festejar sus logros y crecer con ellos. Esta es parte de la sensibilidad heroica y bella de derechos humanos. Y por supuesto ella rechaza la moderación, aunque reclama sabiduría.

Cerremos este apartado indicando que para anular o limitar el alcance político de la propuesta moderna de derechos humanos se puede alegar o su sinsentido absoluto, o buscar incorporarlos en algún lugar del imaginario de Derecho natural clásico. El profesor argentino C. I. Massini realiza esta última tarea inicialmente con una sucinta discusión sobre el alcance de "humanos" en la expresión *derechos humanos*. Puntualizada, su argumentación procede así: a) todo derecho subjetivo es humano, por ello en "derechos humanos" el segundo término, si tiene significado, debe indicar ciertos derechos subjetivos que son "más humanos" que otros derechos subjetivos; b) este *plus* que admite "humanos" designaría facultades establecidas no por norma estatal sino por un principio que *trasciende* al derecho positivo. Este principio sería iusnaturalista (que en Massini designa tanto al Derecho natural clásico como al iusnaturalismo moderno; él defiende al primero). Por ello solo pueden hablar con propiedad de "derechos humanos" quienes adhieren a los criterios del Derecho natural clásico que Massini llama "iusnaturalismo realista" o "iusnaturalismo clásico-cristiano". Al examen más detallado de su argumento a favor del derecho natural clásico cristiano y contra el "iusnaturalismo individualista" corresponde el siguiente apartado de este trabajo.

3.- ¿Qué es eso del Derecho? La ley contra los derechos

Sin duda la expresión "derechos humanos", en cuanto forma parte inevitablemente de algún discurso, asigna un sentido, o varios, tanto al término "derechos" como a "humanos". La existencia o no existencia y el carácter de estos derechos humanos dependerá así, al menos para efectos de disputa ideológica y doctrinaria y de sus alcances para la acción social, o sea políticos, de ese sentido. De este modo, en relación con su comprensión y alcance existencial, los diversos discursos sobre derechos humanos remiten en primer término a una comprensión de lo que debe entenderse por Derecho. Por supuesto ésta no es la actitud o enfoque del individuo de la calle. La persona corriente cree que tiene derecho a no ser asaltado y robado o a casarse, por ejemplo, porque puede demandarlo a un policía o exigirlo en los tribunales. Si lo piensa un poco asociará esos derechos con la sentencia de los jueces. Si reflexiona un poco más podrá congratularse imaginando que esos derechos son "cosas" que le pertenecen por su condición de ciudadano. Ese tipo de "cosas" responde a la necesidad de un "buen orden" social. Alguno todavía dirá que el robo o que le impidan, estando a derecho, casarse, es indignante, o sea que atenta contra su dignidad humana. Y todavía alguno sentirá que apropiarse de algo ajeno, sin retribuirlo o sin reparación y que la ley y los jueces lo dejen sin el castigo debido, atenta contra la justicia. Pueden existir otras opiniones y sentimientos, pero en casi todos los casos estas personas imaginarán que hablan en un mismo sentido del Derecho. O sea que el Derecho es una cosa que está ahí. Y que tiene un solo sentido y este es "bueno". Por desgracia o por suerte, no es así. "*El*" Derecho puede ser apreciado y entendido de diversas formas. Y no todas estas formas le conceden igual cabida a derechos humanos.

Tomemos como primer referente la adscripción, al parecer inofensiva, que Massini le receta a "derechos humanos". Nos ha dicho que ellos pertenecerían al rubro más amplio de los "derechos subjetivos". Pero por derechos subjetivos, inicialmente, se entienden asuntos muy diferentes. Los *derechos fundamentales*, mediante los que cada individuo expresa su libertad, es decir su *voluntad libre* de toda coerción o coacción, o sea un campo donde *toda autoridad exterior* (gobierno, Estado, padres, iglesias, Ejército, etc.) resulta *en principio* ilegítima, *forman parte de los derechos subjetivos*, es decir del *sujeto*/individuo humano o de la *persona* y de su autonomía para actuar, y constituyen un campo donde la autoridad *no debe intervenir*. Suele llamárseles, por ello, derechos *negativos*. Ejemplos clásicos son la libertad de conciencia y la libertad de expresión, pero asimismo el derecho a la vida. Estos derechos oponen libertad individual a autoridad social, fueron formulados en el marco del liberalismo y de la burguesía emergente[182], y *obligan* al Estado a reconocer estas capacidades y fueros individuales, a no lesionarlos, a protegerlos, a promoverlos y a sancionar sus violaciones como delitos o inconstitucionalidades. Asimismo puede, en un marco de Estado de derecho, o sea *republicano*, es decir de soberanía ciudadana activa, regular estos derechos teniendo como referente el bienestar colectivo o el interés de la mayoría.

Pero otros derechos humanos, como el derecho a una remuneración satisfactoria (artículo 23, numeral 1 de la Declaración de Naciones Unidas), no constituyen derechos negativos que el trabajador o empleado tengan por sí mismos al nacer. De hecho, *nadie debería nacer obrero o empleado*, de modo que no se accede a la vida (derecho fundamental) de la misma manera que se accede a la labor temporera de obrero agrícola para una exportadora de frutas. La demanda por una remuneración satisfactoria exige *intervenir* al Estado en la distribución del ingreso y en la forma de empleo del excedente económico de modo que todas las remuneraciones sean "satisfactorias". Se trata de un *derecho positivo*, o sea que exige la acción del Estado, lo obliga a hacer, es decir a crear condiciones deseables de sociabilidad que no existen "por naturaleza". Por ejemplo, una remuneración satisfactoria no se sigue del "orden" de una economía determinada por la propiedad

182 Desde otro ángulo, son los derechos considerados de "primera generación".

privada orientada al lucro, excepto que en la naturaleza humana se encuentre el rasgo de "recibir un *salario* digno", lo cual implicaría elevar a rasgo "natural" la relación salarial (que no puede ser universalizada para todos los seres humanos porque siempre habrá necesidad de que alguien contrate fuerza de trabajo y pague salarios). Estos "derechos humanos" no tienen, pues, el mismo carácter que los subjetivos individuales o personales, ya que no oponen al individuo, al menos no a todos, contra la autoridad, sino que obligan a la autoridad política a actuar *contra otras autoridades*, el poder económico o la lógica económica en este caso, en tanto ellas no favorecen el bienestar común o de cada individuo o lo lesionan. Se trata de *derecho positivo*[183] y éste, en último término, remite al carácter y sentido del *poder político*, y de sus conflictos, en una sociedad determinada.

L. Ferrajoli, por ejemplo, advierte no solo sobre la turbiedad conceptual de los "derechos subjetivos", sino sobre su dudosa transferencia doctrinal y política en la historia del Derecho:

> La categoría ahora criticada del "derecho subjetivo" – equívocamente comprensiva tanto de la libertad como de la propiedad, de los no-poderes como de los poderes --es una construcción moderna, fruto de la doctrina de los "derechos naturales" desarrollada en los siglos XVII y XVIII. Su sistematización dogmática se llevó a cabo, sin embargo, por la ciencia jurídica decimonónica, que injertó en ella una segunda operación; la calificación de los derechos fundamentales dentro de la categoría más amplia de los "derechos públicos subjetivos", ya no fundantes sino fundados por el Estado.[184]

En el texto de Ferrajoli advertimos un esfuerzo decisivo en relación con derechos humanos en cuanto expresan una oposición libertad//autoridad, es decir en cuanto "derechos subjetivos" o *sujetivos*. En el siglo XIX, al menos en Alemania, se intentó *cooptarlos* de modo que fuese el Estado el que los constituyera bajo la forma de derechos públicos subjetivos. De esta manera no resultaban fundantes y justificadores del Estado, en cuanto principios culturales de él, sino que quedaban bajo su control como *derechos del Estado frente a los ciudadanos*, ya en interés del "bien común", ya en interés de la preservación del aparato estatal que ahora aparecía como base cultural y *ethos* de la existencia colectiva. En lugar de instrumento de derechos gestados por prácticas sociales, el Estado apareció como *finalidad* en sí mismo.

Luego, la gestación de derechos humanos tiene como referencia la oposición moderna *libertad contra autoridad*. Como ésta es una oposición *política*, debe esperarse una *resistencia de la autoridad* en sentido lato. Así, contra derechos humanos, sin negarlos en términos absolutos, se producen esfuerzos de *cooptación* para "amansar" su sentido liberador dentro de uno o varios sistemas de autoridad. Pueden reconocerse dentro de esta pugna los esfuerzos por "capturar" derechos humanos dentro de un sistema de autoridad *sagrado* o *eclesial* (este es el esfuerzo que realiza Massini), familiar, estatal o, mas recientemente (pero con raíces en el siglo XVII), por tornarlos función de la acumulación de capital y de los intereses de las corporaciones multinacionales. A esta oposición política, pero que se manifiesta como pugna doctrinaria al interior del Derecho, la llamamos el

183 Entiendo por derecho positivo las normas coercibles, bilaterales, externas y heterónomas dotadas de obligatoriedad por el Estado y cuya juridicidad deriva de esos caracteres.

184 L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, p. 912. La mayúscula de Estado no está en el original. Ferrajoli cree necesario distinguir entre un poder con carácter jurídico, como el de propiedad, y un derecho fundamental, como la igualdad o libertad, que remite a valores sociohistóricos. Estima asimismo que lo que se considera 'derechos fundamentales' son ambivalentes: constituyen principios axiológicos de justificación del Estado y por ello son fundantes, aunque no normas, y una vez incorporados a las Constituciones se convierten en normas jurídicas de rango constitucional (L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 915). El fundamento de derechos humanos sería entonces enteramente político o sociopolítico.

enfrentamiento de la ley (sagrada, constitucional, económica, geopolítica) contra los derechos. La batalla doctrinaria pone de manifiesto, en su nivel, luchas sociales.

La forma que esta pugna toma en Massini es relativamente sencilla. Ya vimos cómo procuró, partiendo del lugar común de que "todos los derechos son humanos" porque solo remiten a interacciones entre este tipo de seres, inferir que "humanos" en la fórmula "derechos humanos" debería cualificarse entonces en relación con un principio de derecho natural clásico, entendiendo por esto la existencia y primacía de un orden *trascendente*, o sea distinto y superior al establecido por la legislación positiva.[185] Desde luego, mediante este enfoque "derechos humanos" dejan de expresar la oposición sociopolítica libertad//autoridad que los constituye y pasan a constituir una vinculación moral (sujeción a una autoridad religiosa). Para apreciar este movimiento reposicionador o "filosófico", se debe examinar lo que Massini entiende por Derecho. Sus argumentos se orientan en el sentido de cooptar los derechos subjetivos que hemos reseñado y problematizado más arriba.

Massini reconoce que "derecho" se dice de muchas maneras, pero que los objetos o realidades que con esta palabra/concepto se designan poseen complejas relaciones entre sí y, además, se configuran mediante la *primacía* de uno de ellos; esta primacía la posee el "derecho" que designa

> …aquel obrar humano que tiene la cualidad de ser objetivamente justo y que, por ello, se opone al "entuerto" u "obrar torcido"; derivativamente, por metonimia o extensión del lenguaje, se llama también "derecho" a todas aquellas realidades que se encentran en vinculación, más o menos directa, con la conducta justa…[186]

El problema consiste ahora en saber cuáles actos son *justos*. Massini, siguiendo a otro autor, G. Kalinowski, lo resuelve mediante un examen de la relación entre la conducta jurídica y la norma. Ésta puede ser de derecho natural o de derecho positivo. En ambos casos la conducta justa, o sea "jurídica", es determinado por una regla (deber ser) *preexistente*. El "obrar justo" es indicado por una norma. Esta se transforma, en la versión de Massini, en *causa ejemplar* de la conducta. A diferencia de otras formas de causalidad (como la causa final, por ejemplo), la causa ejemplar se determina porque la acción (justa) *imita* el ejemplo o modelo, intenta *ajustarse* a él, en el límite, procura "ser" como él, obviamente, sin lograrlo.

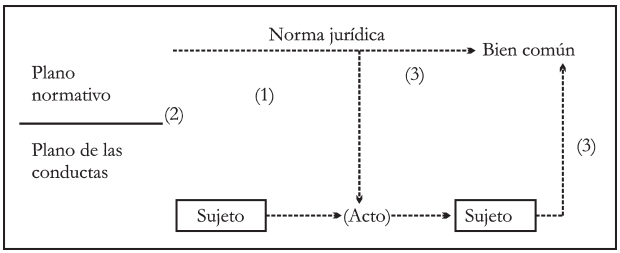
> La conducta real (…) *debe* ajustarse al plan o modelo ejemplar previsto en el juicio normativo. Su rectitud jurídica dependerá, como es obvio, del ajuste al modelo ejemplar de la norma.[187]

La causa ejemplar introduce la noción de *trascendencia* que domina a la juridicidad (justicia) de la norma bajo la forma de la necesaria adaptación de la conducta a la norma y de esta a su causa ejemplar, es decir *trascendente*. Pero la subordinación del comportamiento justo a la forma ejemplar y a la trascendencia no es puramente formal, la causa ejemplar es asimismo un *paradigma*, o sea un *mandato* material. "Nos vemos en una relación de mando", escribe Massini, o sea de obediencia a los cánones (coerción) determinados por la norma en su relación modélica:

185 C. I. Massini, *op. cit.*, p.139.
186 *Ibíd.*, p. 51. Massini desea fundar sus planteamientos principalmente en Tomás de Aquino y Aristóteles. La metonimia (trasnominación) comprendería normas, mandatos, saberes, poderes, etc. en que una acción humana compromete a otro. La maña ideológica está agazapada en la expresión "objetivamente justo" que no puede ser llenado de una sola manera por la experiencia humana. Le dan inexorable contenido, eso sí, los poderes existentes.
187 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 53, itálicas en el original. El autor sigue aquí a J. Ferrer: *Filosofía de las formas jurídicas*, p. 338.

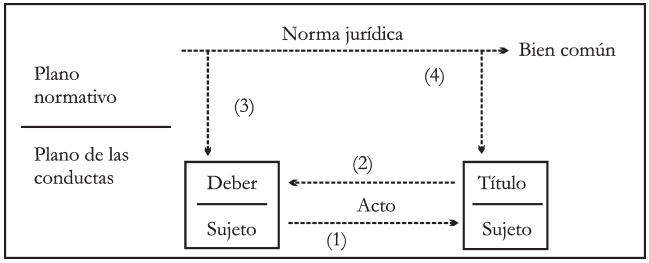
> La ley es un principio de obligación (…): ella constriñe al obrar individual para que se conforme a sus prescripciones; manda a las voluntades producir actos y producirlos según las condiciones que requiere la solidaridad. Ella mueve moralmente a la ejecución de ciertos actos que concretamente, se tornan derecho. Como principio formal, hace que el obrar lleve tal o cual determinación; como principio eficiente, la ley hace que el derecho se realice.[188]

De modo que la conducta jurídica (o sea "recta", apegada a la justicia) y la norma aceptan ser esquematizadas de la siguiente manera:



Donde (1) designa la relación de causalidad ejemplar, (2) la relación de causalidad eficiente moral y (3) la relación de causalidad final del bien común.[189] Massini ha agregado en el esquema la noción de "bien común" señalando que es evidente que si la conducta jurídica está determinada por la ley y esta se orienta al bien común, entonces también la conducta se habrá de ordenar a ese bien (*societas perfecta*) que tiene un carácter trascendental como lo es toda relación del efecto a su causa. Salta a la vista que el cuadro debe ser leído precisamente desde el concepto que se añadió a los argumentos anteriores: la *obligatoriedad* (moral) de que el comportamiento jurídico (o sea justo) se oriente al *bien común*. Este aparece entonces como *autoridad incontestable*. Tal vez sea bueno que lo sea. Lo que aquí se discute es si una autoridad incontestable permite imaginar y practicar adecuadamente derechos humanos.

Sin embargo, falta todavía caminar otro paso en el argumento de Massini acerca de cuál es la relación entre norma jurídica y acción humana. Para ello debe observarse el siguiente esquema, calcado del anterior pero en el que se ha calificado a los sujetos como titulares de un derecho y como deudores de él:



En este esquema aparece la estructura moral y de alteridad (referida a otros) de la norma jurídica. (1) indica la relación de obligación o deuda. (2) la relación de poder jurídico o "derecho subjetivo". (3) la imposición del deber jurídico. (4) la atribución del título jurídico. Esto quiere decir que los títulos (capacidades) jurídicas *se siguen del sistema*. No existen tales títulos que puedan ser portados por individuos aislados. La expresión "derecho subjetivo" no remite a individuos

188 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 54. El autor sigue aquí a L. Lachance: *El concepto de derecho*, p. 191.
189 Este y el siguiente esquema pertenecen a C. I. Massini, *op. cit.*, pp. 55 y 57.

previos al sistema de las normas, o fuera de ellas, sino a una acción entre "sujetos" *sujecionados a normas* (pre-.existentes) como muestra el esquema.

> La regulación jurídica (…) a diferencia de la que fue creada por normas de otra especie, no es simplemente imperativa, sino imperativo-atributiva. Mientras las reglas convencionales y los preceptos de la moral obligan, pero no facultan, aquella regulación faculta y obliga a un tiempo, por lo que certeramente se ha dicho que los deberes que de ella dimanan no sólo son deberes, sino deudas.[190]

De esto se sigue que las acciones humanas están *siempre* regidas por normas y que el sujeto titular que ellas constituyen consiste en la posibilidad de reclamar exigir el cumplimiento del obrar contenido por su relación de pertenencia a esa norma: esto es lo que conoce, en opinión de Massini, como "poder jurídico" o "derecho subjetivo". Por lo tanto siempre que exista un sujeto jurídico (o sea orientado a la justicia), personal o grupal, al que pertenezca un determinado poder jurídico (capacidad de exigir), existirá un "derecho subjetivo":

> *…lo que llamamos "derecho subjetivo" consiste en un poder deóntico o moral, en relación de posibilidad o de* habere*, frente a otro u otros sujetos jurídicos, establecida por la norma*.[191]

En estas facultades deónticas (posibilidades debidas) derivadas siempre de la ley, Massini distingue entre los derechos subjetivos activados por el titular de un derecho permitido por la ley: se trataría de los *derechos de libertad*, y los derechos
atribuidos por la ley objetiva mediante una vinculación de pertenencia *o derechos a*… una prestación. Sin embargo esta distinción es puramente analítica. En todo derecho subjetivo entendido así existe un elemento de permisión facultado por la ley y otro de pertenencia, también dispuestos por la ley, donde "ley" tiene un referente moral. Sin permisión no puede hablarse de "derecho". Toda actividad lícita "pertenece" de cierta manera, o sea como obligación o deuda, al sujeto titular. Massini redondea su exposición con la síntesis siguiente: 1) el derecho subjetivo consiste en una relación de permisión o pertenencia; 2) esa relación se sigue inmediatamente de un título jurídico; 3) el fundamento de ese título es una norma (o ley); 4) la relación de derecho subjetivo se tiene frente a otro sujeto jurídico al que la norma impone un deber. Los "derechos subjetivos" no se siguen entonces de caracteres de los individuos, como determina el iusnaturalismo moderno, sino de La Ley:

> Para la concepción realista, la realidad primigenia en el orden jurídico es el derecho objetivo u obra justa; de ella, de su existencia actual o deónticamente necesaria, deriva el poder de otro sujeto jurídico de realizar una conducta exigir el cumplimiento de lo imperado por la ley. El derecho subjetivo no es sino una relación de permisión o pertenenecia que se sigue de que una conducta resulte debida –deónticamente necesaria– en virtud de lo establecido por la ley. Es por tanto una realidad derivada, secundaria, que se sigue como consecuencia –necesaria pero consecuencia al fin– de la calidad de debida u obligatoria de una conducta jurídica; en consecuencia, no es fundamento o realidad primera sino que se explica y define sólo a partir del obrar humano justo imperado por la ley.[192]

190 Massini, *op. cit*., p. 58. El autor sigue aquí a García Máynez, *Filosofía del Derecho*, pp. 245-246.
191 Massini, *op. cit*., p. 59, itálicas y énfasis en el original.
192 *Ibíd*., p. 65. El párrafo resume el criterio de Massini respecto de que los "derechos subjetivos" constituyen parte de los poderes jurídicos, pero que ellos se siguen de una Ley objetiva. Quisimos reproducir su argumento para no hacer aparece esta posición como arbitraria.

Se hace por tanto necesario distinguir entre la existencia histórica de la expresión "derechos subjetivos" y la realidad jurídica que designan, y el "subjetivismo "jurídico"" propuesto por la filosofía moderna. Massini resume esta última posición impropia mediante citas de Suárez y Grocio: "Según el último y más estricto significado de "derecho" (…), suele darse con propiedad este nombre a cierta facultad moral que cada uno tiene sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe" (Suárez). Grocio, según Massini, define el derecho como "la facultad de obrar o de hacer cualquier cosa que resulta del poder sobre uno mismo, del poder sobre otro, del poder sobre las cosas…".[193] Reconocer el contenido objetivo de la expresión "derecho subjetivo" no equivale entonces a suscribirse en el subjetivismo que Massini atribuye a Suárez y Grocio. Por el contrario, si los derechos subjetivos no son sino efectos de la función ejemplar de las normas jurídicas (entendidas como deber de actuar derecho o justo, o sea moralmente) los derechos subjetivos serán "naturales" si se siguen de una ley natural. Una expresión que se quiere fundante como "dignidad de la persona humana" muestra entonces su carácter derivado de una ley natural efectivamente fundante que le confiere una dignidad a los seres humanos, o sea a su naturaleza. De lo contrario, constituye un sinsentido.

De lo anterior, Massini extrae dos conclusiones: o los derechos subjetivos naturales o "humanos" se siguen de la existencia de una ley natural independiente de la voluntad humana o sólo se siguen de una convención legal y por tanto carecen de fundamento y pueden ser manipulados arbitrariamente y, desde luego, negados. Esta última afirmación se dirige contra el iuspositivismo. La segunda conclusión es que los *derechos* subjetivos naturales no pueden seguirse de un subjetivismo individualista ya que ello rompe tanto con el carácter *derivado y analógico* del derecho como obrar humano informado por la justicia objetiva como con la *alteridad* del comportamiento jurídico, o su carácter de remitir a otro sujeto. El sujeto de derecho solo puede serlo en el *marco del sistema de la ley natural objetiva*. No es posible asignar derechos como haberes a individuos aislados. Esta segunda conclusión se orienta contra lo que aquí hemos llamado iusnaturalismo en sentido estricto o de iusnaturalismo moderno y que Massini califica de iusnaturalismo individualista.

Hasta aquí este esfuerzo por cooptar derechos humanos modernos en un imaginario antiguo: el de la existencia de un orden objetivo y natural *debido* de las cosas o del mundo. Ya sabemos que este orden donde las cosas tienen el deber de realizar su naturaleza es discernible por la razón humana. Sin embargo, ya advertimos también, porque Ginés de Sepúlveda nos lo propuso, que no todos quienes parecerían humanos acceden propiamente esta razón. Por tanto existirían seres humanos y homúnculos. Del orden objetivo de las cosas se seguirían, por ejemplo, las relaciones *debidas* de servidumbre. El mismo Ginés de Sepúlveda nos prevenía asimismo que puede haber ciertos roces al aplicar los principios de Derecho natural. En este caso se debe seguir el que se interprete como menos negativo, es decir que cause menos mal. Para saber cuál es se seguirán los criterios de los *doctos* y también las disposiciones de las *autoridades* eclesiales y políticas. Es cierto que este imaginario corresponde al siglo XVI. Pero cuatro siglos más tarde Massini recurre al mismo criterio de *autoridad externa* a la existencia de los seres humanos (trascendencia absoluta) para justificar la única incorporación legítima de derechos humanos al campo del Derecho:

> …la concepción clásico-cristiana de los derechos naturales del hombre, al precisarlos, ponerles límites ciertos, otorgarles un fundamento objetivo y absoluto, anclado en la Divinidad, y al calibrar su aplicación a las circunstancias del lugar y de la historia, no se presta a la manipulación

193 Curiosamente, tanto Francisco Suárez (1548-1617) como Hugo Grocio (1583-1645) son exponentes del Derecho natural pero coinciden en criticar la derivación monárquica de la ley eterna. Con ello contribuyen a establecer la escisión moderna entre derecho y moral, duramente adversada por Massini.

> ideológica de los "derechos humanos", tal como vemos que se realiza a diario en casi todo el mundo.[194]

Pero los papas y los reyes, y los doctos a su servicio, sí manipularon ideológicamente la ley eterna de la Divinidad aprovechándola para reproducir y ampliar sus posiciones de poder y prestigio privilegiados, ya que esta ley eterna no se expresa directamente como revelación pura sino que debe ser siempre mediada por una traducción humana. Es precisamente contra esta manipulación que se "inventaron" la razón natural humana igual y libre, individual y universal, y el feudo de la libertad de conciencia, que constituyen factores del "individualismo iusnaturalista" que Massini rechaza. Estos inventos se dirigen contra autoridades que algunos juzgaron en su momento *arbitrarias*. Y es este *ethos* antiautoritario el que no encuentra un lugar adecuado en el *sistema de obligaciones* del Derecho natural clásico que Massini defiende como espacio" natural" para estos derechos. A su discusión específica contra este *ethos* antiautoritario y su producto, los derechos humanos modernos, y su doctrina filosófica, que él anatematiza como iusnaturalismo individualista, dedicaremos el próximo apartado.

4.- Iusnaturalismo individualista contra iusnaturalismo realista: ¿Un lugar para derechos humanos?

Massini dedica una parte de su libro *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho* a enfrentar, desde su propia perspectiva, el "iusnaturalismo realista", lo que él llama "iusnaturalismo individualista". Considera a este último una ideología que lleva a concebir derechos humanos

> …como ilimitados en cuanto a su contenido (…) si tomamos como punto de partida al individuo libre y autónomo, sin referencia a un orden objetivo que lo enmarque y determine, todo aquello cuanto ese individuo estime considerar conveniente para su bienestar o satisfacción personal, pasará a convertirse inexorablemente en un "derecho humano".[195]

Massini atribuye a esta concepción individualista la pretensión de fundar derechos humanos naturales

> …a partir solo de la individualidad del hombre, sin referencia ninguna a un orden o ley objetiva natural (…) todas estas doctrinas suponen que el hombre no está sometido a otra regla que la de su voluntad libre y arbitraria.[196]

Ahora, Massini no analiza sistemáticamente a ninguno de los autores de estas doctrinas. En el apartado que examinamos menciona despectivamente a Rousseau y con horror a Hobbes. En un texto anterior calificó como generadores del dañino subjetivismo jurídico al holandés Hugo Grocio y al español Francisco Suárez. También remite a Jean Paul Sartre a quien caracteriza como "el más consecuente de los ateos" (!). Alude asimismo negativamente la *Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas* y desautoriza a Norberto Bobbio por discutir y presentar un "fundamento relativo" para derechos humanos. Al menos Bobbio no tiene una concepción

194 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 154. Por supuesto si se cree en Dios, y en este caso en el Dios católico, la autoridad no es externa, sino moral. Pero la obligatoriedad humana de creer en este Dios, o en cualquier otro, no es moderna. Mientras no sea ilícito se puede creer o ser indiferente religioso.
195 *Ibíd.*, p. 145.
196 *Ibíd.*, p. 141.

individualista de derechos humanos, sino una apreciación *política* de ellos, y se podría polemizar si la declaración de Naciones Unidas posee tal carácter, de modo que no resulta sencillo precisar con rigor el objeto declarado de su ataque: el "iusnaturalismo individualista". Así, de sus referencias, inicialmente, escogeremos cuatro características: para Massini, en esta corriente los derechos humanos serían *innatos* y por ello no se seguirían de norma positiva y serían pre-sociales. En nota al pie asocia el carácter innato de los derechos con el *contractualismo*. Una tercera referencia es que esta doctrina sostendría un *voluntarismo* (libertad) *arbitrario* que conduciría a derechos humanos "infinitos" que escaparían a toda medida objetiva. Un cuarto aspecto es el que este iusnaturalismo individualista gesta la ilusión de que *se tiene derecho a todo*, en todo momento y en todo lugar *sin* que exista una contraparte de deber u *obligación*:

> Se llega así al disparate de una situación en la que todos tienen derecho a todo, sin que nadie deba nada…[197]

Escojamos un primer autor que tenga prestigio dentro de la historia de las ideas filosóficas, que asigne un carácter innato a derechos humanos y sea, al mismo tiempo, expresión del contractualismo moderno como tesis o hipótesis del origen y fundamento del Estado. El más obvio en este campo, y también el de más influencia, es J. Locke (1632-1704). Ahora, dicho directamente, Locke, a quien Massini no menciona, solo calza en la caracterización de Massini en cuanto el autor inglés considera que ciertos caracteres humanos (individuales y de la especie) son prepolíticos (no presociales) y que el contrato fundante del Estado o Gobierno, o *commonwealth* como él prefiere llamarlo[198], tiene como tarea principal proteger el ejercicio de estas facultades naturales. Los otros dos rasgos que Massini asigna al iusnaturalismo individualista no pertenecen al ideario de Locke. Para éste la libertad se articula con el trabajo, la propiedad y la racionalidad humanas y esta trama es matriz (y por ello determinación) de derechos o facultades naturales. Con un ejemplo, los seres humanos son libres *pero no de atentar contra la propiedad y la vida de otros*. Escribe Locke al inicio de su *Ensayo sobre el gobierno civil*:

> Entiendo, pues, por poder político, el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a éste de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público.[199]

De modo que en la *commonwealth* que Locke postula o imagina, al menos, no todo está permitido, ya que la pena de muerte castiga a quien viola derechos naturales. Existen, por ello, *obligaciones* tanto de la autoridad política hacia los ciudadanos que convinieron en su autoridad como, obviamente, de los ciudadanos entre sí. Así, uno de los fundadores de lo que Massini llama *iusnaturalismo individualista* no coincide con su caracterización. Ni arbitrariedad ni facultades innatas infinitas propone Locke. Únicamente igualdad, que no supone igualitarismo, libertad, racionalidad y propiedad (esta derivada de una teoría del trabajo humano) y sus corolarios.

Si el carácter de libertad arbitraria no se da, Locke, que amenaza con liquidar política y biológicamente a quienquiera viole su imaginario de derechos humanos y sus institucionalizaciones,

197 *Ibíd.*, p. 142-143.
198 J. Locke, *Tratado sobre el gobierno civil,* # 133. El contrato en Locke supone una comunidad social que acuerda darse un gobierno (*Ibíd.*, # 99).
199 *Ibíd.*, # 3.

tampoco admite responsabilidad por la "ilusión" de que cada individuo tiene derecho a todo, todo el tiempo y en todo lugar sin que, correlativamente, se posea obligaciones. Por ejemplo, el poder paternal o parental (de los padres) no se personifica como capacidad igual en el varón que en la mujer. Locke da por descontado que este poder paternal tiene como titular central al padre y no a la madre:

> …si bien es cierto que el marido y la mujer tienen una sola finalidad común, al tener distintas inteligencias es inevitable que sus voluntades sean también diferentes en algunas ocasiones. Pero siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre como más capaz y más fuerte.[200]

Luego, la mujer o esposa no tiene las mismas facultades ni capacidades ni tampoco la libertad respecto de sus hijos que posee el esposo o padre. La igualdad en Locke únicamente remite a lo que califica de derecho de jurisdicción o *autoridad* sobre otro, que él asocia con la libertad natural. Todos los seres humanos tienen ese derecho igual (la libertad natural) y por ello ninguno está sometido por naturaleza a la autoridad *política* de otro. Obviamente es un argumento histórico y político orientado *contra autoridades* que reclamaban capacidad *natural* de origen divino para decidir por otros y contra otros. En el mismo parágrafo recién citado, Locke remite a tipos legítimos de desigualdad entre los seres humanos y ofrece criterios para ello: edad y condiciones personales dan un justo derecho de precedencia. La superioridad de facultades y de méritos sitúa a algunos por encima del nivel general. Nacimiento, alianzas y beneficios permiten exigir respeto y gratitud. Luego, no todos son iguales ni libres para hacer cualesquiera cosas en sus relaciones con otros. Por supuesto, Locke no imagina una libertad natural arbitraria.

La familia, o el poder parental que se ejerce en ella, permiten también eliminar de raíz una eventual ausencia de obligaciones. Para Locke

> …la autoridad que poseen los padres sobre los hijos se deriva de la obligación en que están de cuidar de ellos mientras se encuentran en el estado imperfecto, propio de la niñez.[201]

La titularidad de una facultad, o derecho, se asocia, entonces, con una obligación. Para más razones, esta autoridad parental se extingue cuando los hijos han alcanzado una edad suficiente ya que para Locke la potestad histórica solo es vinculante "cuando manda lo que conviene al bien general de los que están sometidos a ella" (# 57). Las obligaciones "naturales" como las familiares, en cambio, pueden acompañar toda una existencia. Así, los hijos independizados por haber madurado racionalmente deben honrar a sus padres *perpetuamente* (# 66) entendiendo por esto respeto, gratitud y ayuda (de ninguna manera sumisión). Se trata de una obligación o vínculo *moral* natural. Esta consideración es particularmente importante porque para Locke solo las facultades (derechos) y obligaciones parentales y económicas son naturales. Las políticas son contractuales y deben ejercerse exclusivamente en beneficio de quienes pactaron. Por ello un régimen civil puede no resultar idéntico a un régimen moral aunque su desviación lo torna ilegítimo. Si pueden darse desviación e ilegitimidad políticas es inevitable que exista una *medida inalterable* que permite discernirlas. De nuevo, no todo está permitido ni todo está facultado aunque la *commonwealth* se siga de una delegación libre o, mejor, *porque se sigue de esta delegación libre*, no todo queda facultado. No

200 *Ibíd.*, # 82.
201 *Ibíd.*, # 58.

existe relación entre contrato y arbitrariedad humana. Por ello las facultades despóticas únicamente pueden ejercerse contra el que (quien) se ha colocado, agresión mediante, en *estado de guerra*.[202]

En Locke, entonces, a quien Bobbio ha considerado, tal vez apresuradamente, "el campeón de los derechos de la libertad"[203] no se encuentran los rasgos que Massini atribuye a su "iusnaturalismo individualista" y por ello no podrá encontrarse en su "doctrina" fundamentos para la ilusión de que "se tiene derecho a todo" y ninguna obligación.

Pero dejemos por el momento aquí a Locke. Quizás Massini no lo estime importante en el iusnaturalismo moderno y como antecedente filosófico de derechos humanos. Demos una mirada a Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) a quien menciona horrorizado como epítome del individualismo arbitrario y del voluntarismo caótico puesto que no obedecería "más que a sí mismo", ilusión que Rousseau habría perpetrado en su, Massini afirma que conocido, *Contrato social*. Con Rousseau tropezamos de inmediato con una dificultad. Para él no existen derechos naturales. *Todos los derechos se siguen de una sociedad civil*. Pueden ser pervertidos y entonces nos empobrecen a todos vía el despotismo, o pueden expresar la voluntad general y entonces promueven el bienestar y la felicidad de cada uno de todos. Cito uno de sus textos, relativamente al azar:

> El tránsito del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, ya que en su conducta la justicia sustituye al instinto, y proporciona a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces (*C'est alors seulment*…) cuando, al suceder la voz del deber a la compulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que a su persona, se ve obligado a obrar con base en principios distintos.[204]

Aprovechemos de disipar un estereotipo sobre el pensamiento de Rousseau. Este no admira al "individuo" en estado de naturaleza como suele afirmarse.[205] El párrafo que citamos finaliza calificándolo de "animal estúpido y limitado" (*un animal stupide et borné*) aunque "feliz" debido a su incapacidad para reconocer sus carencias y "libre" para satisfacer sus apetitos, pero no un ser inteligente y civilmente libre, o sea deseoso de darse leyes de convivencia y prosperidad: es decir un ser humano. Y aprovechemos para emplazar otro equívoco: Rousseau no admite que la palabra "derecho" se aplique a colectivos humanos en los que imperen principios externos de coacción o alienación (fuerza despótica y empobrecedora).

Sin embargo, volvamos al punto central. Rousseau no califica para la primera exigencia de Massini: él no postula *derechos* innatos aunque en el estado de naturaleza los seres humanos satisfacían mediante "el instinto todo lo que necesitaban" y no eran ni buenos ni malos ni tenían vicios ni virtudes y por ello no tenían ni moral ni derecho, creaciones posteriores.[206] Califica en cambio para el contractualismo, pero debido a la primera ausencia sería más prudente considerarlo un constitucionalista republicano y democrático o popular. Los puntos tercero y cuarto no son de ninguna manera atribuibles a Rousseau. En él no se dan ni un voluntarismo arbitrario o derechos humanos infinitos ni tampoco la ilusión de que se es titular de todo sin ninguna obligación. Para esto, a título de ejemplo, baste con examinar su propuesta sobre la *propiedad* en una sociedad bien ordenada:

---

202 Es de sobra conocido que Locke niega condición humana a ese "el que". Llama a tratarlo como "fiera" (lobo, león).
203 N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, p. 71.
204 J. J. Rousseau, *El contrato social*, Libro I, cap. VIII, paréntesis nuestro para enfatizar el sentido.
205 Véase, por ejemplo, C. Rangel: *Del buen salvaje al buen revolucionario*, p. 37.
206 Véase, J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, especialmente la primera parte y el inicio de la segunda.

> El ser humano tiene por naturaleza derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que lo convierte en propietario de un bien cualquiera, le excluye del derecho a lo demás. Adquirida su parte debe limitarse a ella sin derecho a lo de la comunidad.[207]

O sea que la propiedad justa, es decir debida, es la pequeña propiedad que satisface las necesidades de su propietario. Otra propiedad es indebida, o sea injusta o ilícita. Parece un ejemplo claro de titularidades y obligaciones jurídicas. Rousseau reglamenta con precisión esta idea:

> …para autorizar el derecho de primer ocupante sobre un terreno cualquiera, son necesarias las condiciones siguientes: la primera, que el terreno no esté ocupado por otro; la segunda, que no se ocupe más que la parte necesaria para subsistir; la tercera, que se tome posesión de él, no mediante una ceremonia vana, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a defecto de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás (…) En efecto, conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es proporcionar a tal derecho toda la amplitud que requiere?[208]

No pareciera haber mucha posibilidad de discusión. Rousseau tampoco califica dentro de los rasgos o sesgos que Massini atribuye al "iusnaturalismo individualista". Para abundar, digamos que la mención que hace el profesor argentino de la expresión rouseauniana está enteramente descontextualizada y significa lo contrario de lo que él le atribuye. Massini escribe: "… el hombre no está sometido a otra regla que la de su voluntad libre y arbitraria, "no obedeciendo más que a sí mismo", tal como lo expresa la conocida frase Rousseau". Pero la tan "conocida frase" de Rousseau, que Massini extrae del trabajo de Y. Simón, *Freedom and Comunity*, se inserta en la caracterización más amplia que Rousseau hace de la finalidad y objeto de su *Contrato Social*:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes.[209]

Es obvio que Rousseau no está hablando de individuos aislados que hacen lo que quieren, sino de *asociados* cuyas leyes no pueden perjudicar a quienes pactaron la sociedad porque eso destruiría su pacto. Se es libre, o sea se tiene autocontrol, porque se obedece a una asociación en la que se es *soberano* y en la que se participa mediante la configuración (algo nebulosa, es cierto) de una *voluntad general*. ¿Qué tendrá que ver este imaginario, con un individualismo arbitrario e infinito? ¿No será más bien que Massini nunca leyó, ni tampoco le interesa leerlo, a Rousseau? ¿No será su "iusnaturalismo individualista" un *muñeco de paja* útil para afirmar el valor "incontestable" de la doctrina a la que él adhiere, la del "iusnaturalismo realista"?

En el último detalle no hay nada perverso. Pero carece de honradez epistémico, argumental y política inventarse redondamente un iusnaturalismo "individualista" para "demostrar" que conduce al caos por proponer derechos humanos infinitos, a la carta y ya. Ni Locke ni Rousseau hacen eso. Ni tampoco lo hacen otros iusnaturalistas cuyos discursos pueden considerarse como antecedentes o materializaciones doctrinarias de derechos humanos. Digamos una palabra breve sobre algunos de estos iusnaturalistas modernos.

207 J. J. Rousseau, *El contrato social*, Libro I, cap. IX.
208 *Idem*.
209 *Ibíd.*, Libro I, cap. VI, comillas en el original.

Para iniciar son de distinto tipo. Una manera de clasificarlos es por el criterio que utilizan para reemplazar el fundamento *teológico* del derecho natural que hemos llamado antiguo. Algunos, como Grocio, Hobbes, Spinoza (1632-1694) y Pufendorf (1632-1694), con variantes, depositan en el *gobernante* la responsabilidad por el cumplimiento del derecho natural que se sigue de la naturaleza humana y de su sociabilidad o necesidad de seguridad. En estos autores la responsabilidad del soberano para con los súbditos es limitada y en alguno, Spinoza, de cierta manera indiferente. Para Grocio, la resistencia sólo es posible en caso de evidente abuso de poder o usurpación. Para Hobbes, el poder estatal soberano únicamente se disuelve por su ineficacia. Spinoza, para quien el mundo y su gobierno son Dios, defiende la naturalidad de las pasiones y las libertades de conciencia y religión y admite que un Estado que no expresa racionalmente la ley natural debe adquirir otra forma. Pufendorf concede título de resistencia a los súbditos por incumplimiento de la ley natural y para defender su seguridad. Leibniz (1646-1716), a quien no hemos mencionado antes, hace coincidir la autonomía de sus *mónadas* en un sistema racional creado y conocido absolutamente solo por Dios que hacen de éste "el mejor de los mundos posibles" para facultades racionales más débiles como las humanas. De aquí, y debido a que el "mal" es también un medio para el "bien", debería seguirse una filosofía política conservadora pese a las posiciones ecuménicas en religión y civilizatoriamente evolucionistas e integradoras (eurocéntricas) de este autor.

Un segundo sector de pensadores ve en la *separación de poderes* (factor del Estado de derecho), es decir en la *organización objetiva* del poder público, la garantía de observancia del Derecho natural. En esta posición se encuentran Locke, Montesquieu (1689-1765) y en términos generales la Ilustración del siglo XVIII. En su *Del espíritu de las leyes*, Montesquieu describe así las leyes naturales:

> Antes que todas las leyes están las naturales, así llamadas porque se derivan únicamente de la constitución de nuestro ser. Para conocerlas bien, ha de considerarse al hombre antes de existir las sociedades. Las leyes que en tal estado rigieran para el hombre, ésas son las leyes de la Naturaleza.[210]

Como se advierte, Montesquieu pide dirigir la atención hacia la naturaleza humana y a sus instituciones, no al mundo objetivo de las cosas o a Dios (aunque no los niega) para comprender el Derecho natural. Ésta constituye una orientación básica del iusnaturalismo moderno. La atención hacia el ser humano por sí mismo (Locke comienza su *Segundo tratado*…con un "será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres"), es decir la *hipótesis de un estado de naturaleza*, es lo que puede ser ideologizado bajo la forma de una exaltación del individuo a-social y de una Humanidad abstracta, cuestiones que, en realidad, no pertenecen materialmente al imaginario de estos pensadores.[211] Ellos en realidad piensan en adversar gobiernos brutales y soberbiamente arbitrarios y que, en lugar de contribuir con la industria humana, favorecían la miseria y la guerra. Por eso crean, mejor o peor, un imaginario en el que sean exigibles derechos humanos. Y no pueden recurrir al "orden del mundo" ni a Dios porque los sentidos sociales de éstos son monopolio de reyes y curas. Así es como aparece la necesidad de un *estado de naturaleza*, o sea sin reyes ni curas.

Todavía un tercer sector de pensadores encuentra la garantía del Derecho natural en la *soberanía popular* (Rousseau) o en la *organización republicana* (Kant). En Rousseau el derecho natural se

210 C. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Libro I, cap. II.

211 Algunos aspectos de esta temática se han analizado, para el caso de Locke, en H. Gallardo: *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, sec. III.

expresa mediante instituciones como la *voluntad general* y la *fe ciudadana* (*profesión de foi purement civile*) ambas, aunque con distinta entidad, sin posibilidad de falla, y, por ello, vinculantes (forzosas). En Kant[212], por la articulación entre el carácter natural de la libertad humana (independencia frente al arbitrio constrictivo de otro), su autonomía moral, es decir su ser fin para sí mismo, y su materialización positiva en una Constitución. Escribe sobre el derecho público:

> Éste es, por tanto, un sistema de leyes para el pueblo, es decir para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución* (*constitutio*), para participar de aquello que es de derecho.—Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado civil (status civiles) y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el Estado (civitas), que se denomina comunidad (res publica latius sic dicta) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el interés común de todos de hallarse en el estado jurídico.[213]

Como se advierte, ni la libertad individual ni su autonomía ofrecen para Kant ningún problema respecto de la exigencia práctica de existir en comunidad. Por el contrario, en el parágrafo siguiente es enfático: "… lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública". Por tanto, nada de individualidad arbitraria ni efectos caóticos. Más bien, si siguiéramos su pensamiento, intención de "*paz perpetua*". Hacia ésta, una proyección internacional, apunta la *república*, es decir un Estado en el que el poder legislativo corresponde a la voluntad unida del pueblo. Esta voluntad nunca se haría daño a sí misma ni al conjunto de los ciudadanos:

> De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.[214]

Con diferencias propietaristas, esta voluntad concordante y vinculante, establece, como es lógico, *deberes* y *obligaciones jurídicas*. De modo que no existe tampoco en Kant ni pretensión infinita ni caos como postula Massini. Y por fuerza tampoco se pretende doctrinalmente esto por ninguno de los pensadores aquí mencionados. Así, la clase de los "iusnaturalistas individualistas" que escandaliza al profesor argentino parece no contener ningún elemento: se trataría de un conjunto vacío.

212 A. Cortina, especialista y admiradora de Kant, estima que este autor ha superado la distinción entre iusnaturalismo y iuspositivismo. Sin embargo, admite que Kant plantea que cada ser humano posee naturalmente el derecho de coaccionar a los demás para que respeten su libertad y de aquí también el derecho de 'empujarlos' a entrar en un determinado régimen jurídico que materialice constitucionalmente ese derecho (A. Cortina, *Estudio preliminar a La Metafísica de las Costumbres*, p. XLV). Reparando en la jerarquía ética, o sea jurídica, y política, de esa relación, es que la mayoría de los comentaristas ubica a Kant dentro del iusnaturalismo moderno. (Véase, por ejemplo, Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. 3. También Abbagnano: *Historia de la Filosofía*, vol. II).).

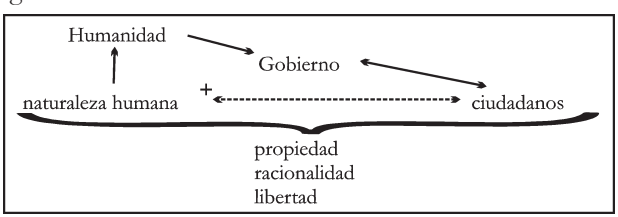
213 I. Kant, *La Metafísica de las costumbres*, 2ª parte, sec I, # 43, paréntesis en el original.

214 *Ibíd.*, # 46. La expresión kantiana "voluntad popular" comprende únicamente ciudadanos activos, es decir quienes no dependen de otros para su protección y sustento. Los trabajadores asalariados, mujeres, niños, sirvientes (no públicos) no forman parte de este 'pueblo'.

En cambio, si consideramos a estos "iusnaturalistas individualistas"[215] por lo que efectivamente opinaron, encontramos un lugar coincidente: *todos proponen que sea jurídicamente vinculante una obligación o limitación con carácter legal del Estado o gobierno hacia sus ciudadanos* (antes súbditos). Esta obligación la argumentan desde sus diversos criterios sobre la naturaleza humana y la coexistencia social. L. Ferrajoli ha condensado así parte del *ethos* sociocultural que anima a este iusnaturalismo moderno o "iusnaturalismo *desde abajo*" que permite imaginar, aunque con limitaciones, derechos humanos:

> "Punto de vista externo" o "de abajo" quiere decir sobre todo punto de vista de las *personas*. Su primacía axiológica, en consecuencia, equivale a la primacía de la *persona como valor*, o sea del *valor de la persona*, y, por tanto, de todas sus diversas y específicas *identidades*, así como de la variedad y *pluralidad de los puntos de vista externos* expresados por ellas. Es éste el valor sobre el que se basa la moderna *tolerancia*: (sic) que consiste en el respeto de todas las posibles identidades personales y de todos los correspondientes puntos de vista (…) la tolerancia puede ser definida como la atribución de idéntico valor a cada persona: mientras la *intolerancia* es el desvalor (sic) asociado a alguna persona por su particular identidad. A la inversa, la esfera de lo *intolerable* es identificable, por oposición, con la de la violación de las personas a través de la (sic) lesiones intolerantes de sus personales identidades.[216]

Con independencia del juicio que se pueda tener sobre la estimación de Ferrajoli, su texto contiene una imagen feliz: este iusnaturalismo moderno expresa un punto de vista *desde abajo*. El planteamiento del derecho natural antiguo, en cambio, imagina el mundo, y con ello lo jurídico, *desde arriba*. "Desde arriba" no son posibles derechos humanos como capacidades o fueros, sino únicamente titularidades que, en último término, remiten a *obligaciones* para con diversas formas del poder institucionalizado. Podemos, por ejemplo, esquematizar la propuesta de Locke, en lo que aquí interesa, de la siguiente manera:



No importa aquí el valor de verdad de esta propuesta, sino su capacidad para pensar y judicializar derechos humanos.

Conviene todavía examinar someramente los puntos centrales, y la lógica que los anima, de la defensa que Massini hace de su "iusnaturalismo realista". En primer término, nos dice, él no parte de un individuo imaginariamente aislado "como el buen salvaje de Rousseau o el lobo de los demás hombres de Hobbes". Ya hemos visto que esos autores tampoco parten (ni llegan, que es lo que les interesa) de ese individuo, excepto como hipótesis de trabajo y esto porque desean aislar al ser humano de las determinaciones políticas y religiosas (y en Rousseau también de las económicas) que les imposibilitan tener derechos. El iusnaturalismo realista, en cambio y estimado por Massini, parte de la *inteligencia del orden existente*. Este es un orden *inmanente* que hace que el enten-

215 Algunos manuales los llaman Escuela clásica del derecho natural. Ferrajoli los denomina "iusnaturalismo contractualista" (*Derecho y razón*, p. 905).
216 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 906, itálicas en el original. Hemos mantenido las irregularidades de la edición española.

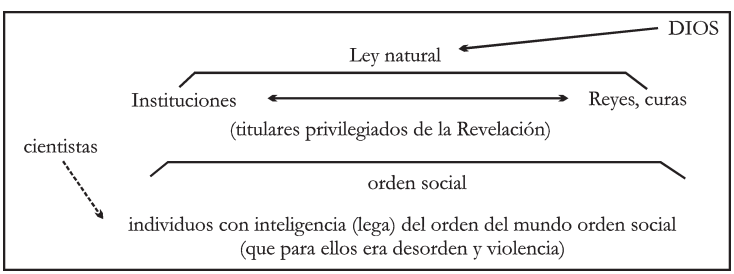
dimiento práctico aprehenda la *evidencia* de una normatividad trascendente que *se impone de modo necesario*[217]. Es una evidencia de valores y reglas fundamentales y de ellas, o sea de su obediencia, se derivarán para los titulares de derecho ciertas facultades de obrar moralmente. Si no se actúa así, se trastoca "el orden de la naturaleza de las cosas". Estas son las disposiciones del mundo de acuerdo a su *ley natural*. Como se advierte, aquí el limitado no es el mundo y su gobierno, sino los seres humanos (como especie y como especificidad). De estas obligatoriedades, Massini concluye, excitado:

> …con fundamento en la ley natural, los "derechos humanos" no flotan ya más en el vacío, carentes de justificación racional, límites y contenidos precisos.[218]

Puede que la excitación de Massini sea legítima, pero no en relación con una propuesta para derechos humanos modernos. Esto se hace más palmario cuando postula el *fundamento* de estos derechos. Los remite, como es obvio, a la Divinidad:

> …la concepción clásico-cristiana de los derechos naturales del hombre, al precisarlos, ponerles límites ciertos, otorgarles un fundamento objetivo y absoluto, anclado en la Divinidad, y al calibrar su aplicación a las circunstancias del lugar y de la historia, no se presta a manipulación ideológica de los "derechos humanos" tal como la que vemos se realiza diario en casi todo el mundo.[219]

Supongamos que lo que desea Massini sea no tanto tener razón doctrinal sino evitar la manipulación ideológica de derechos humanos. Pero ya hemos visto, al examinar el pensamiento de Ginés de Sepúlveda, que la concepción "clásico-cristiana" permite su manipulación al extremo de generar la ideología de la guerra justa contra los homúnculos, esclavizarlos, asesinarlos masivamente, destruir sus culturas y, en el mismo movimiento, celebrar el Descubrimiento de América y su evangelización. Podemos reproducir esta lógica mediante un esquema:



Y es que la revelación divina, por desgracia, y con esto la ley natural, tiene que *interpretarse*. Y su interpretación resulta, inevitablemente, cultural y política. Contra la interpretación medieval y absolutista de "la" revelación "divina" se alzaron tanto las ciencias modernas como las ideologías filosóficas de derechos humanos. Se levantaron contra un mundo que, con el impacto del comercio, la economía dineraria y las guerras de religión, se consideró desastroso e intolerable. Visto así, Dios no tiene nada que ver con este asunto. De hecho, los iusnaturalistas modernos son mayoritariamente creyentes religiosos. Pero creen en *otro* Dios y lo ponen aparte. Como no

217 C. I. Massini, *op. cit.*, p. 144.
218 *Ídem.*
219 *Ibíd.*, p. 154.

pueden creer el mismo Dios en el que se afirman los protagonistas del desastre y la ignorancia, separan moral religiosa (libertad de conciencia) de legislación aunque mantiene la exigencia de una justicia natural, derivada de la naturaleza humana, para esta última. En este contexto se "inventan" filosóficamente derechos humanos. Y porque se inventan contra las instituciones vigentes y su autoridad es que ellos no pueden ser afirmados ni reclamados por un cristianismo que sigue apresado y manipulado por las iglesias, en particular la católica. Esto no es ni bueno ni malo. Es únicamente historia.

Terminemos esta ya larga, aunque necesaria discusión, con aportes latinoamericanos. Los textos que hemos comentado del profesor Massini fueron todos publicados en la década de los ochenta del siglo pasado. El libro que los reúne se editó en 1987. Ahora, en Argentina existió entre 1976 y 1984 una dictadura empresarial/militar de peculiar crueldad que no solo reprimió, torturó y asesinó opositores, disidentes y ciudadanos sin más, sino que destruyó gran parte del aparato productivo nacional. En un libro sobre el *Derecho y su valor y sobre derechos humanos* el autor, adscrito al derecho natural antiguo, no hace ninguna mención a la autoridad militar y empresarial de la época en que la que sus trabajos se inscriben, ni a la complicidad de la jerarquía eclesial argentina, con excepciones como la del obispo Enrique Angelelli, asesinado por los militares en 1976, con el *terror de Estado*, ni a la sistemática liquidación de derechos económicos y sociales de los más humildes. Ni siquiera una mención. Peor, incorpora en sus "análisis" un ensayo sobre la relación entre derechos humanos y la "perspectiva marxista", tan o más prejuicioso que los que antes examinamos, para concluir que los marxistas o comunistas no pueden hablar de derechos humanos. *La sugerencia es que tampoco pueden invocarlos*. Y esto en una Argentina en rampante terror y horror de Estado donde "comunista" era un genérico para designar a quien se quería despedazar o desaparecer. O sea una no-persona. Como los homosexuales que tanto irritan a Massini con su pretensión de ser humanos. Es difícil imaginar un ejemplo más redondo de invisibilización y manipulación ideológicos de la realidad social, y con ella de derechos humanos, que la que hace el profesor Massini mediante la adopción de un disfraz académico y doctrinario. Pero es también la mejor prueba de que su imaginario, el de la autoridad *desde arriba* arbitraria y feroz que no admite límites porque se proclama establecida por el Dios de la intolerancia y la destrucción. Este Dios, por supuesto para nada evangélico, no permite demandar ni defender estructuralmente derechos humanos.

El segundo alcance es positivo. Existen muchas lecturas del cristianismo. La *dignidad humana*, argumentada por Kant, por ejemplo, admite entre sus antecedentes los evangelios de Jesús de Nazaret. También desde un punto de vista práctico, el clima político de Seguridad Nacional (terror de Estado) movió brutalmente a todas las instituciones sociales hacia la derecha. Así, instituciones conservadoras, como la jerarquía eclesial, haciendo poco o nada, se encontraron al centro o a la izquierda del terror. Igualmente la represión feroz bajo la forma de la "guerra sucia" alcanzó a los familiares de los perseguidos. La desnacionalización económica ha trastornado igualmente las formas de organización familiar y ha dado otra presencia social y personal a jóvenes y mujeres. Las escasas posibilidades de resistencia frente al desenfreno y exasperación policiales y militares reconfiguraron en América Latina los *espacios* eclesiales como espacios humanos, también religiosos, y sociales *de encuentro*. Desde estos espacios, y con anuencia eclesial, surgieron, y a veces se desprendieron, líneas de trabajo pastoral que se fundaron en derechos humanos y también en misericordia y caridad cristianas. La *Vicaría de la Solidaridad* de la iglesia católica chilena, por ejemplo, fue una experiencia valiente y exitosa en todos estos sentidos. Pero ello no invalida la discusión de que el *ethos* de la institución eclesial, centrado en un orden debido o vinculante de las cosas, no es favorable para la defensa y promoción de derechos humanos. *Sectores* de iglesia pueden estar

en esta lucha, pero la institución posee una lógica de derecho natural que debilita estos esfuerzos aunque en determinadas coyunturas no logre ahogarlos. En este punto haría falta una conversión institucional que tendría que pasar por una crítica de la autoridad legítima: si se desea, por una crítica radical intra y extra eclesial de los ídolos y de los "sábados que matan". Compleja y difícil tarea religiosa y política. Sin embargo este aspecto de la discusión muestra también el vigor del *ethos* sociocultural moderno de derechos humanos. Incluso las iglesias y sus jerarquías, a veces de buena fe otras con oportunismo, ceden parcialmente a este reclamo/lucha de la modernidad. Es un buen signo. Un signo que debe alentar a quienes, desde cualquier imaginario, protegen y salvan vidas, confortan a los explotados y reaniman a los discriminados y excluidos, demandan salud comunitaria o educación de calidad para sus hijos. Buena señal la de derechos humanos. Señal para discutir, trabajar, construir y avanzar. Por los derechos de la gente, *desde abajo*, contra las leyes y autoridades que asesinan y destruyen *desde arriba*.

Capítulo Séptimo

UNA FUNDAMENTACIÓN LETAL PARA DERECHOS HUMANOS

1.- Preliminar

Hemos señalado en textos anteriores que el iusnaturalismo moderno pone de manifiesto un imaginario ideológico y filosófico que le permite reclamar y defender derechos humanos como capacidades y fueros propios de la naturaleza de los individuos[220] ante y contra la acción de la autoridad política y religiosa. Así, las *capacidades* individuales y sociales que caracterizan inicialmente a derechos humanos, en su vertiente liberal, tienen como correlato las *limitaciones* de las prácticas de poder estatal, gubernamental o eclesial. La propuesta de derechos humanos individuales y la *antropología* correspondiente se inscribe de esta manera en los marcos más amplios de una *teoría del Estado* y de la *sociedad*. Esta propuesta tiene como uno de sus primeros sistematizadores filosóficos al pensador inglés John Locke (1632-1704) cuyas ideas, mejor o peor conocidas, son quizás las que más se han proyectado, incluso contemporáneamente, como (*el*) fundamento filosófico de derechos humanos. Así, Hegel, por ejemplo, le otorga un reconocimiento oblicuo a la obra de Locke caracterizándola como "una filosofía fácilmente comprensible, pero precisamente por ello una filosofía popular (…) modo preferente de esa actitud pensante a que se da el nombre de filosofía"[221]; Chevallier estima que se trata del autor que planteó "de manera definitiva las bases de la democracia liberal (…) cuya gran carta la constituirían las Declaraciones de derechos –derechos naturales, inalienables e imprescriptibles—de las colonias americanas insurreccionadas y, después, de la Francia revolucionaria"[222]; por su parte, Ebenstein reconoce que "… los principales elementos del sistema político americano (sic) –la inviolabilidad de la propiedad, el gobierno limitado los derechos inalienables de los individuos-- son todos sacados directamente de Locke"[223]. Más cercano en el tiempo, N. Bobbio, declara a Locke "padre del iusnaturalismo moderno":

> Según Locke, el verdadero estado del hombre no es el estado civil, sino el natural, es decir el estado de naturaleza en donde los hombres son libres e iguales, siendo el estado civil una creación artificial que no tiene otro fin que el de permitir el más amplio desenvolvimiento de la libertad y la igualdad naturales.[224]

Todavía Ferrajoli, en trabajo reciente, confiere al pensamiento de Locke el carácter de matriz sobre derechos humanos y también sobre la democracia sustancial y su propia elaboración del garantismo:

220 Vida, libertad, razón, dignidad, por ejemplo. Se trata de una antropología.
221 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, t. 3, p. 329.
222 J. J. Chevallier, *Los grandes textos políticos*, p. 100.
223 W. Ebenstein, *Los grandes pensadores políticos*, p. 478. En la *History of Political Philosophy*, de Strauss y Cropsey, Locke, analizado por R. Goldwin, es el "filósofo-rey de Estados Unidos". Goldwin asocia con su pensamiento político la libertad, el gobierno por consentimiento y la adaptación de las instituciones a la pasión por la sobrevivencia (Strauss y Cropsey, *op. cit*., pp. 451-486). Se trata de una de las formas de lectura canónica y escolar de la obra de Locke.
224 N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 66. Aunque Bobbio expresa una gran admiración por Locke, no adhiere al iusnaturalismo sino que propone una estimación política de derechos humanos. En este trabajo veremos que la opinión aquí citada de Bobbio es antojadiza aunque ritual.

> …el problema de la legitimación sustancial del *qué es obligado decidir o no decidir* constituye precisamente el objeto de las teorías liberal-contractualistas sobre la razón y sobre los límites del Estado, a las que se debe, de una parte, la elaboración de una noción de "derecho fundamental" que aunque circunscrita por ella tan sólo a los derechos burgueses de libertad y propiedad, resulta sin embargo apta para ser utilizada para todos los derechos que se estiman vitales, tanto liberales como sociales, y, por tanto, para servir de base a una doctrina general sobre la democracia *sustancial*; por otro lado, y correlativamente, la configuración del Derecho y del Estado no ya según la tradición aristotélica y medieval, como entidades naturales, sino como "artificios" (…) o "convenciones", justificados únicamente por su función de instrumentos para finalidades externas identificadas con la satisfacción de los derechos naturales o fundamentales de los ciudadanos.[225]

Por diversas aunque articuladas razones estaríamos, por tanto, ante un autor que condensa con vigor el imaginario ideológico que propuso y legitimó modernamente derechos humanos. A Locke se debe, con justicia o sin ella, que la gente considere derechos humanos como caracteres innatos o naturales, sagrados e inviolables. Convendrá, pues, aunque sea mediante algunas notas, apreciar su pensamiento ubicado históricamente en el inicio de la etapa de reclamo filosófico de estos derechos. La finalidad del análisis consiste en mostrar que la fundamentación filosófica liberal original de derechos humanos, al menos en la versión de Locke, faculta la institucionalización de formas particularizadas y excluyentes para su defensa, pero, por ello mismo, potencia también su *violación sistemática*.

2.- El carácter del Estado y el gobierno en el imaginario de J. Locke

Señalamos que la propuesta de derechos fundamentales individuales de este autor inglés se inscribe en el marco más amplio de una *teoría del Estado*. Ésta, apuntó Ferrajoli, rompería con la noción de Estado "natural" y *moral* sustentado por la Antigüedad y el Medioevo dándole ahora un carácter "artificial" o "convencional" y utilitario (universalizante) al aparato estatal. Ferrajoli insiste en que este convencionalismo consiste, en parte, en establecer sobre qué es obligado no decidir y sobre qué es obligado decidir, o sea en qué condiciones la "razón de Estado" y su maquinaria de poder se ven forzados a actuar por una razón moral que aparece bajo la forma de una exigencia propia de la existencia social e individual "natural" de los seres humanos. Esto quiere decir que el imaginario de Locke no rompe con la tradición precedente de separar lo legal de lo moral. Su pensamiento estatal y gubernamental, con independencia de su apreciación sobre su gestación *desde abajo*, incluye una *moral natural* que lo determina como un *dispositivo ético sobre la tierra* y, obviamente, sobre los seres humanos. Este planteamiento ético/político figura sin disimulo u ostensiblemente en el inicio del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*:

> Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer a ejecución de tales leyes, y para defender a este de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público.[226]

225 L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, p. 884, itálicas en el original, aunque en él "derecho" y "estado" aparecen como minúsculas. Para Ferrajoli la 'democracia sustancial' es aquella que expresa, más allá de la voluntad de la mayoría, los intereses y las necesidades vitales de todos (*op. cit.*, p. 864).
226 J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, #3.

La legislación que "sanciona con la pena capital", o sea que permite ejecutar seres humanos, es un factor constitutivo y, al mismo tiempo, el interna o nacionalmente dominante propio del poder político. Más adelante verificaremos que esta capacidad de ejecutar es compulsiva, obligatoria, *un deber moral*. Por el momento reparemos en una curiosidad. Locke estima que el ejercicio del *poder despótico* consiste en una acción absoluta y arbitraria que permite a un ser humano asaltar la vida y propiedades de otro cuando así le agrade. No se trata de un poder natural, como el derecho a la vida o a la propiedad. Se trata de una acción *antinatural* (o falsa prerrogativa) cuya acción o intención pone a su actor en *estado de guerra*. Como agresor, en este estado de guerra se expone a que

> …su adversario acabe con él, tal como lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenace con quitarle la vida.[227]

La capacidad de acabar con la vida y apropiarse de las propiedades de un *agresor* es, pues, una *exigencia natural*, o propia del estado de naturaleza. Se desencadena, sin embargo, en la especial situación del *estado de guerra*. Este último es un estado de odio y destrucción que surge por el empleo de la fuerza ilegal o antinatural contra la libertad de un ser humano, su vida y sus propiedades. Quien realiza esa agresión, calificado por Locke como un "degenerado" que se ha puesto aparte de la naturaleza humana, o sea como un animal irracional y dañino, lesiona con su acción dos planos distintos: *ofende a la humanidad* (hoy se diría crimen de lesa humanidad) y produce daño al *individuo específico* contra el que perpetra su agresión. El agresor convoca, por tanto, la *represión* o *castigo* para la falta de lesa humanidad, y la *reparación* para la ofensa individual. Esta reparación puede juzgarse proporcional al daño de modo que el agresor pierda en la acción, se arrepienta, e inspire en otros seres humanos miedo a obrar de esa manera. Incluye la liquidación de un asesino, por ejemplo. La represión contra el que ofende a la humanidad puede ser ejercida individual o colectivamente por cualquiera:

> El culpable, por el hecho de transgredir la ley natural, viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua; al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano (…) por el derecho que todo hombre tiene de defender la especie humana en general (…) cualquier hombre tiene el derecho de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural.[228]

El castigo, ejemplarizante, incluye la destrucción del otro o la pena capital. Esta capacidad natural de sanción debida o vinculante contra la agresión potencial o efectiva protagonizada por acciones degeneradas, irracionales e inequitativas contra la humanidad se traslada al Estado o sociedad política bajo la forma de deseo de los seres humanos de *poner fin al estado de guerra* y de disponer de un dispositivo eficaz (autoridad) que sancione materialmente los crímenes contra la propiedad y la humanidad. Esto, señala Locke

> …constituye uno de los principales motivos de que los hombres entren en sociedad y abandonen el estado de Naturaleza.[229]

227 *Ibíd.*, #172.
228 *Ibíd.*, #8.
229 *Ibíd.*, #20. Nota agregada a la edición española de Aguilar. No figura en la edición inglesa consultada.

El Estado eficaz se constituye así por su *capacidad material para castigar en defensa de la Humanidad* y obligar a la *reparación de los daños particulares*. Su eficacia para el castigo incluye acciones de individuos, grupos u otros Estados. Se trata de acciones debidas, es decir morales, no únicamente políticas, puesto que se siguen de la razón natural que es expresión de la voluntad divina.[230] Su correlato indispensable está constituido por los "derechos naturales", pero respecto de ellos el Estado no actúa: estrictamente los asume y defiende, pero ni los constituye ni regula sus lógicas y fueros. Deriva su legitimidad positiva, por tanto, de su ejemplarizadora capacidad punitiva contra lo que ofende al género humano y a los particulares, es decir obra *como aparato de guerra* o *disciplinario de los derechos naturales individuales y de la humanidad*. G. Sabine ha indicado las proximidades o deuda que Locke posee con Hobbes mientras que una tradición, también de habla inglesa más dulzona y romántica, los enfrenta como el demócrata contra el absolutista, o el bueno e ingenuo contra el malo y totalitario.[231]

Locke transfiere con las acciones de restitución capacidades naturales de los individuos, que pueden ser asimismo consideradas de venganza o prevención ejemplares, al aparato legal y militar del Estado orientado al bien colectivo. La destrucción de la vida o la agresión que aparecían como absolutamente impropios en el estado de naturaleza se transforman ahora en legítimos cuando se configura la sociedad política o *commonwealth*. El mismo Locke ha considerado *despótico* al poder absoluto y arbitrario "que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade"[232]. No es un derecho que se siga de la ley natural, no es natural. Surge como capacidad únicamente cuando un *agresor*, que no es un ser humano, constituye un estado o situación de guerra.[233] *Se gesta mediante una relación* y produce una realidad falsa*, no natural*, o sea *política*. En esta situación relacional la existencia del agresor equivale a la de cualquier animal dañino y violento con el que se debe acabar o a que se debe disciplinar. Si se observa, la *eficacia* del Estado, aparato artificial, consiste en *vigilar* que el estado de guerra, relación antinatural o falsa, no aparezca y en *castigar* a sus protagonistas cuando aparece. El Estado no se ocupa tanto de los individuos *sino de las relaciones o lógicas que se siguen de los caracteres individuales naturales*. La eficacia del Estado se mide por su capacidad para reproducir las lógicas (acciones e instituciones) que se siguen de esos caracteres naturales y para evitar su interrupción o debilitamiento. Para ello, el Estado posee un poder "despótico". Si se lo desea, ejerce un despotismo legal determinado por la existencia y voluntad vinculantes de la mayoría *naturalmente* humana. Actualmente, esto puede traducirse así: la lógica de la apropiación privada natural y acumulativa genera virtualmente un estado de guerra cuyos signos, crimen o pobreza o alternativa de poder o disenso, se debe vigilar y castigar. El imaginario de Locke contiene todos los factores que animan la ideológicamente conservadora e históricamente reaccionaria *guerra preventiva y eterna* de la actual administración estadounidense.

El párrafo anterior contiene dos aspectos nucleares: el poder civil (Estado) no cautela derechos de individuos, sino las relaciones que se siguen de ellos, o sea sus *lógicas naturales de acción* y también sus *instituciones*. La expresión "derecho" designa apropiadamente una relacionalidad social

230 Aunque Locke proponga sus derechos desde abajo su referente justificativo final es siempre la voluntad divina. Razón y equidad, por ejemplo, son medidas que Dios estableció para la seguridad mutua de las acciones humanas (J. Locke, *op. cit.*, # 8). Que su filosofía sea moral y política incluye la idea de que el castigo de otros debe proporcionar satisfacción a los seres humanos y a Dios.

231 Cfr. G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*. También las presentaciones de H. Penniman a *John Locke. On Politics and Education*.

232 J. Locke, *Segundo tratado…,* #172.

233 Esto se produce mediante acción contra la vida, propiedad o libertad. Pero también por la intención de actuar contra ellas o de decir que se actuará de esa forma. Locke escribe: "… es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir aquello que me amenaza (*threatens*) con la destrucción" (*Segundo tratado…*, # 16, paréntesis nuestro). Los agresores son de distinto tipo: los mendigos que se niegan a trabajar y quieren vivir de otros, los criminales que roban la propiedad de otros o cometen fraude en los contratos. Un agresor no es, para Locke, un ser humano.

debida y supone, por ello, una *teoría de la sociedad* o de la sociabilidad. El "individuo" de Locke es una construcción ideológica o metafísica que sirve para proponer una sociabilidad determinada, una rígida forma de asociación que carece de alternativa. El Estado previene y castiga las amenazas con un poder que puede ser considerado *despótico* porque es *absoluto* al determinar un estado de guerra, incluso preventivo, y, consecuentemente, es también *destructivo*. Queda por discutir si también es despótico por ser arbitrario. La interpretación corriente del pensamiento de Locke señala que su violencia es legal (fuerza) porque se deriva de la mayoría. Al no poder volverse contra esta mayoría, tampoco sería absoluto. Esto, sin embargo, es falso porque se sigue del criterio de que Locke habla de individuos y no de sus relaciones sociales "naturales". Retornaremos a este punto más adelante. Por el momento, recordemos una interpretación "normal" del pensamiento de Locke:

> Locke concibió al Estado como un agente de la voluntad de los individuos empeñados en sus reclamos de libertad y felicidad. En el Estado pensado por Locke los hombres ya no eran súbditos del monarca, sino que el pueblo determinaba al gobierno. El Gobierno era únicamente un agente para el cumplimiento de sus deseos. Si no seguía las instrucciones del pueblo, se situaba en rebeldía contra él y convocaba a una justa insurrección.[234]

El énfasis de esta lectura está puesto en los individuos. El pueblo y la mayoría constituyen *agregados de individuos* con derechos naturales. Este criterio permite al mismo Penniman añadir lo que constituye materialmente un exabrupto:

> Las otras características con que Locke dota a los seres humanos le permiten configurar un Estado democrático. Para él, su racionalidad los facultaba para comprender las leyes naturales que debían gobernar la humanidad y también les otorgaba capacidad para darse un gobierno de acuerdo con esas leyes. Eran asimismo libres para tomar decisiones en su búsqueda por la seguridad y la felicidad. Y eran iguales porque como seres humanos tenían iguales derechos y deberes en la comunidad. Por supuesto, Locke no sugirió que los seres humanos fuesen iguales por su talento o habilidades.[235]

De hecho, Locke no solo no sugirió que los individuos fuesen iguales sino que planteó abiertamente que no lo eran, excepto por un rasgo: eran iguales por su derecho individual a la libertad natural, o sea que ninguno nace sometido a la voluntad o autoridad de otro individuo ("…*being that equal rigth that every man hath to his natural freedom, without being subjected to the will or autorithy of any other man*"[236]). En su relacionalidad social, en cambio, los seres humanos son distintos o desiguales por su edad, status, facultades, méritos, nacimiento, alianzas o beneficios concedidos y pueden exigir por ello (racionalmente) respeto y gratitud (también racionales). De modo que la igualdad lo es solo virtualmente en su condición de individuos independientes. Si se considera su relacionalidad social, entonces resultan diversos. Es la *reproducción de esta diversidad relacional* la que constituye el fundamento de la obligación estatal y la que determina aspectos como la división de poderes y el dominio de la mayoría que forman parte del ideario político de Locke. En el marco de la autoridad legítima y de la sujeción debida Locke comprende las relaciones entre gobernantes y

234 H. R, Penniman, "Presentación" a *The Second Treatise*…, p. 71. Un punto de vista parecido se encuentra en el ya citado Chevallier.
235 H. R. Penniman, *op. cit.*, p. 72.
236 J. Locke, *op. cit.*, #54.

súbditos, entre padres e hijos, entre marido y esposa, entre amo y sirviente y entre amo y esclavo. En lo que aquí interesa directamente dice:

> Amo y criado son nombres tan antiguos como la historia, pero que se aplican a personas en muy distintas situaciones. Un hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir (…) (esto) solo da al amo un poder pasajero sobre ese criado, y que ese poder no excede a lo convenido entre ambos.[237]

Se advierte que los individuos son igualmente libres pero una relacionalidad salarial y una institución jurídica (contrato) los tornan funcionalmente diversos aunque no conflictivos, en opinión de Locke. *La relacionalidad salarial hace del trabajo del criado libre un producto vendido*, o sea una *mercancía*. Distinta es la situación relacional del esclavo. Éste llega a serlo vía "guerra justa" no mediante contrato entre iguales y, como derrotado, prolonga la situación de guerra quedando su existencia a la voluntad de su vencedor legítimo[238]. Se trata de una relación despótica a la que el esclavo podría poner término (inmoralmente) quitándose la vida. Por supuesto este tipo de seres humanos, producidos mediante la relacionalidad de la guerra justa, no pueden pertenecer a la sociedad civilizada (civil y política):

> Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de esta es la defensa de la propiedad.[239]

Locke habla de seres humanos, o con forma biológica humana, a quienes se ha despojado de sus capacidades naturales mediante la relacionalidad de una guerra valorada como justa. Es obvio que "natural" no implica imposibilidad de pérdida o enajenación. Facultades como la igualdad y la propiedad pueden perderse absoluta o relativamente en beneficio de otros por una relacionalidad o lógica social. El Estado es el aparato que asegura eficazmente esa pérdida y esa ganancia. Él es el responsable por la guerra, la disciplina y el "orden" en una *commonwealth*. El Estado también se asegura de que los derrotados carezcan de propiedad y de control sobre su existencia *aunque hayan nacido humanos*. Tener la titularidad humana es, entonces, algo que puede perderse. Derechos humanos se presentan aquí como políticamente reversibles. Tal vez los seres humanos nacen iguales, pero pueden ser tratados, natural y políticamente, como desiguales.

Podemos avanzar un paso más. ¿Por qué, por ejemplo, se produce el estado de guerra y con él la guerra justa? La pregunta contempla dos planos: Locke alude en muchas ocasiones en su *Segundo tratado*… a ciertas fragilidades o carencias del estado de naturaleza. Por ejemplo, en él no existen jueces ni leyes positivas y ello facilita que algunos ejerzan violencia (fuerza ilegítima) contra otros precipitando el estado de guerra. Ahora, la organización política suspende este estado de guerra por la capacidad y obligación que tiene el Estado para juzgar los ilícitos, tanto contra la humanidad (represión) como contra los individuos (reparación)[240]. En esto consiste la superioridad de una *commonwealth*, en su *eficacia* institucional y material para juzgar y castigar las acciones de quienes violan la vida y propiedad de otros. El segundo plano es, ¿quién podría violar la propiedad

237 *Ibíd.*, # 85.
238 Cfr. *Ibíd.*, #23.
239 *Ídem*.
240 Cfr. *Ibíd.*, #20.

si todos los seres humanos nacen con iguales caracteres entre los que se incluyen la racionalidad y la voluntad de autopreservación? La respuesta más clara la da Locke en su *Carta sobre la tolerancia*:

> Además de sus almas, que son inmortales, los seres humanos tienen sus existencias temporales aquí en la tierra, una situación frágil y fugaz y de duración incierta en la que deben procurarse bienes para sobrellevar sus necesidades corporales. Conseguir y preservar estos bienes supone dolores y laboriosidad. Estos bienes que son indispensables para nuestra comodidad no son el producto espontáneo de la Naturaleza ni se ofrecen ya preparados para nuestro uso. Por ello, demandan otras precauciones y exigen necesariamente oficios que no son las del alma. Porque es tal la depravación de la condición humana que los hombres prefieren robar los frutos de los trabajos de los demás a darse el trabajo de proveerse por sí mismos. La necesidad de preservar a los hombres en sus posesiones logradas con su trabajo honesto, y también de resguardar su libertad y vigor por los cuales ellos pueden adquirir lo que desean para su futuro, obliga a los hombres a asociarse; así, mediante la asistencia mutua y uniendo fuerzas aseguran todos sus propiedades (…) dejando en cambio a cada individuo el cuidado de su felicidad eterna.[241]

Este texto explícito indica que los seres humanos (¿algunos, muchos?) son depravados y se comportan como tales. El universo de los depravados se determina como el de quienes *no desean trabajar* y *agreden la existencia y propiedad de los otros*. El de lo apropiado o naturalmente humano, el de quienes trabajan y consienten en confiar en un Estado. Tanto la asociación civil como la política (Estado) se configuran mediante la asistencia mutua y uniendo fuerzas entre quienes trabajan y poseen bienes como resultado de su trabajo. Esto supone que sin esa asistencia y sin esa unión sus vidas y propiedades (libertad, bienes, derecho a heredar, capacidad de acumular riquezas) serían inciertas y con ello el estado de guerra sería permanente. Existe por consiguiente una *relación moral natural* (vinculante, sin ruptura) entre la propiedad humana derivada del trabajo empresarial y el Estado gestado mediante el consenso y la confianza. Las funciones de éste, asegurar la certeza de la propiedad moralmente constituida, se derivan de esta moral natural que enfrente a los seres humanos como "buenos" o "depravados". Locke plantea en relación con el Estado una moral civil natural religiosamente indiferente (o tolerante), pero que tiene la forma de una *religión civil*: son las formas "naturales" de la sociabilidad humana y con ello factores decisivos para una humanidad libre, pacífica y feliz.

Pero antes de examinar su teoría de la sociabilidad recapitulemos su teoría del Estado de derecho como referente de derechos humanos. En primer lugar la eficacia del Estado no se sigue directamente de los caracteres de los individuos considerados por separado, sino de sus comportamientos en relación con otros individuos en el estado social de naturaleza. El Estado tiene como tarea reproducir la continuidad de la lógica en que se inscriben estas acciones "naturales". Solo cuando asegura esta continuidad es legítimo y lícito (la ley natural sostiene la legislación positiva). La forma de la eficacia estatal es *despótica* porque supone un *poder absoluto* contra las acciones y los individuos que amenazan actuar (guerra preventiva) o actúan contra la reproducción de esta lógica. Su carácter absoluto se deriva de valores también incondicionales: la legitimidad y naturalidad de la propiedad y racionalidad de los bienes derivados del trabajo. Como Locke habla para el género humano, la condición de"arbitrariedad", que él mismo propone para el poder despótico, se relaciona con el carácter o universal o discriminatorio del poder estatal. Esta discusión se efectuará en el apartado que se ocupa de su teoría de la sociabilidad. El poder en principio despótico (aunque derivado de leyes) del Estado se afinca en dos referencias ideológicas: el *individuo* en estado de naturaleza y una religión civil que expresa una *moral natural*. El Estado laico y consti-

241 J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, pp. 53-54, original en inglés.

tucional deviene así una figura moral, mostrando su parentesco con el Estado absoluto sagrado y destructivo del que desciende, parentesco en el que se diferencia por su contenido ideológico material. Locke defiende un tipo de *inmanencia trascendente*: la sacralidad de la acumulación, aunque para defenderla la torne metafísica: una ley natural.

3.- El carácter de la sociabilidad fundamental en el imaginario de J. Locke

La teoría de la sociedad de Locke, al igual que su teoría del Estado, debe analizarse desde las acciones o prácticas humanas y no desde el aparente planteamiento ideológico y abstraído de los individuos naturales. En Locke, tanto el estado de naturaleza como los individuos que en él trabajan, se arriesgan y prosperan o son víctimas de apetencias, agresiones y robos, constituyen referencias ideológicas obligatorias para un pensamiento que debía escapar de la saturación cultural y económico/social derivada del dominio (autoridad) de reyes y sacerdotes absolutos. El "individuo", por consiguiente, es una palanca para plantear una alternativa acerca del carácter y legitimidad del ejercicio del poder, no una categoría de análisis.

Debería ser un lugar común reconocer que el estado de naturaleza propuesto por Locke supone la cooperación humana (es decir no es a-social, sino pre-político), puesto que el autor lo describe como conteniendo la división local e internacional del trabajo e incluyendo el dinero y la relación salarial.[242] En cuanto se considere a este estado de naturaleza como sin violencia (o sea sin acciones depravadas) las diversas funciones, status y dependencias sociales resultan "naturales". Así, por ejemplo, indica Locke:

> …la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que yo tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcados en ellos mi propiedad.[243]

Aunque este texto suele ser citado para ilustrar una teoría del trabajo como fuente del valor económico en Locke, interesa aquí más bien verificar que el autor inglés utiliza "mi caballo", "mi criado" y "mi excavación" como situaciones semejantes, aun cuando no lo sean. El caballo (o el pasto) y el mineral pueden ser resultado de un trabajo directo (crianza, amansamiento, minería), pero el trabajo de "su" criado resulta de un convenio o contrato implícito o explícito, tanto en el estado de naturaleza como en el civil y político. Por lo demás "caballo" y "mineral" no son propiedades equivalentes a "criado". Este último nació libre, tiene razón, y debería (aunque no se de así) ser propietario, ya que trabaja. Por el momento, sin embargo, lo que importa constatar es que las cooperaciones sociales, aunque no la comunidad, se dan en el estado de naturaleza, que ellas suponen convenios, contratos o confianzas mutuas, y que no existen individuos a-sociales sino asociaciones y dependencias que no poseen sanción política. La teoría del trabajo es, por ello, en Locke e inicialmente, una teoría del carácter *social* del trabajo.

No interesan aquí sino muy marginalmente las dominaciones que los amos ejercen sobre los esclavos (estos últimos han sido derrotados en guerra justa), o el padre sobre los hijos y la esposa, o el legislador político sobre los ciudadanos, sino aquellas sujeciones que desembocan en discriminaciones fundamentales y que se siguen directamente de una teoría de la sociabilidad fundada

242 Véase, por ejemplo, H. Gallardo, *Política y transformación social*, cap. 3.
243 J. Locke, *Segundo tratado*… #27. El texto se ubica en la determinación de la propiedad de cada cual sobre su propia persona, al carácter de propiedad común de la Naturaleza y sus bienes y a la propiedad privada derivada del trabajo humano.

en el trabajo y la propiedad privada, según expone Locke. Solo retornaremos más adelante sobre la esclavitud y sobre la composición del gobierno "de la mayoría" porque las razones para una "guerra justa" y el carácter de la *commonwealth* resultan ser más amplias o estrechas y polémicas que la mera intención de asalto o asalto efectivo contra la vida y la propiedad de los propietarios o el consenso y confianza universales.

Cuando hablamos de una teoría de la sociabilidad en Locke, nos referimos entonces centralmente a una *que se deriva del trabajo humano* y de la propiedad que él *naturalmente* confiere. Su teoría de la sociabilidad se pone de manifiesto mediante una teoría social del trabajo como legitimación y "naturalización"de la propiedad privada excluyente. Como es sabido, para Locke la propiedad *precede* al Estado, es un fenómeno del estado de naturaleza y, aun siendo por designio divino inicialmente común a todos los seres humanos[244], se constituye, trabajo mediante, en legítima propiedad particular. De hecho, los seres humanos convienen en darse un Estado o gobierno para salvaguardar su propiedad:

> Los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; y la finalidad que buscan al elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser como guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad, que limiten el poder y templen la autoridad de cada grupo o de cada miembro de aquella.[245]

Para Locke resulta evidente (una "ley de la razón") que el trabajo propio es el fundamento de toda propiedad, tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad política o *commonwealth*. Suele dar ejemplos pintorescos de esta ley primigenia: "Aunque el agua que mana de la fuente es de todos, ¿quién puede dudar de que la recogida en un recipiente le pertenece al que lo llenó?"[246]. O "…la liebre que se cobra durante una cacería repútase como propiedad de quien la persiguió. Siendo un animal que está considerado como común (…) quien dedica a un ejemplar de esa clase el esfuerzo necesario para desencajarla y perseguirla, la saca con ello del estado de la Naturaleza en que era común a todos, y ha iniciado con ello su conversión en una propiedad"[247].

Como muchos ejemplos "evidentes" de los filósofos éstos probablemente no lo sean para todos. O admitan varios sentidos. Así, si quien llenó el recipiente fue un criado, ¿a quién pertenece el agua? Y es obvio que el señor usó ayudantes y perros para cazar "su" presa. Sin embargo, por el momento estas son nimiedades. Lo importante es recordar que los ejemplos de Locke ponen en relación directa el trabajo o esfuerzo humano con su producto. Entre ellos no existe intermediario, no se dan mediaciones o tramas sociales. Su teoría social del trabajo se presenta ideológicamente como una labor o esfuerzo de *individuos*. La razón para esto es que la primera forma de propiedad es, para Locke, la *propiedad sobre su propia persona*[248]. De aquí que el esfuerzo del cuerpo humano y el resultado de la acción de sus manos, o sea el producto del trabajo, resulten una *extensión* de este cuerpo. El resultado del trabajo es así *idéntico* al cuerpo que lo produjo y, por tanto, de su propiedad. Un corolario de esta perspectiva es que una agresión contra la propiedad derivada del trabajo, equivale a una agresión contra el cuerpo (vida o existencia) de la persona.

244 J. Locke, *Segundo tratado…,* #25.
245 *Ibíd*., #222. No se piense que el texto de Locke remite únicamente a los ladrones comunes. En su tiempo las leyes inglesas obligaban al castigado por un delito mayor a entregar sus propiedades al Estado. Locke utiliza 'propiedad' con dos rangos: en sentido amplio designa vida, libertades y bienes (#87), en un plano más acotado designa únicamente propiedad de los bienes económicos (#31).
246 J. Locke, *Segundo tratado…,* #28.
247 *Ibíd*., #29.
248 Cfr. *Ibíd*., #26.

Inicialmente, el límite de esta propiedad como extensión del cuerpo es poder usar o consumir los productos antes de que ellos se malogren[249]. El acaparamiento más allá de la satisfacción de las necesidades no es permitido porque ello violentaría la voluntad divina que no consiente la destrucción y la pérdida y también el derecho de los demás al uso común de bienes. Así, el acaparamiento de bienes perecibles por encima de las necesidades de sus dueños viola la ley natural y, con mayor fuerza, la ley civil o positiva. Sin embargo, la ley natural (en este caso divina) contiene otro deseo o mandato. Este es el de la *productividad* del trabajo:

> Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar. Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión); no lo dio para el capricho o la codicia de los individuos pendencieros y disputadores.[250]

La referencia anterior contiene elementos que amplían la concepción del trabajo social y de la propiedad legítima con otros criterios: el *utilitarismo* ("benefit") e incluso *hedonismo* ("greatest conveniencies of life…"), y la indicación de su *productividad* ("industrious") como cánones para representar su *racionalidad*. Como siempre a estos rasgos se opone el mundo inmoral: *codicia* y *sordidez* ("covetousness"), mundo del *antojo* ("fancy"), o sea de la *libertad falsa* que genera las *situaciones de guerra*.

¿Cómo es posible transitar desde la satisfacción de las necesidades personales ("*preservation*") a la ganancia ("*benefit*")? Se conjugan dos factores: la racionalidad humana ligada al proceso de trabajo lo torna cada vez más productivo. Esta productividad mayor, siguiendo la línea de no ruptura de Locke, es voluntad divina y expresada como acción de razón. El otro elemento es el intercambio comercial. En efecto, es posible cambiar, mediante una acción voluntaria y proporcional (estado de naturaleza o leyes comerciales), los excedentes de (mis) productos perecibles por bienes semejantes que necesite para mi comodidad. Ellos son también propiedad legítima. Pero también puedo cambiarlos por productos no perecederos que me causen disfrute: perlas, oro, extensiones de tierra, etc. Del mismo modo, estos últimos bienes, transados voluntaria y racionalmente, son tan míos como mi cuerpo: constituyen una extensión de mi energía corporal cuya aplicación es la fuente de todo valor. Productividad del trabajo, comercio y bienes no perecibles hacen posible el *atesoramiento*, y con él las diferencias de propiedad, como expresión de una racionalidad (*naturaleza humana*) superior. Corolarios de este planteamiento son que la pobreza y la ausencia de opulencia se siguen o de la *flojera* o de una *menor racionalidad* productiva.

Contra los flojos y los pobres Locke no tiene miramientos. En un escrito de 1697, o sea posterior a su *Tratado sobre el gobierno civil*, indica que se debe suprimir a los "zánganos mendicantes que viven del trabajo de otros"[251] y atribuye su flojera a su intemperancia por lo que propone "suprimir los lugares en los cuales se venden bebidas alcohólicas". Exasperado porque mantener a los pobres es una carga que recae sobre "los industriosos"; califica a los primeros de simuladores que fingen no poder conseguir trabajo y que, cuando se les da uno, no hacen nada. Observa que los mendigos llenan las calles, pero que "habría muchos menos si se los castigara". En este punto conviene citarlo más ampliamente. Respecto de los pobres, Locke propone las siguientes leyes:

249 Cfr. *Ibíd.*, #30.
250 *Ibíd.*, #33.
251 Todas estas referencias son del *Draft of a Representation Containing a Scheme of Metods for the Employment of the Poor,* citado por el profesor argentino Tomás Várnagy, *El pensamiento político de J. Locke*. No parece existir versión castellana del texto de Locke.

> Todos los individuos sanos de cuerpo y mente, de más de 14 años y menos de 50, que se les encuentre mendigando en condados marítimos serán detenidos (...) y enviados al puerto más cercano donde realizarán trabajos forzados hasta que llegue un barco de Su Majestad (...) en el cual servirán durante tres años bajo estricta disciplina, con paga de soldado (deduciéndole el dinero de subsistencia por sus vituallas a bordo) y será castigado como desertor si abandona el barco sin permiso (…). Todos los individuos que se les encuentre mendigando en condados marítimos sin pases, lisiados o mayores de 50 años (…) serán enviados a la más cercana casa de corrección, donde se les mantendrá bajo trabajos forzados durante tres años (…). Quien haya falsificado un pase perderá sus orejas la primera vez que se lo encuentre culpable de falsificación; y la segunda vez, será enviado a las plantaciones, como en el caso de quienes cometieran delitos mayores (…). Cualquier niño o niña, menor de 14 años, que se le/a encuentre mendigando fuera de la parroquia en donde habita [...] será enviado/a a la más cercana escuela de trabajo, será fuertemente azotado/a y trabajará hasta el atardecer (…). Deben instalarse escuelas de trabajo en todas las parroquias, y los niños (pobres) entre 3 y 14 años (…) deben ser obligados a ir (para convertirlos en personas) (…) sobrias e industriosas (y, gracias a su trabajo), la enseñanza y el mantenimiento de tales niños durante todo el período no le costará nada a la parroquia.[252]

Es claro que para el ideólogo de derechos humanos la producción de pobreza humana y de empobrecidos no es centralmente una cuestión social, sino moral. Por ello, para su corrección, propone tanto represión legal (hoy la consideraríamos salvaje) como re-educación. Igualmente interesante es que los mendigos, incluso los lisiados, deben ser obligados (forzados) a trabajar. Esto porque *no poseen el carácter natural* (la voluntad) que impulsa al trabajo. Al cargar los costos de su manutención sobre los industriosos, se acercan (o incurren) al estado de guerra. De este modo la pobreza puede ser el paso inicial de una pena de muerte (castigo por deserción militar). La sociedad civil de Locke es una de propietarios opulentos y que aborrece moralmente la pobreza. Un empobrecido, a quien se culpa por su pobreza, no es un efectivo ser humano. El carácter absoluto con que el poder político (*commonwealth*) defiende la propiedad y el trabajo se extiende ahora despóticamente contra los pobres como excluidos y discriminados a quienes debe obligarse a laborar de manera tal que no puedan adquirir propiedad. Sin duda una admirable premonición al menos sobre el capitalismo dependiente latinoamericano. Y que además marca la necesidad no de discutir las representaciones de Locke sino de examinar su matriz fundada en una *ética natural*. Es ella, más allá o más acá de situaciones históricas, la que le impide proponer derechos humanos universales. Solo puede plantearlos para grupos dominantes y "especiales"[253] de la *commonwealth*.

Todavía reparemos en que esta pretendida legislación (inspirada por un sentimiento de "justicia") sobre los empobrecidos se deriva, como en Ginés de Sepúlveda, de una potencialidad "natural" para calificar a quienes no trabajan industriosamente ni atesoran (o acumulan) como "homúnculos" o "humanoides" que, estrictamente, carecen, por sus acciones u omisiones, de derechos humanos naturales y positivos. Al hacer descansar la concepción de la sociabilidad en una moral "natural", o sea cerrada, ésta permite imaginar lo otro, lo distinto (meramente constatado, no explicado) como lo *abyecto*, lo que exige ser reprimido, liquidado o reeducado.[254] La figura colombiana del "desechable", una expresión de los paramilitares, es decir de quien debe ser

252 *Ídem*.

253 Dentro de sus peculiaridades están las de ser moralmente susceptibles y crueles. Ninguna de ellas favorece una sensibilidad positiva hacia derechos humanos.

254 Lo 'otro', en este caso los pobres, se inserta como lo absolutamente distinto, como lo intolerable por inexplicable. Por ello, algunos pobres bastan para saturar las calles o Bin Laden exige ser rastreado destructivamente en todo el mundo. Ambas cosas pueden hacerse en nombre de 'derechos humanos' tal como Locke los entiende.

eliminado para que resplandezcan la verdad, el bien moral y la belleza, posee antecedentes en el siglo XVII. Es el "flojo" sin propiedad ni voluntad de trabajo "descubierto" por Locke.

Sin embargo el factor estructuralmente decisivo que permite, en el estado de naturaleza, cuando se obedece a la razón natural y a la ley divina, pasar de la propiedad necesaria, al atesoramiento y luego a la acumulación, es el acuerdo sobre el *dinero*. En sentencia de Macpherson, a quien se debe un análisis extraordinario y sistemático del pensamiento político de Locke[255], la introducción del dinero facilita a Locke transitar desde una teoría de la sociedad fundada en el trabajo a otra determinada en la apropiación y acumulación ilimitadas (burguesa o capitalista), siendo la última matriz de la primera.[256] Locke expone de esta manera el carácter "natural" del dinero y su primacía respecto del también derecho "natural" a la propiedad mediante el trabajo:

> Porque hay en el mundo tierra para mantener el doble de los habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas.[257]

El planteamiento es complejo, pero también claro: la sociabilidad comunitaria con propiedad limitada a las necesidades, da paso a la propiedad ilimitada que *deja a otros sin propiedad* como efecto de una *acción natural*: el *acuerdo mutuo*, libre y racional de darle valor al dinero, una mercancía que tampoco se deteriora y que por ello puede atesorarse, pero que admite asimismo otro rasgo: invertido, genera más dinero: es la *acumulación* de capital. La propiedad ilimitada y la acumulación sin límite aparecen así como caracteres de la naturaleza humana y de su sociabilidad elemental:

> Por un acuerdo común, los hombres encontraron una manera y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que puede servir largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.[258]

Destaquemos el aspecto central: dinero, propiedad ilimitada y acumulación son parte de la ley natural: funcionan sin gobierno o *commonwealth*. *Esta lógica de la acumulación ilimitada*, o sea la generación de capital, *es la que debe proteger el Estado*, no a los individuos. Y ello porque estos últimos no son individuos genéricos o universales. Para Locke existen individuos e "individuos". No todos son iguales. Ya hemos visto que en el último peldaño de la especie social están los degenerados mendigos adultos y menores a quienes se debe castigar por su inmoralidad. No forman parte de la sociedad civil ni tampoco de la política aunque pueden excitar la reacción de estas últimas si agreden o amenazan con agredir. Más acá de estos parias se encuentran aquellos que no consiguieron, *por su menor racionalidad mercantil*, ir más allá de la propiedad y apropiación que aseguraba su mera subsistencia: los trabajadores asalariados, o sea sin acceso al capital:

255 Contenido en su libro *La teoría política del individualismo posesivo*, publicado en inglés en 1962 y traducido al español en 1970. Si es necesario plantear un reparo a este trabajo, él consistiría en señalar su extremo intelectualismo. Para lo que sigue utilizamos en gran medida la matriz de su análisis.
256 C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 204.
257 J. Locke, *Segundo tratado*…, #36.
258 *Ibíd.*, # 50. En su *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising*, Locke identifica dinero con capital: "Por tanto el dinero, en el comprar y en el vender, al hallarse exactamente en la misma situación que los otros bienes, y estando sujeto como todos a las mismas leyes del valor, nos permite ver cómo llega a ser de la misma naturaleza que la tierra, al dar una cierta ganancia anual, a la que podemos llamar uso, interés" (referido por C. B. Macpherson, *op. cit.*, p 178).

> Amo y criado son nombres tan antiguos como la historia (…). Un hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir. Aunque por lo regular esto hace que ese hombre entre a formar parte de la familia de su amo y quede bajo la disciplina corriente en esa familia, la verdad es que solo da al amo un poder pasajero sobre ese criado, y que es poder no excede de lo convenido entre ambos.[259]

Enfaticemos lo sustancial: la relación salarial es tan antigua como el estado de naturaleza, se sigue del orden racional libre y armonioso de las cosas. Un individuo libre, propietario, tanto de su trabajo como de su vida, puede consentir en vender (enajenar) su trabajo a otro hombre libre que puede comprarlo. Esta práctica de poder/sujeción es temporal. Pero es al mismo tiempo asimétrica porque el individuo sirviente necesita del salario para sobrevivir, mientras que el individuo propietario (de capital) no necesita del servicio de *ese* individuo específico. La enajenación del trabajo (relación salarial) muestra de esta manera su proyección respecto de la propiedad sobre la vida comprometiendo lo que parecían ser derechos fundamentales del sirviente. Mediante el salario el empleador asegura su propiedad y libertad, el trabajador asalariado compromete ambas lo que, de paso, prueba su voluntad y racionalidad como "menores" o degradadas. Y esta situación de asimetría económico/social, propia de la racionalidad del estado de naturaleza, no puede ser variada por el Estado porque *ingresa intacta* y *debe permanecer intacta* tras el pacto político:

> Sin embargo, aunque al entrar en sociedad renuncian los hombres a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo de que disponían en el estado de Naturaleza y hacen entrega de los mismos a la sociedad (…) y habida cuenta de que el propósito de todos los que la componen es solo salvaguardarse mejor en sus personas, libertades y propiedades (ya que no puede suponerse que una criatura racional cambie deliberadamente de estado para ir a peor), no cabe aceptar que el poder de la sociedad política, o de los legisladores instituidos por ella, pretenda otra cosa que el bien común, hallándose obligados a salvaguardar las propiedades de todos…[260]

Es decir "de todos" quienes ingresaron libremente con propiedades/capital. La legislación está obligada, política y moralmente, a reconocer y defender tanto sus propiedades como la lógica social que condujo a ellas: la de la acumulación de dinero/capital y las relaciones salariales. De modo que lo que inicialmente se presentó como una teoría de la sociabilidad, fundada en la igual necesidad y capacidad de trabajo de los individuos en relación con sus necesidades, se transformó en un imaginario social ideológico que sanciona la naturalidad de las diferencias y discriminaciones de unos individuos respecto de otros individuos en función de la apropiación. Algunos de estos individuos resultan más "naturalmente" humanos: los propietarios. Es a ellos a quienes pertenece el Estado y el gobierno. Ellos dan carácter a los derechos fundamentales. Contra los miserables, en cambio, el Estado tiene la obligación de forzarlos, reprimirlos, cambiarlos o matarlos. A los asalariados debe mantenerlos en su situación de *infinita sujeción temporal*.[261] Y esto es moralmente debido.

De modo que encontramos en Locke un imaginario sobre la sociabilidad en el cual el calificativo de "individuo humano" *no resulta universalizable* ni a la especie ni tampoco a todos los sectores sociales. Construido su imagen del ser humano a imagen y semejanza de los propietarios y sus

259 J. Locke, *Segundo tratado*…, #85.
260 *Ibíd.*, #131.
261 Esta imagen está tomada del imaginario de Locke. En su propuesta *The Fundamental Constitution of Carolina*, de 1669, incorpora una cláusula que prohibía a todo siervo y a su descendencia abandonar la tierra de su amo "hasta el fin de las generaciones" (referido por Tomás Várnagy, *op. cit.*).

capacidades, y promovido y legislado por ellos, no comprende ni a los miserables ni a los trabajadores sujetos por la relación salarial. Sobre este último alcance ofrece incluso un matiz de finura analítica que ha sido destacado por Macpherson:

> Nadie puede transferir a otro un poder superior al que él mismo posee, y nadie posee poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, ni sobre otra persona; nadie tiene poder para destruir su propia vida ni para arrebatar a otra persona la vida o las propiedades (…) y puesto que en el estado de Naturaleza nadie disponía de poder arbitrario sobre la vida, la libertad y los bienes de otro, y sí tan solo el que la Naturaleza le daba para la salvaguardia propia suya y del resto del género humano, eso es todo lo que él o puede entregar a la comunidad política y, por medio de ésta, al poder legislativo.[262]

Esto quiere decir que al trabajador asalariado le queda fundamentalmente una capacidad natural: no puede destruir su existencia, no puede destruir la existencia de otros, no puede arrebatar las propiedades de nadie, pero para salvaguardar su propia vida *está obligado a vender su trabajo*. Y esa capacidad es la que deben reconocerle y a la que deben *obligarlo* las leyes. Fuera de esa función, o más allá, de ella, carece de derechos. El propietario, por su parte, tiene derecho a acumular, a concentrar riqueza y a alquilar o comprar trabajo de otros individuos que estén en disposición de venderlo para sobrevivir.

En cuanto al efecto práctico para la vida social de este imaginario puede sintetizarse así: *los trabajadores están en la sociedad civil, pero no forman parte de ella*, es decir ni suman ni restan en las decisiones de mayoría que constituyen el fundamento de la legislación. El universo social y jurídico se configura de esta manera con los miserables que deben ser reprimidos, los trabajadores que deben ser asumidos y mantenidos en la sobrevivencia, y los propietarios que conforman absolutamente la sociedad civil y utilizan la legislación en defensa de la propiedad capitalista emergente (en el período) y de su reproducción. En su *Some Considerations of de Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, Locke pone de manifiesto la estimación social, política y cultural que tiene sobre los trabajadores o, siguiendo el habla inglesa, sobre la clase baja:

> …la parte del trabajador, siendo raramente superior a la mera subsistencia, nunca permite que haya un grupo de hombres ni el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos por encima de eso, o luchar con los más ricos por los suyos (como un interés común), salvo cuando una gran calamidad común, uniéndolos en universal fermento, les hace olvidar el respeto y les envalentona a perseguir lo que desean por la fuerza armada; y a veces irrumpen entonces contra el rico y lo arrollan todo como un diluvio. Pero esto ocurre raras veces, como no sea por la mala administración de un gobierno negligente o descuidado.[263]

Para Locke, el trabajador (o sea su voluntad y razón) no supera la mera subsistencia y por ello no tiene capacidad ni tiempo para incidir en política, ni siquiera como masas guiadas por liderazgos racionales, culturales o nacionales. Cuando las malas condiciones de existencia lo llevan a reaccionar, lo hace con *violencia* contra los ricos y sus propiedades colocándose entonces en estado de guerra. Allí se vuelven *blanco* para el empleo legítimo del *poder despótico*. Una buena administración mantiene a estos trabajadores en su nivel de subsistencia y evita que se organicen y movilicen para transformar el *statu quo* o reclamar "derechos", capacidades o fueros, que no poseen "naturalmente" y cuya mera enunciación (¡o exigencia!) constituye una "falta de respeto".

262 J. Locke, *Segundo tratado*…, #135.
263 Texto referido por C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 192-193.

Los trabajadores constituyen, pues, un *objeto* de la administración, no parte del cuerpo ciudadano.[264] En cuanto tal objeto, el Estado les presta celo moral y coerción (legislación positiva).

Locke ve en la práctica de la religión el mejor instrumento para que el Estado mantenga a los trabajadores en su posición de subordinación "natural". Cuando se trata de este tipo de "individuos" abandona, en escrito de 1695, sus tesis sobre la tolerancia religiosa y sobre la separación de Estado y culto religioso, propuestas en su *Carta sobre la tolerancia*, para darle a la religión un claro sentido político: la de ser administrada como un aparato ideológico del Estado:

> La visión del cielo y del infierno quitará importancia a los placeres y aflicciones de este estado presente, y dará atractivos a la virtud y la fomentará, cosa que la razón y el interés, y el cuidado de nosotros mismos, no pueden sino permitir y exaltar (…) una religión adecuada a las capacidades del vulgo y a la condición de la humanidad en este mundo, destinada a trabajar y a traficar (…) La mayor parte del género humano no tiene tiempo para el aprendizaje y para la lógica, ni tampoco para las sutiles distinciones de las escuelas. Cuando la mano se emplea para manejar el arado y la azada, la cabeza raramente se eleva a ideas sublimes o se ejercita en razonamientos misteriosos. Basta que los hombres de ese rango (por no decir nada del otro sexo) puedan comprender proposiciones claras, y un breve razonamiento sobre cosas cercanas a sus mentes, cosas todas ellas que vayan muy unidas a su experiencia diaria…[265]

Los textos son explícitos. La mayor parte de la gente, en particular los trabajadores y por fuerza sus mujeres, no es enteramente racional. O, mejor, son brutos. A esta forma de humanidad le conviene una práctica religiosa simple, directa, indicativa de premios y castigos en otra vida que les hagan olvidar sus penurias en ésta. Si las experiencias religiosas se ligan con situaciones de la existencia diaria, entonces los brutos creerán más y mejor. A quien no puede saber, le conviene creer. Locke termina así uno de sus textos sobre la manipulación de las creencias religiosas: "Sobre este fundamento, y solamente sobre él, la moralidad se sostiene firmemente, y puede aceptar todo desafío". Y con la "moralidad" (natural), la acumulación privada y la discriminación eternas. Estos son elementos básicos del imaginario sobre la sociabilidad de Locke. Determinada por la lógica de la acumulación ligada a la ganancia privada supone el rebajamiento moral de los miserables, la utilización antihumana de los trabajadores y la exaltación despótica de los propietarios y de la expansión del dominio del capital. *No pareciera ser el mejor imaginario para derechos humanos que se proponen universales e integrales.* Ni tampoco para un gobierno representativo y de consenso.

Aquí conviene recordar que este análisis no es situacional, sino estructural. No interesa particularmente si la sensibilidad dominante en Inglaterra en el siglo XVII era la que expresa Locke, si no si una *ética natural*, iusnaturalista y moderna, cuyo referente es un individuo ideológico y un concepto cerrado de humanidad, puede estar en la base de un discurso que promueva derechos humanos y los defienda políticamente. La respuesta es *no*. Situacionalmente, en cambio, cualquier discurso, en especial cuando se ignora su trama constitutiva, puede ser utilizado o racionalizado para suscitar e institucionalizar "derechos humanos".

Todavía en este campo de la sociabilidad fundamental, y por su proyección a la existencia política actual, conviene hacer una indicación sobre la articulación entre racionalidad natural y

264 Más de un siglo después, en 1797, Kant será más piadoso y señalará que sirvientes (excepto los burócratas públicos), artesanos, mujeres, leñadores y todos quienes no son independientes para conservar su existencia son iguales en cuanto humanos, pero desiguales en cuanto titulares de derechos. Son ciudadanos pasivos y no pueden votar ni legislar. Eso sí, pueden abrirse paso, si se insertan como propietarios de mercancías en el mercado, hacia la ciudadanía activa (I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Segunda Parte, #46). Esto quiere decir que una ley puede discriminar al sirviente pero no al ser humano que estaría en su fondo.

265 Referido por C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 193-194.

productividad del trabajo/dinero expuesta por Locke. Sabemos que la acumulación de propiedad privada lejos de perjudicar a quienes se quedan sin ella les beneficia porque crea más riqueza y puede ofrecer oportunidades laborales menos inseguras. Locke afirma esto en una corrección que introdujo a su cuarta versión del *Segundo tratado*…:

> …permítaseme añadir que quien se apropia tierra para sí mediante su trabajo no hace descender el fondo común de la humanidad, sino que lo incrementa. Pues las provisiones que sirven para mantener la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (…) diez veces mayores que las recogidas de un acre de tierra de igual riqueza dejada en común. Y por tanto de quien cerca tierra y consigue de diez acres una abundancia para las conveniencias de la vida mayor de la que se hubiera obtenido de cien dejados a la naturaleza, puede decirse que ha dado noventa acres a la humanidad. Pues su trabajo le produce ahora de diez acres las provisiones que de otro modo serían el producto de un centenar dejados en común.[266]

La propiedad privada orientada racionalmente al lucro alcanza una productividad diez veces mayor que la basada en la propiedad común. Es, pues, *más racional* ya que satisface mejor la ley natural que ordena la satisfacción de las necesidades de todo el género humano[267]. Al ser más racional es también *más humana*. El crecimiento económico se torna idéntico al progreso humano. Negarse a aceptar su mayor racionalidad equivale a ponerse en estado de guerra *contra la humanidad*. La mayor racionalidad humana consiste en la apropiación y el consumo, no en el trabajo. Empleando una frase actual: *la apropiación privada produce libertad*. Y el consumo, mercados. Libertad de condiciones materiales anudada por una legislación que sanciona las prácticas de dominación para los propietarios, y la boba libertad de los brutos consumidores, la mayor parte de la gente, a quienes se ha enajenado "en su beneficio" de la propiedad sobre su trabajo. Pero se trata de distintos tipos de libertad para distintos tipos de seres humanos. Y "Humanidad" significa aquí únicamente los propietarios.

Interesa destacar al menos un corolario del planteamiento anterior. La expansión (nacional o global) de la mayor racionalidad supone para todos plegarse a su lógica natural: la de la apropiación privada. No hacerlo es desafiar la ley natural y con ello a Dios. Significa comportarse irracionalmente. Por tanto, es debido someterse a la expansión de la propiedad/dinero y al mercado capitalista que la materializa. La cultura o la economía que no lo haga deberá ser considerada como agresora de la humanidad. Este es un corolario geopolítico del imaginario acerca de la naturaleza humana en el pensamiento de Locke. Y es, obviamente, *totalitario*. Está en la base del estereotipo surgido en la "conquista del Oeste" estadounidense: *el único indio bueno es el indio muerto*.[268] Posee, además un alcance interno: ¿quién, naturalmente, materializa la ausencia de propiedad y su sujeción a la lógica de la propiedad/dinero o capital? El *trabajador*. Este trabajador se constituye así en un doble signo cultural: como negación boba de la propiedad se debe moralmente a la lógica de ella. Como "irracional" subversivo se pone en estado de guerra. Sujeción absoluta para el desposeído. Negación total de sus capacidades humanas. Negación, vía pena de muerte, de su capacidad para cambiar el mundo o de hacerlo, de acuerdo a sus necesidades de vida. El imaginario de Locke

266 Por desgracia esta corrección añadida al parágrafo 37 del *Segundo tratado*… y citada por C. B. Macpherson (*op. cit.*, p. 183) no aparece en ninguna de las ediciones que tengo a mano del trabajo de Locke. Sin embargo me consta haberla visto, y citado, en la edición de Hackett, Indiana, 1980, edición fuera hoy de mi alcance.
267 J. Locke, *Segundo tratado*…, #7.
268 El indio es visto como bárbaro o precapitalista que no acepta el progreso. Se pone así en estado de guerra. Por supuesto, además ocupa tierras que interesan a los colonos y que no ha considerado necesario inscribir como propiedad.

constituye, empleando sus categorías, un mundo u *orden despótico* contra el que resulta radicalmente *inmoral* la rebelión.

Debería sorprender, por tanto, que especialistas europeos en historia de las ideas políticas, como Jean-Jacques Chevallier, vean en el imaginario que sostiene la obra de Locke, un llamado a la resistencia y a la insurrección cuando se violan la espiritualidad humana o sus derechos.[269] Esta cuestión no puede seguirse ni siquiera de una lectura pasiva o literal del autor inglés quien, al hablar del derecho a la resistencia y a la rebelión entre los propietarios (únicos seres humanos con derechos porque solo ellos constituyen propia y excluyentemente la *commonwealth*), pone como condición para su éxito que comprenda a un gran número porque "es imposible que un particular solo o unos pocos particulares que se sienten oprimidos, destruyan al gobierno cuando el conjunto del pueblo no tiene interés en esa pugna"[270]. Locke califica como locos delirantes (*raving madman*) e insatisfechos violentos (*heady malcontent*) a los escasos que así reaccionan contra esas "ofensas al espíritu". Tratándose de propietarios, el asunto no es de sentimientos morales, sino, más en el espíritu de Maquiavelo, de *eficacia*. Pero el derecho a resistir o a rebelarse, como hemos examinado, no se desprende de derechos humanos universales ni de la "espiritualidad" humana porque él no comprende ni a los desposeídos ni a los trabajadores sin medios de producción. Contra la resistencia de ellos, contra incluso su *intención* de resistir, se alzan las infinitas autorizadas violencias: la *económica* de la mayor productividad, la *política* de la autoridad legítima, las *culturales* de la inteligencia, finura y racionalidad, y la *moral* de lo debido por orden divino-natural. Represión total y exterminadora contra quienes se han alzado contra el género humano. Para Locke, como para muchos empresarios y latifundistas latinoamericanos, un sindicato, federación campesina, movilización o huelga reivindicativa de los empobrecidos, e incluso el no-empleo infantil y juvenil, constituyen *crímenes de lesa humanidad*.

4.- Primer excursus: Crímenes de lesa humanidad

Si dejamos de lado el hecho de que la expresión "humanidad" en Locke no incluye social, política ni culturalmente a los individuos despojados de la capacidad de adquirir propiedad y hacerla eficiente, encontramos en su imaginario dos vertientes para una mentalidad de intervención policial y militar globales que a inicios de este siglo se condensa en la *doctrina de guerra global preventiva contra el terrorismo* de la administración Bush. Este intervencionismo, materializado icónicamente por la proyección de un Batman que vigila eternamente y desde lo alto a Ciudad Gótica, tiene antecedentes en la Guerra Fría y, antes, proveyó de argumentos a la expansión colonial que configuró el Tercer Mundo.

La primera vertiente puede ser reconocida bajo el ítem de *crímenes de lesa humanidad*. Recordemos que en Locke la agresión, o amenaza de agresión, contra la vida, propiedad, intereses o libertad de cualquier individuo racional-propietario provoca dos daños: uno contra el específico individuo agredido, y esta ofensa demanda *reparación*. Otro, que exige moral y materialmente *represión*, es el delito que se ha cometido contra la humanidad y la ley natural[271]. Esta represión la tiene inicialmente en sus manos el propietario agredido. Su titularidad moral lo faculta para exterminar al agresor como a "cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro"[272]. Pero pudiera ocurrir que el agredido, por cualquier motivo incluyendo incapacidad material, no pueda castigar al agresor como lo demandan el estado de guerra y la ley

269 J. J. Chevallier, *Los grandes textos políticos*, pp. 99-100.
270 J. Locke, *Segundo tratado…*, #208.
271 *Ibíd.*, #6 y siguientes.
272 *Ibíd.*, #11.

natural. Entonces el castigo *debe* ser asumido por cualquiera que tenga esa capacidad. Se trata de una vinculación moral, o sea obligante. Locke solidifica su idea al ejemplificarla con una situación bíblica:

> En eso se funda aquella gran ley de la Naturaleza de que quien "derrama la sangre de un hombre verá derramada su sangre por otro hombre". Caín sintió convencimiento tan pleno de que cualquier persona tenía derecho a matarle como un criminal que, después del asesinato de su hermano, exclama en voz alta: "Cualquiera que me encuentre me matará". De forma tan clara estaba escrita esa ley en los corazones de todos los hombres.[273]

El relato bíblico probablemente deseaba indicar que no es útil destruir a quienes trabajan con y para la comunidad (*ecumene*) porque ese crimen retorna contra la misma comunidad, asunto sensato en formaciones con bajo rendimiento productivo como las signadas bajo los nombres de Abel y Caín. Pero, con independencia de la dramatización mítica judía, el tema de la intervención para detener, evitar o vengar un crimen irreparable (contra la naturaleza de la humanidad) puede extenderse a las relaciones entre Estados, gobiernos, culturas, pueblos, ciudadanos y población que posean una marcada diferencia de capacidad militar. El Estado o gobierno más poderoso puede golpear, sin miramientos, al Estado o gobierno o población, etc. a los que se acusa de crímenes contra la humanidad o de consentir esos crímenes.[274] En la historia latinoamericana reciente ello justificó ideológicamente la intervención de Estados Unidos en Chile (1973), la guerra atizada por este mismo país contra Nicaragua en la década de los ochenta, la invasión de Panamá (1989, mismo actor) y sostiene hoy el cerco contra el gobierno de Venezuela así como el bloqueo de más de 40 años contra la experiencia cubana. Estas acciones han incluido bloqueos económicos, guerra ideológica, cerco diplomático, asedio psicológico y, finalmente, destrucción masiva y asesinatos, todas ellas parcialmente realizadas en nombre de derechos humanos, ya fuera para evitar su violación o para castigarla.

El caso de Nicaragua es ejemplar en este sentido. Su gobierno sandinista (1979 y 1984), surgido de una guerra popular antidictatorial, fue valorado por Estados Unidos como una acción de la entonces existente Unión Soviética para acentuar el cerco con el que pretendía asegurar su hegemonía mundial. El carácter de "comunista" asignado al régimen popular y la incapacidad que se atribuyó a la población nicaragüense para rebelarse contra su gobierno, mostró que Estados Unidos debía hacerse moralmente responsable por castigar a los sandinistas y revertir sus prácticas. Para la administración Reagan, Estados Unidos tenía el deber moral de hacer la guerra en América Central. No hacerlo significaba exponerse al juicio final negativo de Dios. Calificar a los sandinistas de "comunistas" permitía considerar que violaban al menos (con independencia de otros crímenes) dos derechos fundamentales: el de propiedad y el de libertad de conciencia, este último por el carácter "ateo" del comunismo. El enfoque facilitaba a la jerarquía católica nicaragüense atizar una guerra "justa" contra el gobierno sandinista. Se trataba, obviamente, de crímenes de lesa humanidad ejecutados por una dictadura permanente orientada hacia el totalitarismo y cuyo pueblo (sojuzgado, temeroso, bobo) carecía de la voluntad y de los recursos materiales

273 *Ibíd.*, #11. La narración del mito bíblico está transpuesta. El brutal Dios que lo protagoniza pone una marca a Caín para que nadie lo mate y su trabajo no fructifique nunca. Se trata del mismo Dios que pone, discriminación mediante, las condiciones para el delito de Caín (*Génesis* 5, 10-16). Si Locke no hubiera estado obsesionado con el carácter ejemplarizante de la pena capital hubiese extraído otras enseñanzas morales del cuento.

274 En el cine resulta un lugar común que James Bond o Rambo, o cualquiera, destruyan vidas y bienes de 'otros' (usualmente comunistas y asiáticos) sin declaratoria de guerra y sin que sean acusados por un delito específico. Los destructores no son tampoco responsables. La destrucción misma constituye un espectáculo. Recordemos que hoy derechos humanos suele asociarse con una educación para la paz.

para alzarse en armas. Estados Unidos acometió entonces la tarea de pertrecharlos, entrenarlos, financiarlos y conducirlos a la victoria. Hoy día Nicaragua, que todavía llora a sus muertos, es uno de los países más pobres de América Latina sin que pueda decirse con precisión qué peso tienen en ello su historia, las guerras recientes, la intervención directa estadounidense o la corrupción de sus políticos, sandinistas incluidos. Pero algo es seguro: en su territorio y miseria reinan derechos humanos y Batman ya no necesita ocuparse de esta provincia de Ciudad Gótica. La ley natural y la racionalidad han sido enteramente reestablecidas en esa zona. Sin duda Locke no escribió en el siglo XVII para que la administración Reagan interviniera en Nicaragua, pero su imaginario iusnaturalista y su organización ideológica se pueden utilizar para ésa y muchas más intervenciones. Este imaginario y su proyección jurídica, en lugar de fundamentar derechos humanos, se acerca más al lema que condensaron los romanos: *el deseo del rey* (la mayoría de opulentos, *su* Estado) *es la ley*.

El segundo afluente intervencionista remite al de *la sociedad sin alternativas*, propia del imaginario moderno. Para la modernidad, su nuevo orden carece de alternativa en el sentido de que expresa la *consumación* de la *historia* y del *ser humano*. "Otro" orden es *imposible*. No existe una sociedad humana distinta "al lado" del capitalismo moderno ni más allá de él y, estrictamente, tampoco antes de él. Por ello, socialismo o comunismo son imposibles. Del mismo modo, las sociedades no capitalistas son o "bárbaras", primitivas, salvajes, o pre-capitalistas, es decir conducen a este único orden final de hoy. Este tópico es recogido por Locke bajo la forma de *la más alta racionalidad económica posible* medida por la *productividad* que genera la *propiedad privada* orientada al *lucro individual*. Ya vimos que esta racionalidad productiva lejos de quitar recursos a los seres humanos favorece a la Humanidad. También vimos que oponerse a ella es un delito contra la razón humana y los designios divinos, o sea provocaciones que convocan a la *commonwealth* para su castigo. Constatamos asimismo que se trata de la lógica de expansión global del mercado capitalista. Donde no existe mercado capitalista o donde él no está plenamente desarrollado esta lógica exige, por ser la más alta racionalidad, crearlo. Quienes conociendo, por razón natural, su productividad (beneficio de la humanidad) se oponen a ella, son enemigos del género humano. Quienes no pueden reconocerla, por su estupidez, deben ser sojuzgados, sometidos, inducidos. Como se advierte, la productividad ligada a la razón instrumental posee una carga moral equivalente a la mosaica. Es teológica. No contribuir a la lógica de la acumulación de capital es, visto por Locke, *pecado*. Naturalmente, un delito de lesa humanidad. El conflicto entre civilizaciones propuesto por Huntington para el siglo XXI como "la madre de todas las guerras", la que conduce al dominio final de Occidente sobre todos los hipócritas y degenerados confucianos y musulmanes, resulta de esta percepción de la superioridad productiva y cultural de la gran propiedad orientada al lucro, es decir de la dinámica de acumulación capitalista. Locke la imaginó. Sirvió, articulada con otras ideologías mesiánicas, etnocentristas y racistas, en la conquista del Oeste y hoy constituye uno de los trasfondos de la globalización autoritaria, moralmente debida, de las grandes corporaciones.

En este sentido la existencia hoy de autores que, desde América Latina, proponen una curiosa oposición entre derechos humanos "propios de los cuerpos hablantes" (ser corporal o natural) y los derechos "humanos" de las corporaciones o entidades jurídicas resulta analíticamente vetusta. Defendiendo la primera entelequia, los "cuerpos hablantes", se hacen la pregunta retórica: "¿… tiene Microsoft derechos humanos? ¿O tienen los seres humanos derechos humanos cuya validez es necesario imponer frente a Microsoft? ¿Tiene la CNN derechos humanos, o tienen los seres humanos derechos humanos frente a la CNN?"[275] Por desgracia estas preguntas las contestó sin ninguna retórica ya Locke hace más de tres siglos. La CNN, McDonald"s, Microsoft, IBM, etc., poseen derechos "humanos" porque como instituciones, al igual que la relación salarial, son ex-

275 F. J. Hinkelammert, *El huracán de la globalización*, p. 244.

tensión legítima de la energía de sus propietarios y proporcionan, gracias a su productividad, un beneficio a *toda* la humanidad. Bloquear su lógica mercantil supone un crimen de lesa humanidad y un pecado "nefando". O, tomando otro tópico de Locke: ni siquiera el voto de la mayoría (de propietarios) puede tocar los derechos fundamentales de las instituciones corporativas porque ello sería desafiar la voluntad de Dios.

No creo que sea necesario destacar aquí cómo el imaginario propuesto por Locke acerca de derechos humanos permite, como sensibilidad cultural, *fundamentar la guerra preventiva y global contra el terrorismo*, la agresión mortal contra la población afgana e iraquí y la enajenación de sus riquezas, la inducción en esas regiones de "democracias modernas", el irresistible avance de la globalización contra toda sensatez integradora y ambientalmente sostenible, la fantasmagórica cárcel para no-personas reales de Guantánamo, el "cumple con tu deber" del neoconservadurismo estadounidense, la voluntad mesiánica (claramente codiciosa y estúpida, además) de la administración Bush, la autocensura de los medios masivos, el etnocentrismo, el racismo y el eurocentrismo, los salarios de sobrevivencia, las dificultades de los humildes y empobrecidos para acceder a las cortes legales y moverse en ellas como titulares de derechos, el ávido y obsceno lucro con las medicinas y también la incapacidad de asumir que se vive una crisis de civilización que podría culminar con la extinción de la especie humana. Y todo esto puede hacerse y legitimarse mediante una interpretación iusnaturalista moderna o esencialista de derechos humanos.

Para simular equilibrio, hagamos también una pregunta aunque no retórica: ¿pero no permite el aporte de Locke *también* crear una institución progresiva como la Corte Penal Internacional contra delitos de lesa humanidad? La respuesta es no. No lo permite. Pero la explicación de esta incompatibilidad, que tiene que ver con una discusión sobre universalidad e integralidad de derechos humanos, se dará más adelante. Por ahora, y en un apartado sumario, indicaremos la aportación de Locke al esfuerzo por pensar derechos humanos, esta invención moderna. Pero antes, un segundo *excursus*.

5.- Excursus dos: La voluntad de la mayoría y el poder despótico

En la primera sección de estas notas indicamos que el Estado en Locke previene y castiga las amenazas con un poder que puede ser considerado *despótico* porque posee la *capacidad absoluta* para determinar un estado de guerra, incluso preventivo; por ello, es también *destructivo*, dos de las características que el autor inglés atribuye al poder despótico. Quedó pendiente considerar si es asimismo despótico por ser *arbitrario*. Es corriente imaginar que el imaginario constitucional de Locke (imperio de la ley, constitución del Estado mediante consentimiento, división de poderes, limitación legislativa del monarca, decisiones por mayoría, elección de representantes) le impide ser arbitrario porque el ejercicio del poder político se encuentra desagregado y acotado institucionalmente como resultado de la aplicación de los derechos naturales imprescriptibles de los individuos a los que se entiende como límite determinante para su funcionamiento. Esta interpretación, hemos mostrado, es unilateral y por ello falsa porque la sociedad civil en la que se configura la "mayoría popular" referida por Locke no considera ni a los trabajadores (hilanderas, lecheras, jornaleros, artesanos, sirvientes, etc.) ni a los miserables. Se trata únicamente de la mayoría de los propietarios. De la mayoría que posee capacidad para activar el mercado. El poder político de la *commonwealth* no se orienta por tanto hacia individuos sino que sanciona *relaciones y lógicas institucionales* entre ellos.

"Arbitrario", por su parte, es un calificativo relacional con al menos un doble alcance de contenido por su raíz latina, *arbitrium*: en uno hace referencia a la capacidad de adoptar una re-

solución con preferencia a otra; designa por ello una práctica autónoma de poder. Comprende instituciones como el árbitro de fútbol o el parlamento. La otra referencia, intelectualista, lo asocia con una decisión determinada más por apetitos y caprichos que por la razón. Así, el árbitro puede anular goles a su antojo (al menos durante un lapso) y los legisladores o el gobernante imponer legislación discriminatoria o lesiva para los ciudadanos, o un psicópata, aunque posea un patrón para asesinar, elige "caprichosamente" a sus víctimas. Solo a esta última práctica de poder, la que desatiende la norma debida, es a la que Locke desea imponerle límites institucionales. Pero lo que resulta arbitrario para un destinatario puede no serlo para la fuente de la acción o agente. A un niño puede parecerle y resultarle arbitraria la decisión de su madre impidiéndole asistir a una fiesta que ella, sin decírselo, estima tendrá contenidos inapropiados. La madre, en cambio, considerará que su conducta es si no sabia, al menos prudente. De parecida forma, lo que la mayoría de titulares propietarios decida como buena para la expansión del mercado (lógica del capital) puede parecerles a los menos de ellos arbitrario, o sea expresión de la *dictadura de mayoría* que perjudica sus intereses y preferencias individuales.

A esto hace referencia el carácter relacional del calificativo "arbitrario". Algo puede resultar arbitrario en relación con su fuente o en relación con su destinatario. Para Locke, la fuente de la decisión legislativa, el principal poder político[276] no es arbitraria porque respeta las leyes naturales que llevan a la propiedad/dinero; si no lo hiciese, sería ilegítima y no constituiría derecho. Respecto del destinatario, que es un haz de relaciones y no un individuo/propietario, la ley tampoco sería arbitraria porque sólo algunos, los que la dictan, podrían comprenderla. Sin embargo, ya vimos que en este nivel *algunos destinatarios* pueden estimarla arbitraria, una imposición de la mayoría. La ausencia de arbitrariedad parece exigir, por tanto, un sentido común, una comunidad. Otros destinatarios, en cambio, los brutos, es decir la mayoría social, deberían *creer* en la justicia de la ley porque no podrían comprenderla. La arbitrariedad se haría presente aquí solo por un sentimiento más o menos organizado de disenso, por una irritación más que por una rebeldía. Pero este sentimiento, o incluso su tentación, es la violencia agresora, el *estado de guerra*. En esta situación salta a la vista la *ausencia de comunidad*. Y de universalidad. Una acción racional dispuesta por la mayoría en el marco de la apropiación propiedad/capital privados, o sea debida natural y legalmente, tendría oposición política y también, como efecto eventual, la violencia irracional, *culpable*, por la cual puede aniquilarse a miles de individuos en apariencia humanos. ¿No parece este análisis en exceso contemporáneo?

La "acción racional" muestra su carácter *totalitario*, o sea arbitrario, cuando se aprecia a destinatarios que no la entienden como tal. Quienes no pueden comprenderla han sido puestos, el imaginario de Locke los ha puesto, en situación social de no-comprender-jamás. De esta manera la acción racional natural que él propone bajo la forma de legislación de mayoría, no posee como límite la violencia social e individual, sino que la constituye. En cuanto a sus pares en oposición, la arbitrariedad se genera como autoridad o poder contra su autodeterminación. Es fácil constatar aquí que el imaginario de Locke no privilegia a los individuos contra el Estado sino a la propiedad/dinero/mercado gestado en situación de naturaleza y enfrentada desde allí a los seres humanos y sus necesidades, incluyendo las de cooperación, asociación y conflicto (lucha social). Visto así, Locke posee una concepción *orgánica* de la sociedad y asigna en ella una función centralmente represiva al Estado. El conjunto articulado de poderes que en él se ejerce es, por totalitario e indiscutible, o sea por sustancializado y moralmente vinculante (ninguna otra sociedad es tan racional (o sea humana) como la que él imagina), *arbitrario*. La acción antiarbitraria es la que admite

276 Cfr. J. Locke, *Segundo tratado…,* #134.

discusión porque potencia las condiciones para que esta discusión se produzca. Este no es el caso del iusnaturalismo ni del liberalismo político e institucional de Locke.

En su elogio del estado social de derecho y de la democracia sustancial, Luigi Ferrajoli distingue entre Estado liberal en el que *no sobre todo se puede decidir*, ni siquiera por mayoría, del Estado social de derecho en el que *no sobre todo se puede dejar de decidir*. Trata de salvaguardar fenómenos como la sobrevivencia y la subsistencia, por ejemplo, sobre las que el poder político debe decidir aunque las mayorías sean indiferentes o agresivas respecto de estos temas.[277] Propuesta de esta manera la cuestión escamotea su referente central: *¿Quién* decide sobre lo que no se puede decidir o sobre lo que no se puede dejar de decidir? Este no es un problema de *cuántos* (mayorías/minorías), sino de cuáles, o sea de *calidad* del *sujeto político*. Para Locke, por ejemplo, la cualidad del sujeto político se expresa en la mayoría de propietarios minoritarios ordenados por su razón natural y su voluntad empresarial. Esta minoría no es, en verdad, un sujeto humano porque el efectivo titular de derechos allí es *la acumulación de capital* y ésta torna imposibles la universalidad de la propiedad y la integralidad de las satisfacciones para todos. Sobre ella y sus corolarios, ley natural, nadie puede decidir. Este es el sentido efectivo del "imperio de la ley". Pero sobre el carácter de las necesidades de los humildes este sujeto *si está obligado a decidir*. Por ejemplo, debe proporcionarles una religión sencilla para una creencia robusta. También ingresos de subsistencia. La propuesta de Ferrajoli sobre democracia formal (Estado liberal) y democracia sustancial (Estado social de derecho) fue disipada también hace más de tres siglos por Locke mediante la fórmula de un sujeto político despótico (carácter del poder) que se propone como consenso societal y como legislación de mayoría (gobierno) en el marco de una ley natural. Su propuesta no puede ser superada señalando que el Estado social de derecho debe decidir sobre la sobrevivencia de los sin empleo, migrantes no deseados, mujeres y jóvenes superexplotados o niños esclavizados, porque la *commonwealth* sí decide sobre la vida de ellos *en esta tierra*: los produce y los utiliza. Constituyen el correlato de la voluntad de apropiación privada capitalista. La pregunta sobre *quién* decide remite así a la calidad o intensidad humana del sujeto. Y a las exigencias propias de su producción social. A estas cuestiones es que la moral natural de Locke no puede responder con sensatez porque su sujeto político, hace tres siglos o ahora, es uno que mata y exige la discriminación y la sujeción. Y lo hace exigiendo respeto (sumisión material) y admiración (sumisión cultural). No se trata aquí del número de sufragios o de la división e independencia de poderes, sino del *carácter del poder*. Este puede ser intensamente humano (donde "humano" y humanidad designan procesos sociohistóricos, o sea abiertos), o feroz y metafísicamente antihumanos. A este último grupo se adhiere la propuesta de Locke. Y por ello su imaginario no puede contener derechos humanos como expectativa universal ni procedimientos democráticos (ni siquiera bajo su forma estrecha de régimen de ciudadanos) efectivos como mecanismo de gobierno. Estos problemas no pueden ser adecuadamente discutidos sin preguntarse *quién o qué da carácter al poder e*n una formación social determinada. Y es también la discusión sobre las limitaciones geopolíticas (y económicas) que encuentra, por ejemplo, la *Corte Penal Internacional* contra crímenes de lesa humanidad.

6.- Tercer excursus: Una discusión liberal estadounidense actual

La influencia del imaginario de Locke sobre derechos humanos en la existencia actual puede percibirse no sólo en la práctica geopolítica de una gran potencia, como Estados Unidos, sino también en la discusión académica en el seno de ese centro imperial. Recogemos sumariamente aquí un intercambio entre Michael Ignatieff (Harvard) y Amy Gutmann (Princeton) recogida en

277 L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, p. 864.

la introducción que esta última hace de *Los derechos humanos como política e idolatría*[278], volumen que recoge principalmente ideas de Ignatieff.

Gutmann coincide con Ignatieff al opinar que se vive una "revolución jurídica" en materia de derechos humanos durante la segunda mitad del siglo XX. Para ella, se trataría de una revolución incompleta e imperfecta tanto porque no existe capacidad material para obligar a los Estados a cumplir con sus pactos, como por la discusión (intercultural) insuficiente sobre los fundamentos y carácter de estos derechos y por las ambigüedades contenidas en las "intervenciones" (o su ausencia), internacionales o unilaterales, en economías-sociedades empobrecidas para evitar que se los vulnere. Gutmann e Ignatieff ligan derechos humanos con tolerancia, respeto y deliberación: "Incluso cuando las personas que deliberan no logran llegar a un acuerdo, demuestran algún grado de respeto mutuo por su empeño en deliberar"[279]. Paralelos a derechos humanos, en cambio, y eventualmente enfrentados a ellos, le parecen el nacionalismo y la autodeterminación colectiva o la absoluta soberanía del pueblo:

> La violación de los derechos humanos no puede justificarse –o incluso perdonarse—en nombre del nacionalismo. La violación de los derechos humanos produce unos Estados nacionalistas "sujetos a la crítica, las sanciones y, en última instancia, a la intervención".[280]

Sobre esta primera aproximación, es posible comentar algunos detalles: hablar de "revolución jurídica" cuando no existe capacidad material para sancionar a quienes incumplen la normativa vinculante, pareciera una figura literaria. Sin sanción efectiva, no hay ley ni realidad jurídica. Leído de otra manera; la inexistencia de capacidad material para sancionar a quienes incumplen es seña de una *ausencia de voluntad política*. Si existe una "revolución", entonces, sería de propuesta ideológica, moral o metafísica, no jurídica en sentido estricto. El punto toca la distancia entre lo que se dice, piensa y hace en derechos humanos. Gutmann e Ignatieff no perciben las *relaciones efectivas de poder* en que descansa esta brecha ni las ideologizaciones, incluidas las suyas, que se derivan de ellas. Esto implica, pese a su intención pragmática, que han "naturalizado" el mundo efectivamente existente.

Una segunda cuestión es que el principio rector de derechos humanos individuales y sectoriales es la práctica del *principio de no discriminación*. Los seres humanos, y los sectores que se siguen de la organización compleja de la sociedad, no son iguales, pero no deben ser rebajados (explotados, envilecidos, etc.) ni discriminados por ser diferentes. Esta cuestión no es estrictamente moral, sino legal y cultural. El criterio de no discriminación de hecho está en la base de lo que Gutmann e Ignatieff consideran valores en relación con derechos humanos: deliberación, tolerancia y respeto. Ahora, el principio de no-discriminación es incompatible con *lógicas de imperio* o dominación. Las formaciones sociales modernas se estructuran desde lógicas de dominación, como las de sexo-género y la implicada por la relación salarial, que se ponen de manifiesto como situaciones de opresión, y son aquéllas y éstas las que las tornan incompatibles con el ejercicio efectivo de derechos humanos. Por ello las personas no nacen "libres e iguales", como sostienen declaraciones y pactos, sino "naturalmente" discriminadas. La legitimidad, por "naturales", de las prácticas de discriminación, representa un factor básico en la organización del imaginario de Locke.

278 M. Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2003. Todas las referencias son de este volumen.
279 *Ibíd.,* p. 26.
280 *Ibíd.,* p. 16.

La idea de las "intervenciones" militares en "regiones problemáticas" o "donde ha desaparecido todo orden" para salvar derechos humanos, imponerlos o tomar revancha (como en el caso de la última invasión de Irak), es cuestionada ambiguamente por Gutmann-Ignatieff. Reconocen que perseguir la aplicación de derechos humanos por la fuerza no es una salida adecuada[281], pero pese a eso la valoran como una respuesta necesaria. Para ello recurren a la crítica de un "nacionalismo" al que denuncian por esgrimir la coartada de la "autodeterminación de los pueblos" para violar derechos humanos. Así, separan "nacionalismo" tanto de autodeterminación de los pueblos como de derechos humanos. No se tiene derecho a "oprimir a los individuos en nombre del pueblo o nación[282]. Aquí lo que interesa en primer término es la *selectividad* de la mirada de Gutmann-Ignatieff. Ésta coloca como desafío en las relaciones internacionales la cuestión de la autodeterminación nacional en "regiones problemáticas (Tercer Mundo) de lo que se sigue la efectividad de las intervenciones. Ahora, las intervenciones las realizan quienes tienen el poder material para hacerlo. Se trata de relaciones de fuerza no entre quienes ya poseen derechos humanos y quienes los violan, sino entre quienes violan derechos humanos y tienen la capacidad material para castigar a otros que también los violan y quedar impunes por ambas violaciones: la interna y la internacional. Lo que está en juego son asuntos *geopolíticos*, no de derechos humanos, tal como lo admite abiertamente Ignatieff. Al discutir los criterios sobre los que se vehiculiza las intervenciones y advirtiendo que no resulta posible intervenir en todas partes, señala que el cuarto criterio es que la región donde se interviene

> …debe ser de interés vital, por razones culturales, estratégicas o geopolíticas, para una de las potencias del mundo, y otra potencia no debe oponerse al ejercicio de la fuerza.[283]

Luego la razón política de alguna de las potencias está por "encima de toda sospecha" en derechos humanos. La cuestión es un símil de la "mayor racionalidad productiva" de Locke, que también está por encima de toda sospecha. La propiedad que acumula y da empleo es dueña, en el sentido de dar su carácter central, de derechos humanos. Para Gutmann-Ignatieff, las potencias que tienen la capacidad para disputarse el mundo dan también su carácter a derechos humanos y, además, deben hacerlo como parte de un *deber moral*. Éste era también el criterio de Locke. Es el criterio que se usó para "pacificar" Afganistán e Irak y el que emplea Rusia para asesinar chechenos. En tanto estadounidenses y liberales, Gutmann-Ignatieff no advierten que los principales desafíos internacionales en derechos humanos, no pasan principalmente por el "nacionalismo" tercermundista, si no que están dados por la transnacionalización capitalista de la economía y porque el modelo productivo impuesto globalmente amenaza la reproducción de la vida en el planeta. El primero polariza socialmente el globo y torna a su población así polarizada en un dispositivo autodestructivo: las masas de pauperizados y excluidos, sin horizonte de esperanza, o emigran o destruyen sus hábitat para sobrevivir; las minorías opulentas lo hacen mediante su derrochador consumo conspicuo. Las conclusiones primer-mundistas de Gutmann e Ignatieff son patéticas en este sentido: 1) sobra gente; 2) qué hacen estos miserables (musulmanes, venezolanos, etc.) con "nuestro" petróleo. Es Locke en el siglo XXI. La polarización miseria-opulencia mundial no es un tema económico, sino de derechos humanos. Es decir demanda una crítica radical del actual proceso civilizatorio que Gutmann-Ignatieff suponen propio de la naturaleza humana porque lo disfrutan desde Estados Unidos.

281 Cfr. *Ibíd.,* p. 17.
282 Cfr. *Ibíd.,* p. 16.
283 *Ibíd.,* p. 65.

Una última cuestión por enfatizar es que Ignatieff reduce derechos humanos a la protección (por lo que se advirtió antes no necesariamente jurídica) de la *agencia humana* a la que entiende como la capacidad de un "sujeto" para actuar deliberadamente y que se hace responsable por sus acciones. Así, "derechos humanos" designa exclusivamente la libertad frente al abuso, la opresión y la crueldad[284]. Gutmann agrega a estas libertades negativas el derecho a la subsistencia por ser tan necesario para la agencia humana como el derecho a no ser torturado. Escribe:

> Una persona hambrienta no posee una mayor capacidad de obrar que otra sujeta a un castigo cruel y excesivo.[285]

Se trata de una mala comparación, pese a la voluntad "progresista" de Gutmann. Si la condición de "individuo hambriento" es resultado estructural, y el castigo "cruel y excesivo", situacional, entonces el primero resulta una mayor violación de la agencia humana que el segundo, entre otras cosas porque muestra una *disposición política* a producir hambrientos. En derechos humanos tan importante como los individuos son las tramas sociales que les permiten individualizarse (o no) como sujetos humanos (capacidad de agencia). Por ejemplo, la relación salarial, pese al imaginario liberal que la hace "libre", no permite la agencia humana del asalariado. Y la lógica de acumulación de capital tampoco permite la agencia humana a Bill Gates. Este, en tanto empresario responsable por Microsoft, no es libre para decidir acumular o no acumular capital con su empresa ni tampoco puede hacerse "responsable" por los efectos que esta acumulación genera. Gutmann e Ignatieff no ven esto porque para ellos la relación salarial y la acumulación de capital son o "naturales" o decisiones contractuales libres.

Sin embargo, aunque Gutmann e Ignatieff difieren respecto de qué derechos configuran la "agencia humana", coinciden en que la lista de estos derechos debe ser *reducida*. Derechos humanos no tiene nada que ver con llevar una "vida maravillosa". Tampoco deben pretender ser "moralmente exhaustivos". Señala Gutmann:

> Las instituciones y agencias de derechos humanos (…) no deben apoyar una proliferación de éstos más allá de lo necesario para proteger a las personas como agentes dotados de voluntad, ni tratar de llevar a cabo otro objetivo igualmente básico de los derechos humanos como la dignidad de las personas (…) La proliferación de derechos humanos (…) degrada el objetivo de los derechos humanos y, en consecuencia, debilita el vigor de sus defensores potenciales.[286]

Contados derechos, en realidad, porque el "sistema natural" de economía, política y geopolítica no puede conceder más ni tampoco puede universalizar todo el tiempo los pocos que concede. Si la acumulación de capital (globalizada) impide la agencia humana de miles de millones, Gutmann-Ignatieff no lo ven. Para Gutmann, "un régimen de derechos humanos no debe ir más allá de unas aspiraciones razonables"[287]. La economía política vigente es el criterio de "lo" razonable. La geopolítica vigente es el criterio de "lo" razonable. El sistema y su necesidad de reproducción determinan "lo" razonable y "posible". Determinan "los" derechos humanos. Es el legado "naturalista" de Locke, solo que dicho con menos transparencia que en el siglo XVII.

284 Cfr. *Ibíd.,* p. 11.
285 *Ibíd.,* p. 11.
286 *Ibíd.,* p. 12.
287 *Ibíd.,* p. 13.

En verdad, ¿qué significa la expresión "*derechos humanos*"? "Derechos" son porque pueden reclamarse ante una corte. También porque resultan útiles para la coexistencia, menos conflictiva y por ello más feliz, de diversos individuos y sectores sociales. Por ello "derechos" indica también hacia un *ethos* sociocultural. ¿Y por qué "humanos"? ¿No se predica el Derecho *solo* para la existencia colectiva de los humanos? ¿No es *todo* el Derecho, derecho humano? ¿Qué agrega "humanos" a Derecho en "derechos humanos"? Agrega una *posibilidad sociohistórica* que se prolonga jurídicamente en un reclamo ante una corte y añade también un *reconocimiento cultural*: el que todos los seres humanos y cada uno de ellos debe gozar de condiciones para darse y crecer en autonomía y autoestima. Es otra manera de entender la "agencia" humana prometida por las formaciones sociales modernas: "derechos humanos" dice: cualquier mecanismo social (económico, sexual, racial, etc.) que discrimine, anule o pervierta en el ejercicio de una capacidad para comportarse como sujeto humano constituye delito y podrá reclamarse legítimamente ante una corte. Visto así, la "proliferación" de demandas en relación con derechos humanos, en un sistema que los ofrece y a la vez los prohíbe, resulta inevitable. Que estas demandas tengas efectos aleatorios es otra historia. Pero la temida "proliferación" de derechos humanos que asusta a Gutmann-Ignatieff se sigue de su integralidad y universalidad. Y del deseo de felicidad, promesa moderna, que sostiene a la gente. Para evitar la "proliferación" de la demanda de derechos habría que declarar *delitos* la aspiración de todos y de cada uno a producir su felicidad e irradiar autoestima. Que es exactamente lo que Locke predicó en el siglo XVII. La única manera que tiene la sociedad burguesa de evitar la proliferación de demandas en derechos humanos es declarando que estas demandas son imposibles e irrazonables, moralmente prohibidas, o delitos. O aceptando pública y enfáticamente que no pueden proporcionarse a todos. Que era la tesis de Locke.

Si se observa el planteamiento de estos autores estadounidenses, encontramos que:

a) desean pocos derechos humanos y selectivos,
b) hacen prevalecer unilateralmente derechos individuales sobre los proyectos de nación;
c) aceptan (a regañadientes, pero aceptan) las intervenciones militares en nombre de derechos humanos en lugares que valoran como "total desorden". Por supuesto, estiman su sistema de existencia como "orden";
d) no asumen la "naturalización" ideológica del sistema desde el que vierten sus opiniones. Por ello mismo tienen una peligrosa concepción falsamente universal, por deshistorizada, de derechos humanos.

7.- Aportes de Locke a derechos humanos

Desde luego, estos aportes son independientes de la voluntad del pensador inglés. El primero es que *derechos humanos* o *fundamentales resultan de una resistencia, una protesta, una demanda y una propuesta*. Todo el primer volumen de sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* esta destinado a refutar las tesis sobre el derecho paternal o divino de los monarcas, o sea a negar el carácter *natural* de la autoridad de los monarcas o iglesias. Como si para esta refutación no hubiese bastado un volumen, dedica el primer capítulo del *Segundo Tratado*… a recordar sintéticamente el punto. Este segundo tomo está dedicado a lo que podríamos considerar su propuesta. De ella hemos analizado lo pertinente para nuestra discusión.

El segundo aporte de Locke a derechos humanos es que, con independencia de si se nace o no con ellos, estos derechos *pueden perderse* o son *políticamente reversibles*. En términos puramente lógicos, es decir de coherencia, esto debería afectar incluso al único derecho que Locke estima absoluto: el de la acumulación de capital. Asimismo, por razones de coherencia, quizás debería

pensarse que algo que puede perderse o revertirse no es "natural", sino culturalmente producido. Pero esta última observación no es un aporte de Locke.

Un tercer aporte de Locke, enteramente indeseado por él, es que derechos humanos se dice de *relaciones sociales*, no de posesiones de individuos.

Un cuarto aporte, también indeseado, es que una *comprensión de derechos humanos o fundamentales pasa por un examen obligatorio* al menos *de la economía política* y de *la economía libidinal* de la formación social en que esos derechos se predican.

Un quinto aporte, derivado del anterior, es que *no basta un Estado de derecho para la proclama* (y ni decir vigencia) *de derechos humanos o fundamentales universales e integrales*. El Estado de derecho que promueve Locke, con división de poderes y decisión de mayorías, torna imposible para la mayoría social efectiva y para varios sectores particulares de ella (trabajadores, mujeres, por ejemplo) esas titularidades.

Un sexto aporte es que el *recurso a una"naturaleza" humana* permite discriminar, desde *prácticas de poder*, a los *diversos como* lo *abyecto* que se debe suprimir o someter. El recurso a una ética natural, por tanto, no puede fundamentar derechos humanos.

Un séptimo aporte de Locke, enteramente indeseado, es que no bastan el imperio de la ley ni la división estatal de poderes para asegurar un Estado de derecho y con ello derechos humanos. Lo que los derechos fundamentales requieren es una *desconcentración de los diversos poderes sociales* incluyendo el *cuestionamiento del carácter monopólico del poder estatal*. Derechos humanos solo puede predicarse de una *cultura política de sujetos*, cuya economía política potencia la distribución universal del excedente, cultura propuesta por la modernidad pero a la fecha incumplida.

En octavo lugar, y como referencia positiva, la difusión estereotipada del trabajo de Locke ha impactado en el largo plazo cultural el sentimiento de sectores de la población respecto de ser *titular de derechos* entendidos como fueros y de poseer una *capacidad para reclamarlos a la autoridad*. Esta sensibilidad cultural, no universalmente extendida, ha permitido una relativa eficacia de recursos jurídicos como el de *habeas corpus*. En América Latina este tipo de acción legal ha salvado millares de vidas. Pero este efecto práctico positivo, enteramente fuera del imaginario de Locke, es circunstancial, relativo y aleatorio, no opera para las poblaciones excluidas, de extrema pobreza o de razas "inferiores", o en situaciones "de emergencia" o crisis, y resulta un magro logro ante las violaciones masivas y estructurales contra derechos humanos fundamentales, políticos, económico/sociales, culturales, de género y ambientales con que el imaginario de Locke ha facultado especialmente a Occidente, a sus plutocracias armadas dominantes, a sus mercados y a sus burócratas.

Terminemos este apartado con dos referencias surgidas en contextos muy diversos pero que muestran ambos la vigencia del pensamiento de Locke:

> La sinrazón de la idea de derecho sin Estado ha quedado al descubierto cuando el Estado, cuya desaparición es imposible en tanto haya sociedad, fue convertido en instrumento de uso absoluto para quienes se lograron adueñar de todo, combinando el poder del dinero con el de la prensa, que les ha permitido disfrutar de un Estado que renuncia a su defensa jurídica, un Estado víctima de la especulación, sujeto a los vaivenes del mercado. De lo que era: Estado dirigente, se ha pasado a Estado dirigido, propiedad de algunos. Semejante resultado ha producido una reacción generalizada y un fracaso. No puede prolongarse en su existencia lo que es apenas pobre réplica del pensamiento liberal clásico, rechazado mucho tiempo atrás por la humanidad.[288]

288 R. Carazo, *La Tercera Vía*, p. 21.

"¿Rechazado mucho tiempo atrás por la humanidad?" Quien escribe es un expresidente latinoamericano que tiene a la vista los fracasos sociales y humanos de la década de los noventa en países como México y Argentina. Pero Locke, o sea el predominio de la voluntad de acumulación natural sobre el Estado, sigue vivo como sensibilidad cultural en una América Latina neoligárquica que asume su propia riqueza como "natural", acepta la producción de pobreza como una situación inevitable y liga mistificadamente la desaparición de esta última con un crecimiento económico que, cuando asoma, solo produce más pobres. Presentados los empobrecidos sin libertad a los tribunales (*habeas corpus*) a demandar salud, educación, ingreso ¿qué ley permitiría fallar a su favor? Y si la hubiera, y con ella los jueces que desearan administrarla, ¿qué eficacia jurídica y cultural tendría su sentencia?

Un segundo texto es de la prensa cotidiana. Ilustra el estilo grotesco y grosero con que el dinero y el mercado han trastocado al mundo del deporte, alguna vez referencia idealizada y obligada de vida humana plena que algunos atribuyen como norte del pensamiento de Locke.[289] Quien escribe es un ciudadano de todos los días. Tiene su ingreso como periodista, con el que sobrevive:

> No hay dudas de que el mundo está en crisis de creatividad, eficiencia y ética. De modo que lo se verá a continuación tampoco es sorprendente: apenas son muestras gratis de una crisis en la que los hombres se matan entre sí, destruyen el hábitat en que viven, y hay quienes pueden vivir sin culpa la muerte de los desposeídos. El deporte no está fuera de este mundo.[290]

¿Muestra gratis? ¿No se la paga desde hace siglos con terror de Estado, desesperanza, frustración e impotencia de los más? En este universo radicalmente precario y carencial influye el imaginario de Locke. Pero en un sentido inverso al del que le atribuyen sus publicistas, porque el pensamiento de Locke es un pensamiento *desde la autoridad*, la ley natural, el lucro privado, la *commonwealth*, y *no contra ella*. Sí habrá que agradecerle a Locke el haber contribuido, en contra de sus deseos, a que este periodista testimonie *una experiencia de contraste* y estime, como sujeto humano virtual, proceso productor de imaginaciones y símbolos sociales, que tiene "derecho" a *algo distinto* en este mundo envilecido y autodestructivo. Y que, para alcanzarlo, debe hacer posible otro mundo donde tengan cabida derechos humanos efectivos.

289 Véase R. Goldwin, *John Locke*, p. 485.
290 "Este mundo patas arriba", sin firma, en *Tiempos del Mundo*, Año 8, Nº 41, p. 50.

Capítulo Octavo

EL ASIDERO ESTATAL DE DERECHOS HUMANOS

1.- Presentación

Hemos señalado que derechos humanos no pueden decirse ni pensarse con propiedad desde la perspectiva del *Derecho natural clásico* porque en él se obliga a las personas y a sus necesidades a ajustarse o a los designios de un Dios personal o providencia, interpretado por autoridades muy terrenales, o de una regulación cósmica infranqueable a la que no es posible sino someterse (subordinarse, o sea no ser sujeto), de modo que las expectativas para una autonomía social y personal devienen obligaciones y no capacidades, como tampoco desde el *iusnaturalismo*, especialmente en la versión de Locke, que determina ideológicamente una naturaleza humana para inferir de ella una moral natural que sanciona con un discurso ético que afirma la necesidad de un carácter fijo y excluyente para las instituciones y lógicas socio-políticas. Así como la única posibilidad de enfrentar el liderazgo de Moisés en el Antiguo Testamento consistía en precipitar un holocausto, en el iusnaturalismo capitalista y burgués las exigencias de derechos que chocan con la lógica de la acumulación son mantenidos como expectativas bajo la forma de entregarles un carácter progresivo, congelados como proclamas sin efecto legal, brutalmente violados en tiempos de crisis (como en esta fase de guerra global contra el terrorismo), o simplemente escamoteados con mayor o menor elegancia mediante la escisión entre lo que se dice, se piensa y lo que se hace.

Puesto que diversas formas del Derecho natural antiguo y moderno no parecen adaptarse a los requerimientos de derechos humanos como procesos sociales e individuales de empoderamiento de los sujetos humanos y de sus culturas e instituciones en el marco de una construcción de humanidad, examinaremos aquí una versión de su principal oponente: la que afirma que "derecho" únicamente se predica con propiedad de las normas jurídicas (o códigos) constitucionalmente establecidas. Como se sabe, esta corriente recibe el nombre de *iuspositivismo*.[291] Aquí examinamos la interpretación sobre derechos humanos que, desde el iuspositivismo, ofrece N. Bobbio, y agregamos algunas observaciones a la teoría general del garantismo según la expone L. Ferrajoli. En una discusión que tiene como eje el aparato estatal, las referencias a América Latina resultan inevitables.

2.- Norberto Bobbio: gestación y carácter de derechos humanos

Bobbio personalmente ha condensado su aproximación básica a derechos humanos en los siguientes puntos: a) son derechos históricos; b) nacen con el inicio de la Edad Moderna, junto con la concepción individualista de la sociedad; c) se han convertido en uno de los principales indicadores del progreso civilizatorio.[292]

---

291 El iuspositivismo, o positivismo jurídico, una sistemática manera moderna de entender el carácter del Derecho tiene antecedentes en el pensamiento de Hobbes ("el Estado constituye todo derecho") y en corrientes como la escuela de la exégesis, el criticismo kantiano, el historicismo alemán, la escuela histórica alemana, el voluntarismo jurídico ("si lo quiere el rey, lo quiere la ley") de las sociedades antiguas y medievales, el contractualismo de Rousseau, la vinculación del derecho con la lucha social (R. Jhering) y la escuela sociológica.

292 N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 14.

Bobbio entiende por el carácter *histórico* de derechos humanos principalmente dos rasgos: surgen *gradualmente* "en determinadas circunstancias", y son expresión de una *lucha* "por la defensa de nuevas libertades contra viejos poderes".[293] Así:

> 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 de los trabajadores asalariados, de los campesinos con pocas posesiones o de los jornaleros, de los pobres que exigen a los poderes públicos no sólo 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.[294]

El enfoque pareciera no sólo histórico, sino también social y político. Pero líneas más abajo Bobbio invisibiliza el carácter inevitablemente social de la historia mediante su abstracción como una eterna lucha derivada del control técnico sobre la Naturaleza:

> …los derechos no nacen en todos los momentos. Nacen cuando deben o pueden nacer. Nacen cuando al aumento del poder del hombre sobre el hombre, que acompaña inevitablemente al progreso técnico, es decir, al progreso de la capacidad de dominar la naturaleza y a los demás, crea nuevas amenazas a la libertad del individuo o bien descubre nuevos remedios a su indigencia: amenazas que se desactivan con exigencias de límites al poder; remedios que se facilitan con la exigencia de intervenciones protectoras del mismo poder (…) Aun cuando las demandas de los derechos pueden ser dispuestos cronológicamente en distintas fases o generaciones, las especies son siempre, respecto a los poderes constituidos, solamente dos: o impedir sus maleficios u obtener sus beneficios.[295]

Aquí el alcance de la sociohistoria, y su rango político, se disipa en la abstracción y la fórmula fácil: "impedir maleficios y obtener beneficios de la autoridad". Salta a la vista que "beneficios" como la libertad de conciencia, movimiento y propiedad de sí (con la liquidación de los maleficios absolutistas y eclesiales respectivos) acompañaron *procesos revolucionarios* ligados al despliegue de una economía dineraria burguesa, tal como lo entendió Locke. Por el contrario, la reivindicación por una jornada menos brutal de trabajo y un salario mínimo (siglos XIX y XX) se inscriben en los procesos dominantes de acumulación de capital, principalmente como paliativos para ella y sin que posean necesariamente alcance revolucionario. Y si lo tuvieran, tendrían *otro* carácter porque en el seno del capitalismo no se ha desarrollado una economía embrionaria (social) alternativa.

De modo que la especificidad de las luchas sociales y de los poderes (autoridades) que enfrentan desaparece. Domina, en cambio, la imagen de un *progreso* ininterrumpido animado por la dialéctica abstracta de "obtener beneficios, impedir maleficios". La concepción histórica de Bobbio no es social o es insuficientemente social. El no serlo afecta su carácter histórico. Y con ello su comprensión política de derechos humanos. Retornaremos sobre esto más adelante. Por el momento, acuñemos que la aproximación histórica de Bobbio a derechos humanos es *abstracta*.

293 *Ibíd.*, p. 18.
294 *Ídem.*
295 *Ibíd.*, pp. 18-19. En este ensayo Bobbio distingue cuatro generaciones de derechos. A los fundamentales y sociales, añade los ambientales (ecologistas) y los afectados por la manipulación del material genético.

Sumándose a una opinión mayoritaria, el autor italiano ubica derechos humanos en la gestación y despliegue de las formaciones sociales modernas. Agrega que concurre a su nacimiento la *concepción individualista de la sociedad*. La primera opinión no está en discusión. La segunda parece equívoca y reúne condiciones para resultar errónea. Primero, no se trataría de la concepción individualista de la sociedad, sino de una *concepción individualista del individuo*. No se trata de un detalle pintoresco, sino de una gran diferencia: en Locke, a quien Bobbio remite para "probar" su afirmación de la "concepción individualista de la sociedad"[296], el ser humano en estado de naturaleza es social, no individual, como lo muestra, según hemos visto, la constitución del *dinero* y la obvia *división social* del trabajo y la existencia de un poder *parental* natural. Para Locke los seres humanos no son nunca asociales; si lo fueran, no tendrían derechos porque no existirían relaciones entre ellos. Y "derecho" remite a *relaciones sociales*. En Locke o en Kant, los derechos tienen que ver con lógicas sociales, con prácticas de coexistencia, no con individuos. Diferente sería afirmar que Locke postula un imaginario del "individuo natural" como expresión abstracta e *ideológica* de una "naturaleza humana" atomizada. Pero este imaginario ideológico forma parte de la protesta y revuelta contra la autoridad estatal y clerical que no reconocía autonomía a los súbditos y fieles en época de Locke. Locke hace descansar su imaginario ideológico en un individuo abstracto, un estado de naturaleza y una Humanidad dominada por la empresariedad y la codicia, pero nunca postula una concepción individualista de la sociedad. Por el contrario, supone una *ley natural* que obliga *como cuerpo* social a propietarios, trabajadores y miserables, y a adultos y niños, y a hombres y mujeres, y a ciudadanos y autoridades públicas, y a nacionales y extranjeros, a cumplir con sus funciones orgánicas. No existe ninguna manera de afirmar con seriedad, excepto conocerlo mediante manuales estereotipados, que Locke propone una concepción individualista de la sociedad. Establecerlo equivale a negar que Locke basa su discurso sobre derechos naturales en una determinada apreciación sobre la *economía política* de su época (teoría del trabajo social y de la propiedad).

La anterior observación faculta para reiterar un concepto: no existe una manera adecuada de comprender derechos humanos que no pase por una consideración de la economía política que les sirve de matriz. Esto es lo que hizo Locke (y también Hobbes y Kant) en su momento. Y esto es lo que no hace Bobbio en el siglo XX. De esta manera su aproximación histórica se muestra, en principio, como un acercamiento *politicista* e *ideológico* (en el sentido de conciencia distorsionada).

El tercer alcance inicial de Bobbio es que derechos humanos se convierten en uno de los indicadores principales del *progreso* histórico en las sociedades modernas. Aparecen al menos tres secuencias progresivas para estos derechos. La primera de ellas remite a etapas de *materialización* y *efectividad*. Su estadio inicial es la formulación de derechos como *teoría filosófica*.[297] En este marco los derechos son todavía forma ideal de la realidad, "universales respecto al contenido en cuanto que se dirigen a un hombre racional fuera del espacio y del tiempo" pero, por ello, extremadamente limitados en su eficacia porque resultan propuestos, en el mejor de los casos, para un legislador futuro.[298]

La segunda fase de este proceso es cuando estas teorías filosóficas son acogidas por vez primera por un *legislador*. Esto ocurre con las Declaraciones de derechos de los Estados (norte) americanos y de la Revolución Francesa, a finales del siglo XVIII. Estos Estados ya no son absolutos sino limitados, son instrumentos, no fines en sí mismos, y derechos humanos son propuestos en

296 Véase, por ejemplo, N. Bobbio, *op. cit.*, p. 107. Dice ahí: "Partiendo de Locke se comprende bien que la doctrina de los derechos naturales presupone una concepción individualista de la sociedad…".

297 Bobbio menciona la común matriz iusnaturalista y ubica en ella a Locke y Rousseau (N. Bobbio, *op. cit.*, p. 67). El segundo es discutible según hemos señalado anteriormente.

298 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 67.

ellos no como aspiraciones o ideales filosóficos, sino como normas legales, o sea como derecho positivo. Bobbio estima que con ello derechos humanos ganan eficacia pero pierden universalidad al quedar sobredeterminados por una *ciudadanía* que faculta adherirse a solo un Estado. De derechos humanos filosóficos, universales, se transita a derechos humanos positivos pero limitados a jurisdicciones nacionales.[299]

La tercera fase se inicia con la *Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas*, en 1948. Con ella, derechos humanos entran a un proceso a la vez universal y positivo. Al final de él, derechos humanos deberían haberse transformado de derechos ciudadanos en derechos positivamente (codificadamente) universales. *Los seres humanos serán ciudadanos del mundo*.[300]

Al interior de esta evolución, en sus momentos de positivación, Bobbio distingue asimismo la *generalización* (más población adquiere o recibe ciudadanía y con ello, por ejemplo, el derecho a sufragio) y la *internacionalización* puesta de manifiesto por jurisdicciones con tendencia regional o mundial consentidas por acuerdos o pactos entre Estados. La *Corte Interamericana de Derechos Humanos* sería un ejemplo de ellas o, más recientemente, la *Corte Penal Internacional*.

Esta primera fórmula progresiva merece algunas observaciones. En primer lugar, el discurso filosófico aparece como iniciador o gestador de un proceso histórico. La idea polemiza con la observación ya citada del mismo Bobbio en el sentido de que la gestación de derechos humanos se encuentra en la *lucha social*. Si lo segundo es cierto, entonces el discurso filosófico sitúa o posiciona *ideológicamente* derechos humanos, pero no los gesta/proclama. Ellos existen material y previamente bajo la forma, por ejemplo, de las necesidades de una economía dineraria. Si así fuera, el discurso filosófico condensaría *en su nivel* valores y conflictos gestados en otras formas de las prácticas sociales. Este es un tema central para discutir el problema de la fundamentación de derechos humanos y, también, su rango ontológico (su realidad).

Una segunda observación apunta al carácter *politicista* del progreso que ofrece Bobbio. La propuesta filosófica se positiviza en el Estado nacional y después en el Estado mundial o en la confederación mundial de Estados. El politicismo, o estatismo, ciudadanos o universalizantes, invisibilizan las diferencias y conflictos entre Estados de diversa capacidad internacional (geopolítica) y también los conflictos y discriminaciones internos e internacionales de clase, género y cultura. Al politicismo de esta formulación del progreso se liga un *etnocentrismo* occidental o europeo. El Estado de Estados Unidos, por ejemplo, adhiere a una doctrina universal de derechos humanos y en nombre de su defensa ha castigado por su violación a ciudadanos alemanes y japoneses. Hoy a afganos e iraquíes. Publica periódicamente listas de países que violan esos derechos y les amenaza con represalias. Más sórdidamente declara que existen "60 ó más lugares oscuros en el mundo" que cobijan el terrorismo y deberán pagar por ello. Todo esto podría parecer adecuado. Pero este mismo Estado no admite obligación para con nadie de este mundo. Su acción constituye "derecho imperfecto". Obliga a todos, pero nada, absolutamente nada, le resulta vinculante. Por eso reclama inmunidad absoluta para sus soldados y políticos. Lo mismo hace, sin el mismo poder pero con la complicidad de otros Estados fuertes, Rusia, para "arreglar" cuentas con Chechenia. Se trata, en ambos casos, de "Estados por encima de toda sospecha". La idea de la extensión planetaria de la ciudadanía parecería o no progresiva o no factible mientras existan poderes económicos, militares y culturales discriminadores. La eficacia de derechos humanos no se seguiría de acuerdos o acciones estatales, como estima Bobbio, sino de la existencia de una cultura (*ethos* sociohistórico) planetaria de derechos humanos. Derechos humanos tiene que ver con la gente,

299 *Ibíd.*, p. 68.
300 *Ídem.*

no inmediatamente con Estados o con la figura estrechamente jurídica del ciudadano. Nacional o internacionalizado.

De modo que esta primera "progresividad" propuesta por Bobbio, y sin ánimo de crítica exhaustiva, resulta polemizable tanto por su "origen" o punto de partida filosófico como por su ficcional finalidad histórica: una federación planetaria y civilizada de Estados.[301]

La segunda progresividad la plantea Bobbio en relación con lo que suele llamarse *generaciones* de derechos. En la introducción de su libro distingue con alguna claridad tres de estas generaciones: los ya difundidos fundamentales y políticos o ciudadanos, los económico/sociales, a los que debió agregar los culturales, y una tercera generación que asocia principalmente con el derecho a vivir en un ambiente no contaminado. Otros autores estiman que esta tercera generación corresponde a los reclamos por la legitimidad de sus culturas de los pueblos que, colonizados, neocolonizados e independizados durante el siglo XX, conformaron lo que, desde distintos ángulos, se llamó *Tercer Mundo*. Bobbio agrega todavía una cuarta generación que relaciona con los desafíos que plantea la investigación sobre los mapas genéticos. Su idea de progresividad se revela aquí ingenuamente lineal y acumulativa:

> Los derechos de la tercera generación, como el de vivir en un ambiente no contaminado, no habrían podido ser ni imaginados cuando fueron propuestos los de la segunda generación, así como éstos, por ejemplo el derecho a la enseñanza obligatoria o el de la asistencia, no eran siquiera concebibles cuando aparecieron las primeras declaraciones del siglo XVIII. Ciertas exigencias nacen sólo cuando nacen ciertas necesidades.[302]

Bobbio no parece reparar en que la escuela obligatoria "debió" ser exigida o al menos imaginada en el Siglo de las Luces o por Locke, si tomáramos en serio la interpretación que Bobbio hace de él como exponente de un principio de igualdad humana equivalente al principio de no discriminación. Escribe:

> En el estado de naturaleza de Locke, que ha sido el gran inspirador de las declaraciones de derechos del hombre, los hombres son todos iguales, donde por "igualdad" se entiende que son iguales en el disfrute de la libertad, en el sentido de que ningún individuo puede tener más libertad que otro.[303]

La interpretación de Bobbio es enteramente arbitraria. Para Locke los seres humanos son iguales porque *ninguno nace bajo la tutela de un gobierno* (*Segundo Tratado*…, # 54). Pero son desiguales en relación con muchos otros criterios incluyendo la productividad natural de su trabajo, según hemos visto. Locke introduce la igualdad únicamente para poder mostrar que todo gobierno (Estado) proviene del consentimiento humano, no para proclamar la liquidación de las discriminaciones. Pero el problema específico es si Locke no pudo plantearse el desafío de la igualdad humana de los *trabajadores* y *miserables* y *mujeres*, etc. porque primero debía proclamar la igualdad humana (opinión de Bobbio) o porque su imaginario pasaba por negar la igualdad de estos últimos como condición para la reproducción de la dominación del capital y del patriarcado. Si se trata de lo segundo, no es que levantada la cortina de la primera generación aparezcan (o se ima-

301 Esta última imagen proviene de Kant, también filósofo admirado por Bobbio. Véase I. Kant, *Sobre la paz perpetua,* Sección Segunda.
302 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 19.
303 *Ibíd.*, p. 116. Aunque parezca un exabrupto, en su literatura sobre derechos humanos Bobbio deja la impresión de no haber leído nunca a Locke.

ginen) las necesidades de la segunda generación de derechos. Estos reclamos humanos ya existían dramáticamente cuando Locke los negaba a aullidos. De hecho, proclamar la exclusiva igualdad para los propietarios fue utilizado para proclamar la desigualdad absoluta de los "otros". Esto era así en el siglo XVII. Que no se haya reconocido a estos "otros" sino hasta los siglos XIX y XX no tiene nada que ver con la linealidad progresiva de las generaciones de derechos (cumplidos unos aparecen otros y se suman o articulan), sino con situaciones y capacidades *sociales y políticas con efecto cultural*. Estas generaciones de derechos no aparecen como una progresividad lineal sino como un único movimiento o proceso imbricado por afirmaciones, negaciones, conflictos y desgarramientos. La serie se configura más como una coexistencia de paradigmas que pueden resultar mutuamente incompatibles que como una evolución histórica lineal. La ideología de derechos naturales o humanos aparece filosóficamente en el siglo XVII como una negación de la universalidad de esos derechos. Lo que Bobbio estima "progresismo" de las generaciones de derechos puede ser valorado también (de hecho así es como debe ser valorado) como una penuria o carencialidad estructural. Derechos humanos, integrales, universales, no es algo que pueda ser cumplido por las lógicas e instituciones dominantes en el mundo moderno. Este desgarramiento es lo que el ingenuo progresismo de Bobbio, para el que levantar una "cortina generacional" permite la revelación de otras necesidades humanas antes cubiertas, no advierte o comprende. El planteamiento de las necesidades humanas de los obreros *en tanto trabajadores* no se sigue de la misma lógica que sostuvo las exigencias filosóficas de derechos de primera generación. La discusión pone en cuestión asimismo el valor de los procesos de generalización e internacionalización que Bobbio señala como propios de la codificación positiva de derechos humanos.

Señalemos que estrictamente Bobbio no asume su tesis respecto de que derechos humanos se siguen de resistencias (movimientos y movilizaciones) sociales al menos cuanto trata del progresismo de las generaciones. Este desapego probablemente se deba a que considera invariante, en el origen de estos derechos, la matriz rupturista burguesa de una "concepción individualista de la sociedad". Después de esa ruptura con las sociedades tradicionales solo percibe *continuidad*.

Bobbio considera como una tercera progresividad la secuencia que hace de derechos humanos primero una *exigencia* moral o natural y luego una *norma jurídica* o legal positiva por constitucionalizada. Para efectos de evitar discusiones puramente semánticas llama a los primeros derechos en sentido débil (exigencias de futuros derechos) y a los segundos derechos positivos o derechos en sentido estricto (expectativas con posibilidad de satisfacción por estar protegidas).[304] La progresividad está dada por la "superioridad" de la norma positiva respecto de la exigencia, expectativa o pretensión de alcanzar un derecho:

> …respecto a los derechos positivos, los derechos naturales son solamente exigencias motivadas con argumentos históricos y racionales para su positivación en un sistema de Derecho eficazmente protegido. Desde el punto de vista de un ordenamiento jurídico los llamados derechos morales o naturales no son propiamente derechos: son solamente exigencias para ser eventualmente transformadas en derechos de un nuevo ordenamiento caracterizado por un distinto modo de protección de las mismas.[305]

Esta progresividad no coincide exactamente con la que distinguía entre propuesta filosófica, positivación nacional y acuerdo jurídico internacional por al menos dos razones: los "derechos" morales pueden coexistir, no son necesariamente antecedentes históricos, de las normas jurídicas. En segundo término, el criterio no es histórico sino el de la *juridicidad* (carácter y eficacia legales)

304 N. Bobbio, *op. cit.,* p. 124.
305 *Ibíd.*, p. 125.

de un derecho. Admitido un derecho "natural" o "moral", su valor jurídico lo da la norma positiva que entrega expectativa de satisfacción por tratarse de una capacidad o titularidad que puede reclamarse en los tribunales. Bobbio expone así un iuspositivismo que no niega la existencia de obligaciones naturales o morales, pero que las jerarquiza como derechos solo por su codificación positiva.

El asunto merece una primera observación inmediata. Si seguimos al mismo Bobbio, las relaciones de jerarquización de sentido no comprenden exclusivamente estos dos niveles: exigencias de derechos y derechos positivos, con dominio de estos últimos, sino de cuatro planos: *lucha* social, *proclama* filosófica e ideológica, *positivación*, y efectividad o *eficacia* jurídicas. Estos cuatro niveles no constituyen necesariamente un movimiento progresivo porque se trata de planos distintos de realidad. Es preferible considerarlos como un sistema práctico/social en el que se expresan tanto el reclamo o exigencia filosófica como la norma positiva privilegiados por el criterio de Bobbio. La dialéctica de estos planos aparece determinada por *producciones sociohistóricas* también de distinto rango: las *movilizaciones y movimientos sociales*, cuyas necesidades materiales particulares son vertidas en imaginarios culturales o filosóficos que pueden pretenderse o presentarse como universales y también mediante otros discursos sociales, y la *receptividad social* de la sanción jurídica que es estimada como "justa" por un *ethos* sociocultural dominante y generalizado (sensibilidad cultural). Este último es el tema de la *eficacia/legitimidad* jurídicas y el del proceso de producción de una *cultura de derechos humanos*.

La cuestión de la eficacia de la norma jurídica en sentido restringido suele asociarse con la observancia que de ella hacen los sujetos que están obligados por ella. Si la conducta no se cumple, entonces el infractor debería recibir un castigo. Esta violación y el castigo forman parte de la realidad social. Si en cambio las conductas se ajustan mayoritariamente al comportamiento debido propuesto por la norma, el deber ser jurídico forma también parte, como cultura jurídica, como *ethos* vinculante, de la realidad social. Esta resonancia o aceptación, como parte de la sensibilidad colectiva de las normas del Derecho y de lo que ellas implican, al igual que la aceptación de la justicia o bondad de las movilizaciones sociales que condujeron a esas normas, forma parte de la *legitimidad* de las normas y de la realidad de las capacidades y obligaciones que esas normas propongan, es decir otorgan sentido a la *eficacia* de la ley. Un ejemplo: en América Latina la tradición oligárquica y señorial, la ausencia histórica de empresariado capitalista y el desdén por la cosa pública, conllevan una irritación generalizada contra los impuestos directos. La legislación, incluso, puede ser altamente complaciente con este malestar. Por ello, quien puede evade o retrasa el pago de tributos. Pero cuando alguno es sorprendido en esa evasión y castigado, entonces la opinión pública no suele considerarlo un delincuente. Su castigo legal es visto por muchos como injusto. En el sentimiento colectivo, el empresario que no paga impuestos o los burla es primordialmente alguien que da trabajo, no un maleante. Por el contrario, es frecuente leer en la prensa que quienes no trabajan o lo hacen en precario, cesantes, desempleados, buhoneros informales, deberían ser penalizados por vagabundos o delincuentes. También suele exigirse un castigo para los travestis que ofrecen sus servicios sexuales en la calle aunque vestirse de mujer y prostituirse no esté tipificado como delito. La suerte del travesti asediado por la policía, forzado brutalmente a darle sexo o ridiculizado suele considerarse natural. Pocos lo consideran titular de derechos. Y también muy pocos, quizás los mismos, estiman que se les deba justicia. La eficacia de las normas legales se liga a estas sensibilidades que conforman una cultura jurídica que constituye un subsistema cultural.[306]

306 Véase, en la primera sección, *Fundamento y efectividad de derechos humanos*, en especial la discusión ejemplificada con la hondureña asesinada, el niño a quien no se le cumple una sanción judicial y el padre humilde que no recurre a los tribunales para que se investigue allí la muerte de sus niñas destrozadas.

Hace unos años el cable periodístico informó que un juez italiano absolvió de los cargos de violación a un agresor aduciendo que la víctima, una mujer, llevaba unos *jeans* tan estrechos que sacárselos (ella fue forzada a hacerlo) equivalía a su consentimiento sexual. Para este juez, una mujer que se quita los pantalones deja de tener derechos. Pero su fallo provocó protestas indignadas y movilizaciones de organizaciones de mujeres, aunque no un malestar colectivo. La prensa lo informó como una situación curiosa. Para efectos prácticos entendemos que la absolutoria fue revocada y el caso volvió a las cortes. Pero sin las movilizaciones de las organizaciones con teoría de género, entre ellas las feministas, juez y violador habrían salido indemnes porque culturalmente gran parte de la población todavía estima que en las violaciones existe responsabilidad de la mujer, por exhibirse o coquetear. Y si es ella quien se baja pantalones y calzones... Aunque los ejemplos parezcan pintorescos, indican hacia la eficacia del derecho y con ello hacia la eficacia de derechos humanos. La existencia de una norma legal que los proteja es insuficiente si no va acompañada de un *reconocimiento cultural* por su justicia. Parte de este reconocimiento (asunción) se liga con la movilización social que exigió la norma, cuando esta movilización ha existido.

Luego, la tercera progresividad propuesta por Bobbio aparece ideológicamente desplazada a la relación estrecha entre derecho exigido y norma positiva. Hemos enfatizado que ambas referencias y su dialéctica, al menos para derechos humanos, poseen como marco la producción social bajo su forma de *reclamo* social y de conformación de una *cultura legitimadora* de la reivindicación de derechos.

Esta discusión posee un corolario relacionado con una aparente cuarta progresividad que Bobbio admite a medias o a disgusto para derechos humanos. La liga con lo que en algún momento anterior indicamos como pesar por la abundancia de exigencias o declaraciones de derechos. Bobbio determina estas demandas y declaraciones como "multiplicación", aun cuando ironiza sobre el término. Escribe:

> Esta multiplicación (estaba por decir "proliferación") (…) se ha producido bien respecto al género, bien respecto a las distintas fases de la vida, bien teniendo en cuenta la diferencia entre estado normal y estados excepcionales en la existencia humana. Respecto al género, se han venido reconociendo progresivamente las diferencias específicas de la mujer respecto del hombre. En atención a las varias fases de la vida, se han venido diferenciando poco a poco los derechos de la infancia y de la ancianidad de aquellos del hombre adulto. Respecto a los estados normales o excepcionales, se ha subrayado la exigencia de reconocer derechos especiales a los enfermos, a los incapacitados, a los enfermos mentales, etc.[307]

La aparente progresión, que se presenta anormalmente como "proliferación", es entendida por Bobbio como el paso desde una consideración del hombre genérico (individuo = Humanidad) a la especificidad de sus *status* sociales derivados de diversos criterios de diferenciación (sexo, edad, capacidades físicas) "que no consienten igual tratamiento o igual protección"[308]. Su aproximación le permite reiterar su convencimiento de que existiría una matriz invariante en la primera generación de derechos, los que él llama "derechos de libertad negativa" o derechos del hombre sin más, o sea del individuo abstracto y de la Humanidad, y los derechos políticos y sociales, en particular

307 *Ibíd.*, pp. 114 y 110. Bobbio parece emplear como sinónimos los procesos de diferenciación y multiplicación. Curiosamente y aunque su conferencia es de 1987, Bobbio no hace mención a la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos* (Argel, 1976) que debería tener cupo dentro de esta 'proliferación' de exigencias. Sabe de qué se trata, porque en una conferencia de 1967 (*Presente y porvenir de los derechos humanos*) presentó, aunque aprensivamente, esta cuestión. En el plano del detalle, lo que observan las mujeres con teoría de género es que quienes son 'diferentes' son los varones. No es lo mismo.

308 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 115.

estos últimos, "en los cuales los individuos son sólo genéricamente iguales, pero específicamente no lo son"[309]. Algunos de sus ejemplos no son claros. Hablando del sufragio, por ejemplo, indica que por mucho tiempo solo los varones, y no todos, han tenido ese derecho y que hoy no lo tienen los menores (y en algunas partes las mujeres), pero que las diferencias justifican en el campo político el tratamiento no igual. Esto querría decir que las exigencias políticas pueden afectar la matriz invariante: "Todos somos iguales, pero tú no puedes votar por tu condición específica" se traduce forzosamente por el lema discriminador "todos somos iguales pero habemos algunos más iguales que otros". La dificultad parece residir aquí en que Bobbio estima como efectiva realidad social solo lo que aparece de alguna manera en los códigos para efectos del Derecho, mientras que expectativas, virtualidades, utopías e imaginarios, es decir todo lo que se vive como deseado en experiencias de contraste, carece de realidad efectiva. La realidad social sin embargo, contiene también expectativas y posibilidades (políticamente) no realizadas. Y esto posee alcances jurídicos.

Pero el problema más importante surge en relación con los derechos sociales. Escribe Bobbio:

> Sólo genérica y retóricamente se puede afirmar que todos son iguales respecto a los tres derechos sociales fundamentales, el trabajo, la educación y la salud, como en cambio, se puede decir realmente que todos son iguales en el disfrute de la libertad negativa. Y no puede decirse, porque en la atribución de los derechos sociales hay que tener en cuenta las diferencias específicas, que son relevantes para distinguir un individuo de otro, o mejor, un grupo de individuos de otro (…) Respecto al trabajo existen diferencias relevantes de edad y de sexo; respecto a la educación existen diferencias relevantes entre niños normales y niños que no lo son; respecto a la salud existen diferencias relevantes entre adultos y ancianos.[310]

Esta última presentación surge claramente de una base equivocada. En realidad la "igualdad"! de los seres humanos propuesta en textos como la Declaración de Naciones Unidas de 1948 ("Todos los seres humanos nacen libres e iguales…"), con independencia de que sea únicamente una propuesta, sólo puede ser operacionalizada como un principio de *no discriminación* por la razón obvia de que los seres humanos no son iguales, son diversos o singulares. Lo que indica la propuesta es que "ningún ser humano debe ser discriminado cualesquiera sean sus singularidades". Esto quiere decir, por ejemplo, que un alto funcionario o un general no debe ser considerado "especial" por el código penal o los procedimientos judiciales y también que la remuneración que se otorga por un trabajo a alguien con discapacidad debe o llenar sus necesidades (remuneración justa) o no puede ser inferior a las remuneraciones que, por igual prestación, se da a individuos que no poseen esa discapacidad (considerados "normales"). Esto porque funcionario, militar, discapacitado y trabajador "normal" son igualmente titulares de derechos y obligaciones en cuanto los cuatro pertenecen al género humano y poseen ciudadanía. En este aspecto no existe ninguna diferencia entre derechos fundamentales y derechos sociales. La diferencia puede aparecer solo si se considera "menos" humano en la relación laboral al que padece de alguna discapacidad o si se considera "más" humano que otros ciudadanos al alto funcionario público o alguien "por encima de toda sospecha", al general. También puede surgir si se valora como discapacidad social el ser trabajador asalariado en relación con el empresario independiente, ya que el primero no puede

309 *Ibíd.*, p. 117.
310 *Ídem.* El inicio de este texto es escandaloso para un promotor de derechos humanos: "Sólo genérica y retóricamente…" pueden exigirse derechos sociales, es decir su universalidad corresponde a la Humanidad, no a las personas. Con amigos así, derechos humanos no necesita enemigos.

autosostenerse. Estas cuatro últimas referencias son enteramente ideológicas en el sentido de que expresan *dominaciones sociales* que se invisibilizan y luego "explican" mediante discursos naturalizantes de autolegitimación y designación social de prestigio[311]. Es evidente que ni el trabajador asalariado ni el empresario pueden autosustentarse individualmente, o sea sin relacionarse con otros. La mayor jerarquía "natural" del empresario no se sigue de su independencia sino de que personifica la lógica dominante de acumulación de capital.

La observación anterior facilita reparar en otro aspecto de la presentación de Bobbio. La especificidad social es asignada por él a individuos que poseen caracteres en cuanto *individuos* o agregados de *individuos*. Así, un trabajador puede ser o varón o mujer. Un escolar puede ser "normal" o "no normal". Un enfermo, adulto o anciano. Esta forma de designar las peculiaridades sociales invisibiliza que mujeres y varones son socialmente producidos, no individuos con caracteres propios (innatos, si se quiere) que poseerían con independencia de toda relación social. Por ejemplo, consideradas como individuos, las mujeres poseen vulva y vagina. Pero vistas por su poder político, Margaret Thatcher en su momento o Condoleeza Rice hoy, están dotadas de penes tan poderosos como Kissinger o Napoleón Bonaparte. Tener vagina, en las sociedades patriarcales, se traduce como "ser vulnerable" es decir *por medio de una relación social*, no por la presencia de ciertos rasgos genitales. Ser adulto o anciano tampoco son datos "naturales", sino producciones sociales. *Anciano* en una comunidad tradicional implica respeto y jerarquía superior. En las sociedades capitalistas, un anciano es un viejo de mierda incluso cuando puede pagar por su cuidado. Del mismo modo, un anciano no tiene el mismo valor en el ámbito familiar que lo integra que cuando sale a la calle donde es fundamentalmente un "vulnerable". La "ancianidad" no es un *dato* de alguien, sino una o muchas producciones sociales que tienen como uno de su referentes el envejecimiento biológico (que tampoco es social y culturalmente igual para todos, como puede apreciarse en la larga agonía pública de Juan Paulo II que fue saludada como "vitalidad maravillosa"). Qué sea un niño "normal" es obviamente una producción social. Se supone, por ejemplo, que un niño "normal" no necesita acompañamiento ni cuidados especiales.

Bobbio, enredado por su imaginario "individualista" y por su inquietud por la "proliferación" de derechos sociales, entiende a los sujetos apartados e independientes de sus lógicas y tramas colectivas, es decir como no son y como nunca podrán ser. Pese a su intención de levantar una interpretación histórica y social de derechos humanos[312] su imaginario queda anclado en el claroscuro iusnaturalista y en la representación ideológica del individuo. Bajo esas condiciones, derechos humanos de los *naturalmente subordinados* no pueden existir.[313]

Aunque el enfoque de Bobbio lesiona centralmente la exigencia y eficacia de derechos humanos económicos y sociales (uno de los rasgos de la distancia entre lo que se dice y hace en este campo), su planteamiento de una discutible progresión centrada en la relación ser humano abstracto (derechos fundamentales) y seres humanos particularizados o singularizados (derechos específicos, aunque "naturales") contiene dos cuestiones más conceptuales: la que se deriva de la "mayor dificultad" para proteger derechos sociales que derechos fundamentales, y las que se

311 Un texto ejemplar de este tipo de discursos es el correspondiente a la segunda creación de la mujer en la Biblia: "Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne: llamarse ha, pues, hembra, porque del hombre ha sido sacada" (*Génesis* 2, 23).

312 Véase por ejemplo "Derechos del hombre y sociedad" en *El tiempo de los derechos*. Ahí señala que para entender la existencia humana en estas nuevas sociedades no bastan los derechos fundamentales, como la vida, la libertad y la propiedad. Pero su pensamiento no sabe luego qué hacer con esta iluminación.

313 La cuestión política central de derechos humanos es si los seres humanos en cuanto inevitablemente particulares (mujeres, campesinos, jóvenes, informales, indígenas, etc.) deben ser tratados como humanos o si sus particularidades (que en las sociedades de clase y patriarcales contiene dominaciones) permiten su discriminación en cuanto particulares y no en cuanto humanos. Bobbio ni siquiera advierte este problema.

siguen de una concepción del ser humano o como una entidad cerrada o como un proceso de construcción abierto. Por razones de espacio recogemos estas dos discusiones de manera básica y puntual.

La imagen de Bobbio respecto de que derechos humanos han seguido un proceso de *especificación*[314] que consistiría en el paso gradual hacia "una ulterior determinación de los sujetos titulares de derecho" descansa en una matriz invariante cuyo referente fundacional es la del *individuo natural* (abstracto y cerrado) cuyo despliegue se realiza mediante la inserción progresiva de distinciones en su invariabilidad. Estas últimas inserciones se entienden, en el caso de Bobbio, como históricas. Sin embargo, su referente es iusnaturalista:

> Así, respecto al abstracto sujeto hombre que había encontrado ya una primera especificación en el "ciudadano" (en el sentido de que al ciudadano le podían ser atribuidos derechos ulteriores respecto al hombre en general) se ha puesto de relieve la exigencia de responder con ulteriores especificaciones a la pregunta ¿qué hombre, qué ciudadano?[315]

Es claro que para Bobbio existe una *continuidad*, no un conflicto, entre "ser humano en general" (iusnaturalismo) y "ciudadano" (constitucionalismo). La dificultad se genera cuando nos enteramos: 1) que el "ser humano en general" es un *individuo* abstraído y el "ciudadano" un ser o *sujeto* de *relaciones*. La primacía del primero sobre el segundo contiene un criterio idealista en filosofía, iusnaturalista o metafísico, para el caso del Derecho; 2) el "ser humano en general" aparece como invariante (estructura matricial) respecto del ciudadano. Este último sólo puede ser o hacer ciudadanamente lo que le permite su matriz "humana". La matriz determina así un sistema cerrado, completo, no un proceso o procesos sociohistóricos abiertos a lo nuevo. Asimismo la matriz cerrada permite, como hemos visto en análisis anteriores, discriminar rasgos y acciones humanas como impropias del ser humano (no como "delitos", que es otra discusión). La matriz invariante funciona como en el aula escolar cuando a los niños se les explica el papel de las raíces (triángulo, monólogo, etc.) respecto del significado de las palabras y a continuación se les pregunta qué es un monociclo: la respuesta, sobre la base de un invariante, como la de Bobbio, es: un monociclo es una *bicicleta*, pero con una rueda. Bobbio resuelve el problema de lo que él llama especificación diciendo que los derechos de la mujer son los del ciudadano (igualdad ante la ley) y los del ser humano (libre, igual, etc.). La regresión abstracta invisibiliza la especificidad. Pero la especificación debe contestar al menos a las siguientes preguntas: ¿Es ciudadana plena la mujer *en cuanto mujer*? ¿Es plenamente humana la mujer *en cuanto mujer*? La igualdad ante la ley no contesta a la primera pregunta porque las mujeres pueden gozar de igualdad jurídica laboral pero no ser contratadas por el "riesgo" de embarazo y también despedidas (con responsabilidad patronal) por ello. De la misma manera, la igualdad jurídica (donde existe) no evita que el objeto de agresión central de la industria pornográfica sean las mujeres (y en general a quienes se supone vulnerables) y no los varones. En estos casos, su especificidad *en cuanto mujer* le significa un trato discriminatorio. Porque la discriminan en tanto mujer es que violan sus derechos ciudadanos y humanos. Luego, la especificidad "mujer" no puede resolverse, sin más, ni determinarse, por las referencias regresivas a la ciudadanía y a la humanidad. El imaginario adecuado para derechos humanos específicos es el inverso del que recorre Bobbio y contesta a la siguiente pregunta: ¿cómo debe ser el concepto de humanidad para que contenga la experiencia de ser mujer? La respuesta es: este concepto debe estar *abierto a las nuevas experiencias de sectores humanos que reclaman se les reconozca sus especificidades como*

314 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 102.
315 *Ídem.*, p. 110.

humanas.[316] La "humanidad", pues, es un concepto abierto. Solo con este carácter permite *pensar* derechos humanos. Esta es una de las razones, y de gran peso, por las que el iusnaturalismo no permite pensar derechos humanos, sino solo proponerlos ideológicamente. Bobbio, partidario del progreso y del evolucionismo histórico, y declaradamente iuspositivista, no advierte que su reflexión descansa en un criterio que bloquea toda teoría de derechos humanos. Sus presentaciones se basan o en un iusnaturalismo vergonzante o en una positivización metafísica.

Al planteamiento anterior debe agregársele un aspecto que no es un detalle: el concepto de humanidad debe estar abierto para que pueda contener nuevas determinaciones reclamadas por sectores y personas (homosexuales, Naturaleza, jóvenes, etc.) como legítimamente humanas, y también debe estarlo para que *las relaciones sociales que han creado discriminaciones o postergaciones "naturales" sean rechazadas y transformadas como incompatibles con derechos humanos*. Así, por ejemplo, si se acepta que la relación salarial (como lo sostienen Kant y Locke) constituye seres humanos y ciudadanos de segunda clase, subhumanos y subciudadanos, entonces se la debe transformar para que esos sectores humanos sean apropiadamente humanos (sujetos) y ciudadanos. Desde luego, se puede alegar que la relación salarial es histórica, genera alta productividad y es por ello, humana. Pero lo que está en discusión no es esto, o sea si es una práctica humana, sino si ella *potencia humanidad* para todos los seres humanos y en todos los lugares sociales que la lógica salarial determina. Esto es lo que demanda el concepto moderno de "derechos humanos".

La segunda discusión puntual remite a que Bobbio estima como "lógico" que derechos económicos y sociales sean más difíciles de satisfacer que derechos de libertad. Liga su argumento con la observación de que a medida que las pretensiones aumentan, su satisfacción resulta más difícil. Escribe:

> Descendiendo del plano ideal al real, una cosa es historia de los derechos del hombre, de derechos siempre nuevos y siempre más extensos, y justificarlos con argumentos persuasivos, y otra es asegurarles una protección efectiva. A este propósito será bueno hacer también esta observación: a medida que las pretensiones aumentan, su satisfacción resulta siempre más difícil. Los derechos sociales, como es bien sabido, son más difíciles de proteger que los derechos de libertad. Todos sabemos bien, por otra parte, que la protección internacional es más difícil que la del Derecho interno, en particular en un Estado de Derecho.[317]

Dos cuestiones preliminares: para Bobbio pasar de los valores y conceptos a la historia, implica "descender" de lo ideal a lo real. En realidad "valores y conceptos" e "historia" son dos planos de lo real y *ambos son históricos*. De hecho, sociohistóricos. Es esta sociohistoria la que puede ser también expresada mediante conceptos y valores. La segunda nota se redacta fácil, pero su comprensión es compleja. Escribe Bobbio: "… a medida que las pretensiones aumentan, su satisfacción resulta más difícil". ¿Querrá decir que la pretensión de que los seres humanos nacen libres e iguales, y que nadie es esclavo o siervo por naturaleza, es "menos" abarcadora o intensa o difícil de cumplir que la pretensión de los trabajadores de tener un ingreso que les permita satisfacer humanamente sus necesidades? En principio pareciera más fácil satisfacer la segunda porque únicamente comprende a un grupo humano y no a todos. También porque es "solamente" una cuestión económica y no cultural. Sin embargo, al sentido común de Bobbio le parece más difícil

316 En uno de estos casos la especificidad femenina consiste en que los seres humanos pueden quedar embarazados. Por decirlo irónicamente, los seres humanos nacen libres, racionales, propietarios y pueden quedar embarazados. Ninguna de estas capacidades puede ser menoscabada sin el libre consentimiento del sujeto titular de estos derechos. Reconocer como humana a la mujer, en cuanto mujer, significa replantearse el carácter del trabajo, es decir de la sociabilidad.

317 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 111.

o ardua la segunda pretensión. ¿Será porque es la más reciente? ¿O porque la primera se cumple y la segunda no? En realidad, la primera siempre existió pero los poderes históricos determinaron que solo se proclamara la libertad y la igualdad para los propietarios. Y, obviamente, los derechos de libertad tampoco tienen hoy cumplimiento. La aproximación más cercana es que un salario que reconozca la plena calidad humana del obrero resulta incompatible con la lógica de acumulación de capital y con el proceso de enajenación inherente al proceso de trabajo capitalista. "Salario" solo puede designar la realidad enajenada de la producción y de la apropiación y únicamente con esos caracteres puede asociarse con la expresión "justo". Un "salario justo" indica que el trabajador es un ser humano solo *fuera de la relación salarial*. Pero el trabajador como ser humano pleno, *en tanto trabajador asalariado*, es imposible o prohibido para la organización capitalista de la existencia.

Como se advierte, no es que las pretensiones aumenten y por ello su satisfacción resulte más difícil. Lo que ocurre es que el sistema consiente ciertas pretensiones bajo las bandera de derechos humanos y realiza el simulacro de cumplirlos (derechos fundamentales). Otros, que son imposibles para el sistema, solo los admite irritadamente como enunciados o proclamaciones y, desde luego, no los cumple ni potencia su cumplimiento porque para el sistema (socioeconómico) son no factibles. Los fracasos de las Cumbres Sociales y los impedimentos "tecnicos" para acabar con el hambre en el mundo constituyen signos brutales de esta sensibilidad sociocultural dominante. Por desgracia, Bobbio la comparte, seguramente sin quererlo, pero como un derivado de su fragilidad conceptual.

La cuestión de la "mayor dificultad" para pasar del derecho nacional al internacional la abordaremos más adelante.

De este examen inicial, ya algo extenso, recordamos que el enfoque positivo que hace Bobbio sobre derechos humanos se resiente por su fijación *politicista*, es decir por eludir su relación con la economía política y con el *ethos* sociocultural, por su fijación ideológica, que lo lleva a imaginar que su realidad corresponde a una concepción individual de la sociedad, y por una fragilidad conceptual, probablemente un iusnaturalismo vergonzante, que le impide explorar y tramar los alcances de sus puntos de partida: los derechos "naturales" son históricos, nacen en la Edad Moderna y constituyen signos civilizatorios. Al realizar la crítica de algunos de los aspectos de su presentación, hemos esbozado, por contraste, rasgos de una *concepción sociohistórica* de derechos humanos.

3.- La cuestión del fundamento de derechos humanos

Ha sido Bobbio quien tornó popular la sentencia de que hoy día (él escribía en el inicio de la segunda parte del siglo pasado) el problema más grave en relación con derechos humanos no era el de fundamentarlos, sino el de protegerlos.[318] Para el ensayista italiano "fundamento" se vincula con filosofía, "protección", en cambio, con la acción estatal. En una aproximación cada vez más riesgosa, resuelve el asunto señalando que el problema del fundamento de derechos humanos ya está resuelto mientras que el de las garantías para su cumplimiento sigue siendo el principal desafío:

> No se trata tanto de saber cuáles y cuántos son estos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más

318 *Ibíd.*, p. 63. Bobbio planteó por primera vez esta tesis en una conferencia de 1964: "El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político" (*Sobre el fundamento de los derechos del hombre*, Institut International de Philosophie). Efectos tal vez no deseados de esta tesis es que potencia el activismo, sacraliza al Estado y desaloja la reflexión.

> seguro para garantizarlos, para impedir que, pese a las declaraciones solemnes, sean continuamente violados (…) Pero cuando digo que el problema cada vez más urgente frente al que nos encontramos no es el problema del fundamento, sino el de las garantías, quiero decir que consideramos el problema del fundamento no como inexistente sino como, en un cierto sentido, resuelto, de tal modo que no debemos preocuparnos más de su solución.[319]

Según Bobbio, el fundamento quedó (en cierto sentido) resuelto por el consenso general (*consensus omnium gentium*) contenido en la *Declaración Universas de Derechos Humanos de la Asamblea General de Naciones Unidas*, en diciembre de 1948. A su juicio, existen tres formas de fundamentar valores: deducirlos de una naturaleza humana constante y universal, considerarlos como verdades evidentes y descubrir que en un determinado período histórico son generalmente consensuados. Las dos primeras son filosóficas y por ello permiten múltiples interpretaciones, incluso encontradas. Para adoptar una habría que imponerla a otros sin que ninguna pueda ofrecer garantías de su única validez. El consenso, en cambio, es un *hecho* y el único que puede ser probado factualmente. En el tránsito desde un fundamento absoluto pero improbable (filosófico) a un fundamento histórico se consigue un fundamento no-absoluto pero comprobable. Bobbio cree ver este fundamento en la Declaración ya citada:

> No sé si nos damos cuenta de hasta qué punto la Declaración Universal representa un hecho nuevo en la historia, en cuanto que por vez primera en la historia un sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido libre y expresamente aceptado, a través de sus gobiernos respectivos, por la mayor parte de los hombres que habitan la tierra. Con esta Declaración un sistema de valores es (por primera vez en la historia) *universal* no en principio, sino *de hecho*, en cuanto que el consenso sobre su validez e idoneidad para regir la suerte de la comunidad futura de todos los hombres ha sido explícitamente declarado (…) Sólo después de la Declaración podemos tener la certidumbre histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores comunes y podemos creer finalmente en la universalidad de los valores en el único sentido en que al creencia es históricamente legítima, es decir en el sentido en que universal significa no dado objetivamente, sino subjetivamente acogido por el universo de los hombres.[320]

Hasta aquí lo central del argumento. Se puede considerar su discusión partiendo del último concepto: "universal" no significa algo dado objetivamente, sino subjetivamente acogido por el universo de los seres humanos. La tesis rechaza tanto las interpretaciones clásicas de Derecho natural como las iusnaturalistas modernas. Propone en cambio una universalidad construida o producida por los seres humanos. Es un planteamiento moderno: los seres humanos se constituyen mediante su autoproducción (parte de esa autoproducción consiste en la capacidad de darle sentido y apropiárselo). La historia es comunicación. También consenso. Pero igualmente, y esto es lo que Bobbio subestima, *conflicto*. Los Estados nacen porque existen conflictos, no porque pre-

319 N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 64.

320 *Ibíd.*, p. 66. En 1948 Naciones Unidas constaba de 50 Estados. Nació como interés geopolítico y político de quines ganaron la Segunda Guerra Mundial y posteriormente se inscribió de lleno en la Guerra Fría. La proclamación de 1948 no fue aprobada como pacto (es decir con vinculación constitucional y legal) sino en 1966. Por supuesto, como pacto tampoco implica observancia para los Estados que pueden ignorar presiones internacionales como Israel, Estados Unidos, Unión Soviética (mientras existió), India o China que forma parte de Naciones Unidas solo desde 1971. Estos y otros detalles históricos, que afean el entusiasmo de Bobbio, no serán discutidos aquí puesto que el énfasis se ha puesto en los conceptos.

dominen los consensos. Esa es la opinión de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Kant, por lo menos. Naciones Unidas es una institución representativa de ello. Su principal instancia es un Consejo de Seguridad que no funciona por consenso sino por *mayoría* y *veto jerárquico* en todas las cuestiones decisivas. Este Consejo ha determinado hacer la guerra por razones geopolíticas e ideológicas en Corea (1950), por ejemplo, Irak (1991) y no logró evitar la intervención estadounidense unilateral en Irak (2003) y en Vietnam (1965-1975) donde, además de los daños directos de una guerra de devastación, se asesinó a la población con armas químicas y bacteriológicas experimentales. Lo mismo ha hecho primero la URSS y ahora Rusia en su conflicto contra la independencia de Chechenia. El Consejo nunca pudo conocer los alcances y antecedentes de los regímenes de Seguridad Nacional latinoamericanos (1964-1990) que practicaron sistemáticamente el terror de Estado contra sus poblaciones civiles, ni logró evitar las intervenciones de Estados Unidos en República Dominicana (1965), la agresión permanente contra el pueblo y el gobierno de Cuba que se prolonga ya cuatro décadas, la invasión de Panamá (1989) ni menos todas las conflictividades y horrores derivados de la implantación del Estado de Israel (1948-49) que ha contado, primero, con apoyo soviético y, posteriormente, con el favor de una alianza con Estados Unidos. Luego, Naciones Unidas proclama derechos humanos, "pacifica" áreas conflictivas (Chipre, Angola, Mozambique, Bosnia-Herzegovina, por ejemplo) pero *no elude* y también *consiente* (por incapacidad o por cálculo) la guerra y la violación sistemática de derechos humanos. No existe, pues, tal consenso cultural o moral de los Estados para practicar universalmente derechos humanos. Estos derechos siguen quedando a disposición de la "razón de Estado", que no contempla derechos individuales, y de los requerimientos de la economía política global además de los etnocentrismos que caracterizan a las sociedades dominantes de la modernidad y que se prolongan en prácticas de racismo, hegemonismo e injerencismo como se ha comprobado recientemente en la agresión contra el pueblo de Irak. No se trata de meras situaciones, sino de una *tendencia estructural*.

A los conflictos internacionales que supone la "razón de Estado" y la lucha por el dominio mundial que protagonizan militar y económicamente las potencias, debe articularse las conflictividades más específicas que los Estados resuelven en su "interior". En América Latina son conflictos de clase, campesinos y obreros, principalmente, de género, generacionales, sociales (pobreza y exclusión sistémicos), políticos (dominio permanente de minorías, ausencia de representatividad de las mayorías usualmente fragmentarias, terror de Estado), policial/militares, culturales (ladinismo) e ideológicos (pensamiento único).

El Estado moderno o quienes hablan por él, al menos en América Latina, no constituye un sujeto moral que pueda declarar o suscribir derechos humanos porque como dispositivo de poder/control se ha comprometido desde su firma a no cumplirlos y a manipularlos en función de sus intereses y por la reproducción de las lógicas que lo sustentan. En realidad, el Estado no es ningún tipo de sujeto sino un *dispositivo de acción* independizado, desde su gestación y para tornarlo operativo, de las *necesidades humanas* de la población. En América Latina este Estado ha sido hecho a imagen y semejanza de las oligarquías y neoligarquías y de sus articulaciones (internacionales e internas) y servicios policiales, militares y judiciales. Se trata de maquinarias patrimonialistas, clientelistas, sin interés por la cosa pública[321] o el "bien común". Un dispositivo con estas caracte-

321 En un país 'modelo', como Costa Rica, constatamos la más absoluta indiferencia política respecto de la niñez (acompañada de todo tipo de gestos de horror ante la violencia contra ellos, su vulnerabilidad sexual y a las drogas y su comercialización), el ambiente (por cuyo cuidado las autoridades reciben sin sonrojo premios internacionales), la contaminación del agua, la ausencia de alcantarillado sanitario, la infraestructura vial y el desastre de la educación pública 'compensada' por la existencia de educación privada cara y para minorías donde los chicos pudientes aprenden a despreciar a quienes no tienen poder o status. Es parte del rostro de 'la mejor' Centroamérica posible.

rísticas no puede promover derechos humanos incluso con independencia de la economía política a la que sirve. Lo que sí puede hacer, vía su burocracia o sus "altos" funcionarios, es firmar proclamaciones y aceptar pactos a sabiendas que no se cumplirán y que no se les exigirá cumplimiento mientras no sean "comunistas (*Guerra Fría*), colaboren irrestrictamente con la guerra global contra el terrorismo (*Guerra Preventiva Eterna*) y con los Tratados de Libre Comercio.

Y no hablamos de situaciones exclusivamente, sino de factores estructurales (estatales, en este caso) por los que derechos humanos pueden decirse y no cumplirse o cumplirse selectiva o aleatoriamente y violarse sistemáticamente, como es el caso de los derechos económicos y sociales, los de las minorías recluidas en las cárceles, el derecho a estar informados y a tener gobiernos e instituciones, como las de justicia, representativas, y a producir una sensibilidad republicana. Tal vez en Europa, desde donde escribe Bobbio, las situaciones anteriores estén resueltas positivamente. Pero no en América Latina. Y los Estados latinoamericanos son de los que más corrieron para proclamar derechos humanos y firmar pactos que los "comprometieran" jurídicamente con ellos (*Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, 1948, *Convención Americana sobre Derechos Humanos*, 1969). No es un problema de hipocresía (aunque también lo es), sino del sistema.

Así, la apreciación de Bobbio de que "un sistema de principios fundamentales para la conducta humana ha sido expresado por la mayor parte de los seres humanos, *vía sus gobiernos*" es enteramente errónea porque identifica a las poblaciones con sus gobiernos/Estados. Deja de ser errónea solo si se admite que los Estados/gobiernos requieren *simular* derechos humanos precisamente porque no están dispuestos a cumplirlos ni interna ni internacionalmente. Este simulacro contiene la exigencia selectiva de derechos humanos (usualmente políticos) como mecanismo internacional de presión. Localmente, derechos humanos son administrados a la medida de las características de los grupos sociales e individuos. Esto es lo que permite entender la exoneración absoluta de un criminal como Pinochet en Chile o la exaltación de Ríos Montt como candidato presidencial en Guatemala. Las declaraciones de derechos humanos, y los pactos, cuando existen, son *hechos* sociales de dos maneras muy distintas: como *reclamo y expectativa social*, y este es parte de su valor sociohistórico positivo, y como *proclama gubernamental/estatal*, esta es su realidad de *simulacro*. Bobbio, que ha expuesto con claridad que derechos humanos se derivan de luchas sociales, acepta como hecho social únicamente el simulacro. Del simulacro no se sigue para nada que "toda la humanidad comparta valores comunes" sino más bien que no los comparte porque ni siquiera es puesta en condiciones de expresar sus valores particulares para encontrar modo de crecer universalmente desde ellos.

Lo universal, bajo sus estadios y formas, siempre es el resultado de una *producción material/espiritual conjunta*, no el resultado de declaraciones de Estados.

Luego, ni siquiera "en cierto sentido" el desafío del fundamento de derechos humanos queda resuelto por los acuerdos entre Estados. Desde luego, tampoco el fundamento se encuentra en propuestas filosóficas, según se ha analizado antes. Conviene retroceder para ampliar este punto: Bobbio falsifica el problema del fundamento al radicarlo primero en propuestas filosóficas (ideológicas, en verdad) a las que interpreta con independencia de sus economías políticas, solo para encontrarlas mudables y no absolutas y cerrar ese camino, y emprender luego la vía del fundamento relativo (histórico) por vía estatal (Constituciones) y estatal/internacional (Naciones Unidas). El desafío del fundamento de derechos humanos es *histórico social*. Esto quiere decir que se presenta ligado a reivindicaciones integrales de sectores que se expresan como movilizaciones o movimientos sociales que encarnan lógicas materiales de funcionamiento social (economía política, economía libidinal, economía generacional, economía cultural, religiosa, etc.) en determinadas estructuras sociales que constituyen la matriz de las demandas y luchas. En su lucha estos movimientos sociales producen ideologías acerca de derechos humanos y las decantan en propuestas

filosóficas. Si las luchas tienen éxito se materializan en instituciones y en lógicas sociales que se sancionan jurídicamente. "Tener éxito" implica la legitimación cultural (institucionalización) de las conquistas, sin la cual la norma jurídica resulta ineficaz. "Tener éxito", además, implica la derrota social de los obstáculos (instituciones, lógicas sociales y personificaciones) que materializaban los dominios considerados ilegítimos por quienes reclamaban derechos humanos.

En este contexto sociohistórico es que el problema de la fundamentación de derechos humanos no puede desligarse de su eficacia. El fundamento de derechos humanos tiene como motor la lucha social en matrices sociohistóricas. Su eficacia depende del rango de legitimación de esas luchas. Este enfoque permite *explicar* problemas como la distancia entre lo que se dice y se hace en derechos humanos o la cómoda inobservancia de derechos económico/sociales mediante su calificación como "progresivos", o el reclamo de los pueblos no-occidentales en el sentido de que derechos humanos es una forma de injerencismo (o invasión) occidental. El hecho social de la Declaración de Naciones Unidas solo faculta "ver" o "constatar" estos desafíos, no explicarlos, excepto mediante el crudo reconocimiento de que "No se puede plantear el problema de los derechos humanos abstrayéndolo de los dos grandes problemas de nuestro tiempo, que son el problema de la guerra y de la miseria, el del absurdo contraste entre el exceso de *potencia* que ha creado las condiciones para una guerra exterminadora y el exceso de *impotencia* que condena a grandes masas humanas al hambre"[322] para agregar que "el camino por recorrer todavía es largo".[323] El camino será *infinito* sin lucha social. Y como lucha admite regresiones, fracasos e incluso la derrota. Esta última implica que no nos habremos ganado o dado nuestra humanidad.

Por eso no lleva razón Bobbio al plantear una escisión entre el desafío del fundamento de derechos humanos, que podría dejarse en el aire, y su carácter y eficacia, con los que habría que comprometerse. La vaguedad (o unilateralidad) del fundamento es decisiva para su incumplimiento. Y por ello es que se hace necesaria una teoría sociohistórica de derechos humanos. Su ausencia es lo que torna débiles las buenas intenciones del iusnaturalismo vergonzante o inadvertido que Bobbio propone como positivismo constitucionalista (nacional y global) para entender y dar efectividad a derechos humanos.

4.- Derechos humanos o fundamentales en la teoría general del garantismo de Luigi Ferrajoli

Puede considerarse a L. Ferrajoli, autor de una teoría general del *garantismo*[324], un prolongador crítico del iuspositivismo de N. Bobbio. Como éste, advierte la gestación de derechos humanos en la lucha social y, consecuentemente, señala su carácter sociohistórico y, por ello, reversible. Escribe:

> …la efectividad de los derechos de la persona no está nunca garantizada de una vez por todas como graciosa concesión jurídica, sino que es siempre el efecto de cotidianas y a veces costosas conquistas. // Entendida en este sentido, la lucha por el derecho acompaña a todos los momentos de la vida de los derechos: no sólo a su conservación, sino también a su fundación y transformación.[325]

322 N. Bobbio, *op. cit.,* p. 82, itálicas en el original.
323 *Ibíd*., p. 83.
324 Expuesta en la parte quinta de su obra *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal.* Aquí hacemos solo referencia a algunos aspectos de esta quinta sección. El libro de Ferrajoli, sin índices, tiene 957 páginas en su edición española. Su estilo es analítico y remite a muchas y diversificadas fuentes. Privilegiamos, por tanto, solo algunos aspectos de sus discusiones básicas.
325 L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, p. 945. Más adelante, insiste: "Puede afirmarse tranquilamente que, en la historia del hombre, no ha habido ningún derecho fundamental que haya descendido del cielo o nacido en una mesa de

En el enfoque de Ferrajoli la lucha no forma únicamente parte del fundamento de derechos humanos, sino que los acompaña cuando ya están constitucionalizados y procedimentados (positivación) y, también, de una manera menos clara, en su transformación. Ya hemos señalado, en relación con este último alcance, que si las "generaciones" de derechos humanos se consideran como un único proceso evolutivo, probablemente se las malentienda. El referente social de exigencia y la racionalidad de derechos políticos no es la misma que la que sostiene reivindicaciones sociales o de los pueblos o de las mujeres. La imagen de las generaciones de derechos como un continuo tiene un valor expositivo, didáctico, no conceptual.

La lucha por derechos es entendida por Ferrajoli como expresión de una tensión o pugna entre poderes y libertades. De hecho, indica, "la función garantista del derecho consiste (…) en la limitación de los poderes y en la correspondiente ampliación de las libertades"[326]. El autor italiano, partiendo de una definición de *situación jurídica* como modalidad debida de comportamientos productivos con efectos jurídicos, distingue entre *situaciones jurídicas*, públicas/privadas, de poder y de deber, y *derechos fundamentales*. Las primeras son ejercidas mediante acciones de titulares específicos que producen efectos en la esfera jurídica propia o ajena. Los segundos se constituyen, en cambio, como inmunidades o facultades reconocidas a todos y ejercidas mediante acciones lícitas que no interfieren jurídicamente con la esfera de otros sujetos.[327] Desde esta distinción él puede enfrentar "situaciones de poder" contra "derechos".

Un ejemplo que materializa la básica distinción anterior lo ofrece Ferrajoli con el "derecho de propiedad" al que percibe como efecto de un título y que es ejercido por medio de actos de disposición o poder productivos de efectos ulteriores consistentes en obligaciones y derechos. Por el contrario, la libertad de opinión no depende de ningún título o acto de adquisición y, por estar privada de cualquier efecto jurídico, carece de relevancia en ese plano. De esta manera, Ferrajoli resuelve lo que considera una identidad falsa entre una *situación de poder*, como la de propiedad, y *derechos fundamentales* como la libertad personal y las libertades civiles, figuras que literatura de diverso signo comprende bajo el título común de "derecho subjetivo". Para él, los poderes jurídicos, y los extrajurídicos, como veremos más adelante, constituyen la base de las *desigualdades* entre las personas:

> Se puede (…) afirmar que la suma de las *situaciones jurídicas* caracteriza las diversas, desiguales, singulares e irrepetibles esferas o *condiciones jurídicas* de cada sujeto: su posición de propietario de este o aquel objeto; de deudor o acreedor de tal suma de dinero frente a tal otro sujeto (…) de trabajador dependiente, de arrendador de obra, de artesano o de empresario, por ser titular de tales obligaciones, derechos o poderes privados; de juez, de funcionario público o de ministro, en cuanto titular de tales potestades públicas de los correspondientes deberes funcionales; de abogado, de médico, de docente (…) cuanto dotado de las habilitaciones, licencias o concesiones precisas y de las relativas obligaciones.[328]

Contrariamente a esta *particularidad* de las situaciones jurídicas, los derechos fundamentales son *universales* de acuerdo a los siguientes caracteres: sus sujetos son iguales, no son nunca perfectamente realizables de una vez y para todos y también porque corresponden igualmente a cada cual. Al ser personales, son indivisibles y por ello violarlos en alguien equivale a violarlos a todas

despacho, ya escrito y redactado en los textos constitucionales. Todos son frutos de conflictos, a veces seculares, y han sido conquistados con revoluciones y rupturas…".

326 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 932.

327 Véase L. Ferrajoli, *op. cit.*, sec. 60.2.

328 *Ibíd.*, pp. 909-910, itálicas en el original. Parte significativa de este argumento se orienta a descalificar la propiedad como un derecho fundamental o de libertad.

las personas. De esta manera el sistema de leyes o legal posee una función básica que es la de *minimizar* el poder privado (fuerza física, explotación, etc.) y público (arbitrariedad política, abuso policial y administrativo) mediante la limitación que les imponen las situaciones jurídicas de poder, y la de *garantizar* y *maximizar* los derechos fundamentales. En esta última tarea:

> …las leyes dictadas para la defensa de tales derechos limitan sobre todo los poderes de los sujetos más fuertes, en garantía de las libertades o de las expectativas de los sujetos más débiles. Así, las leyes que protegen el trabajo limitan los poderes de los patronos, ampliando correlativamente las libertades y los derechos de los trabajadores. Las leyes que disciplinan el crédito y la propiedad hacen otro tanto con las relaciones de poder entre acreedores y deudores y entre propiedad y colectividad. Y lo hacen todavía de forma más típica, con objeto de impedir las violencias entre particulares y que el más fuerte pueda tomar la justicia por su mano, las leyes penales y procesales informadas por el sistema de garantías…[329]

La expresión "derechos fundamentales" no equivaldría, entonces, a las normas jurídicas entendidas como situaciones de poder, y remitiría en cambio a un rango doble: *constitucionalizados* y *codificados* pueden ser reclamados efectivamente ante los tribunales para asegurar la libertad y la igualdad y, como *valores de las personas* y *movimientos sociales*, informarían el subsistema legal (Estado) caracterizándolo como un *instrumento* cuya finalidad sería precisamente el empoderamiento de las libertades personales.

En la propuesta de Ferrajoli derechos fundamentales aparecen inicialmente vinculados tanto con una determinada concepción del Estado como con una antropología o concepción filosófica del ser humano. En cuanto a la comprensión del Estado, éste se determina como un *instrumento*, es decir como algo producido que no posee un fin en sí mismo. Se busca evitar así tanto la tutela ético/metafísica de una moral natural sobre la legislación como la desviación inversa que identifica legalidad con moral. El garantismo descansa de esta manera en una distinción y separación operativas entre moral y Derecho condensada en una afirmación sobre el carácter instrumental del Estado. El Estado no sería un sujeto moral, como podría desprenderse de la excesiva adhesión de Bobbio a la Declaración de Naciones Unidas, y en cuanto dispositivo político estaría limitado por las insuficiencias "inevitables", en estimación de Ferrajoli, de la gestación de la legalidad, de su institucionalización jurídica y de su operatividad. Además, y *principalmente*, el entorno del Estado estaría jaqueado por los *poderes salvajes* que, con la legislación, estarían en la base de las *desigualdades* entre las personas y los sectores sociales.

Estos "poderes salvajes", que son relaciones de poder[330] y sujeción extrajurídicos (extralegales o ilegales), que ponen de manifiesto el predominio de la fuerza sobre el Derecho en las sociedades modernas, comprenderían dos ámbitos: los *micropoderes*, entre los que Ferrajoli incluye desde la potestad paterna, la del marido, del patrón o superior jerárquico hasta los clientelismos políticos, sujeciones y opresiones económicas y prácticas criminales que se expresarían como *desigualdades* e incluso ilegalidad, y los *macropoderes*, expresión que el autor emplea para referirse, principal aunque no exclusivamente, a las acciones internacionales de los Estados (guerras, armamentos, torturas, masacres, invasiones, colonialismo, genocidios, etnocidios) y algunas de sus prácticas internas especialmente criminales (desaparición de personas, guerra sucia, desplazamientos forzados, tortura). Recuperando una imagen de Hobbes, Ferrajoli caracteriza a los Estados como

329 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 932.
330 Para Ferrajoli 'poder', legal o no legal contiene siempre un disvalor porque produce desigualdad, disparidad, serialización, disciplina, relaciones de sujeción (L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, p. 933-34).

> …lobos artificiales que se han revelado bastante más salvajes, incontrolables y peligrosos que los hombres naturales que los habían creado para confiarse a su tutela.[331]

En este punto, Ferrajoli parece haberse alejado considerablemente del entusiasmo de Bobbio por las declaraciones y pactos internacionales entre Estados que como "*lobos artificiales*" (o sea voluntarios) los enuncian y firman precisamente para no cumplirlos. Sin embargo la distancia se aminora cuando se comprueba que, ante el Estado, lobo artificial, opone derechos fundamentales supraestatales de los ciudadanos, donde "supraestatales" se lee como "culturales" e "internacionales" y, también una improbable soberanía popular para contrarrestar a la que estima dañina soberanía estatal.[332] Retornaremos sobre este punto más adelante.

En cuanto al Estado, entonces, y en lo que nos interesa, Ferrajoli propone una concepción instrumental del Estado de derecho con una función positiva: limitar las prácticas de poder que lesionan derechos vitales de las personas. Sin embargo a las precariedades intrínsecas a este dispositivo (legislación, procedimientos, eficacia) agrega su emplazamiento por poderes salvajes manifestados por una cotidianidad determinada por prácticas sociales asimétricas como las de género, generación, clase jerarquía, clase, etc., y las acciones criminales internas e internacionales de los Estados ante las cuales los ciudadanos y la humanidad se encuentran casi indefensos. El Estado de derecho aparece así como un dispositivo que condensa tensiones y conflictos, no como una *sustancia* jurídica o ética.

En lo que se refiere a su antropología filosófica, Ferrajoli determina a los seres humanos como *personas* y *ciudadanos* a los que atribuye *derechos de vida* que constituyen el punto de vista *externo* del Estado y, con ello, su sentido debido aunque no necesariamente materializado. Estos derechos de vida tienen como referentes basilares la *tolerancia*, que supone la atribución de idéntico valor a cada persona, la *igualdad jurídica*, que contiene la inclusión de las *diferencias* personales y la exclusión de las *desigualdades* sociales (éstas corresponden a privilegios o situaciones de poder), la *libertad* promovida por el derecho a la diferencia (ser uno mismo) y a los *derechos sociales* que deberían remover o compensar las desigualdades sociales en las condiciones mínimas de vida y sobrevivencia.[333] Su antropología permite una caracterización elemental de derechos fundamentales:

> En este punto podemos redefinir los *derechos fundamentales*, en contraposición a todas las demás *situaciones jurídicas*, como aquellos derechos cuya garantía es igualmente necesaria para satisfacer el valor de las personas y para realizar su igualdad (…) los derechos fundamentales no son negociables y corresponden a "todos" y en igual medida, en tanto que condiciones de la identidad de cada uno como persona y/o como ciudadano.[334]

Tan significativa como esta caracterización, que fundamenta y da sentido cultural tanto a derechos fundamentales como al Derecho, es la relectura que hace Ferrajoli de los principios clásicos de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Mediados por el valor de la igualdad configuran un sistema axiológico metajurídico o metaconstitucional: se trata del sentido *externo* y *fundamental* del Derecho, y también del sentido de un gobierno *sub lege* (limitado y empoderado por la ley) y *per leges* (que opera por medio de leyes generales y abstractas), de aquello que faculta para hablar de un legítimo Estado de derecho:

331 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 936.
332 *Ibíd.*, p. 937.
333 *Ibíd.*, pp. 906-907.
334 *Ibíd.*, p. 908, itálicas en el original.

> El derecho a la igualdad puede ser concebido (…) como un meta-derecho tanto con respecto a la libertad asegurada por los derechos de libertad como a la fraternidad prometida con los derechos sociales: precisamente aquél es el principio constitutivo tanto de los derechos de libertad, en cuanto igualdad formal en los derechos de todos a sus diferencias personales, como de los derechos sociales, en cuanto igualdad sustancial en los derechos de todos a condiciones sociales de supervivencia.[335]

El valor personal de la igualdad y su proyección como meta-derecho son figuras fundamentales para una comprensión del Derecho y del Estado como males necesarios e instrumentos para la satisfacción de intereses vitales de los ciudadanos. La antropología de Ferrajoli desemboca así en una doctrina política que él incluye dentro de una tradición heteropoyética inaugurada por el pensamiento iusnaturalista laico, racionalista e ilustrado de la modernidad. Para ella, "lo natural" son las personas y sus necesidades vitales, la libertad y la vida, no las garantías jurídicas que los tutelan. Ferrajoli considera heteropoyéticas a

> …todas las doctrinas según las cuales la legitimación política del derecho y del estado provienen de fuera o *desde abajo*, es decir, de la sociedad, entendida como suma heterogénea de personas, de fuerzas y de clases sociales.[336]

Los derechos fundamentales ("naturales") son, pues, pre-políticos, en el sentido de Locke, y fundantes o caracterizadores de la razón de ser del Estado y del Derecho, también con parecido alcance al que hemos examinado en ese autor. Pero Ferrajoli no desea ser Locke. Para él:

> El vicio ideológico, y no solo metafísico del iusnaturalismo estuvo en la idea de un derecho natural como entidad ontológica en lugar de puramente axiológica. Es obvio que el "derecho" y los "derechos naturales" no existen: no son realidades objetivas, sino principios axiológicos o normativos de tipo extrajurídico. Pero esto no quita nada del valor que se decida asociar a los mismos en cuanto fundamentos externos (…) del derecho positivo y del Estado…[337]

La antropología que conduce en Ferrajoli a una concepción del Estado se desplaza ahora o a la sociedad o al *ethos* sociocultural dominante al que el Estado debe servir beneficiando a cada persona en su libertad/diferencia igualitarias. Antes de proceder a algunas observaciones críticas más sistemáticas reparemos al menos en dos cuestiones polémicas:

a) rechazar las tesis iusnaturalistas porque los derechos "naturales" carecen de objetividad y son puramente valores implica negar que estos últimos también se objetivan como prácticas, instituciones e institucionalizaciones sociales. Debido a este efecto de "objetivación", quizás inevitable, el rechazo de las tesis iusnaturalistas por el carácter de producción subjetiva que tendrían los valores, a diferencia de la naturalidad objetiva de los derechos humanos, no es sólido, excepto que se afirme que lo humanamente producido carece de objetividad. "Derechos humanos", según los tratan Locke o Kant, también son producciones humanas aunque ellos *ideológicamente* los afirmen como objetividades naturales. Para su tratamiento ideológico radican los derechos fundamentales en los *individuos*

335 *Ídem*. "Meta" debe ser entendido como fundamento y finalidad (puerta y sentido).
336 *Ibíd*., p. 882.
337 *Ibíd*., pp. 882-883.

y en su proyección en una *Humanidad*. Ferrajoli los radica a su vez tanto en la *persona* y en caracteres personales como la tolerancia, la igualdad y la libertad, como en las *luchas sociales*. Pero la persona que se proyecta como Ciudadano es un sucedáneo del individuo iusnaturalista que se proyecta como Humanidad. Con la persona no se ha logrado salir de la trampa iusnaturalista que faculta para afirmar y violar derechos humanos. Distinto es radicar derechos fundamentales en las luchas sociales porque éstas no se pueden entender sino por el *carácter de sus relaciones* de sujeción y de liberación. Pero en su tratamiento sistemático de los valores metajurídicos Ferrajoli privilegia a la persona y relega u olvida las luchas sociales. Desplazar que las luchas sociales son constitutivas, aunque de diversas maneras, de personas e individuos y también de ciudadanos, posee un alto costo para una comprensión de derechos humanos;

b) en la penúltima referencia textual que hemos hecho del trabajo de Ferrajoli él entiende, quizás al pasar, a la sociedad como "suma heterogénea de personas, de fuerzas y de clases sociales". Existe aquí asimismo un desplazamiento ideológico: es válido, desde el criterio de la igualdad básica de las personas diferenciadas, sumarlas. Una persona más otra persona son dos personas. Pero, en cambio, no resulta válido, excepto mediante una abstracción desnaturalizante, sumar burguesía más proletariado y obtener… (¿burguesíaproletariado o modo capitalista de producción?). Las clases sociales se constituyen mediante una o varias *relaciones*. Esto quiere decir: la relación es primero que las clases.[338] Igual para las fuerzas sociales. Son sus relaciones, determinadas mediante prácticas de poder, las que les proporcionan identidad y carácter (débil, vigoroso, etc.). Lo que se discute aquí no es un detalle: está en cuestión si derechos fundamentales se dice de rasgos de personas o individuos en ausencia de relaciones sociales fundantes o si se los dice y piensa *desde relaciones sociales* que posibilitan/imposibilitan a personas o individuos con derechos fundamentales. Es una manera también de introducirse a la diferencia central entre una concepción garantista o una comprensión sociohistórica de derechos humanos. Esta discusión se liga asimismo y obviamente con la afirmación de las luchas sociales como fundamento de derechos humanos.

5.- Ferrajoli: El diálogo histórico del garantismo

La teoría general del garantismo, según declara el mismo Ferrajoli[339], se inscribe en una conflictiva coyuntura italiana larga de la que él destaca dos factores: el primero es la *expansión de la ilegalidad en la vida pública*, expansión que se inscribe a su vez en un intenso proceso de *corrupción de los ámbitos político y social*, manifestado en la desnaturalización de los partidos, el clientelismo de la población, la descomposición empresarial y bancaria, etc. que han conducido a un efecto dramático:

> …tras la fachada del estado de derecho se ha desarrollado un infraestado clandestino, con sus propios códigos y sus propios impuestos, organizado en centros de poder ocultos y a menudo en connivencia con los poderes mafiosos (…) en contradicción con todos los principios de la democracia: desde el de la legalidad al de publicidad y transparencia, del de representatividad a los de responsabilidad política y control popular del funcionamiento del poder.

338 Las clases sociales en sentido estratificacional tienen un sentido indicativo, no explicativo. Sin embargo, también es posible aplicarles el criterio relacional a que hemos hecho referencia.
339 En el apretado *Prólogo* de la edición en español de su trabajo.

El segundo factor destacado por Ferrajoli es que la aguda descomposición anterior es enfrentada por una *vigorosa demanda social por legalidad*. Ferrajoli asocia esta demanda con una reserva institucional de la democracia italiana materializada en la independencia de la magistratura (poder judicial) y en particular de la acusación pública. Así amparada, la demanda social por legalidad ha llevado al ámbito político y a sus actores a la pérdida de toda legitimación. "Sólo así se explica", señala Ferrajoli, "que la incompatibilidad estructural entre los poderes de gobierno ilegales e independencia del poder judicial, que en la última década había dado lugar a una permanente confrontación institucional dirigida a la neutralización de la segunda, se haya resuelto finalmente con el hundimiento de los primeros".

Ferrajoli asocia la coyuntura italiana específica con un proceso que estima común a las democracias avanzadas: la creciente *anomia del Estado*, derivada de la masiva expansión e inevitable discrecionalidad de sus funciones en la existencia social y económica, y la correlativa *reducción de la capacidad regulativa del Derecho* expresada mediante la inadecuación y la falta de efectividad de sus técnicas de garantía que acompañan al movimiento político que busca liberarse de controles jurídicos y desplazarse a sedes invisibles y extrainstitucionales y que disfraza este desplazamiento mediante la inflación legislativa y la producción de codificaciones de emergencia.

La teoría penal y general garantista de Ferrajoli se inserta como apoyo al segundo factor, la demanda por legalidad, que el autor considera exitoso en la situación italiana, y que inscribe en un proceso de rehabilitación de la legalidad en la esfera pública según las exigencias de un *Estado democrático de derecho*. Consideramos que la apreciación del "éxito" de la demanda social italiana por legalidad, institucionalmente canalizada, posee efectos en las limitaciones conceptuales que ofrece su pensamiento sobre derechos fundamentales.

Antes de señalar estas limitaciones, sin embargo, atendamos a una sumaria comparación entre la coyuntura italiana (y de las democracias avanzadas) y la situación latinoamericana.[340] La función de esta comparación es resaltar la insuficiencia del garantismo para una práctica y teoría popular latinoamericanas respecto de derechos fundamentales.

A primera vista, puede experimentarse una satisfacción macabra ante el hecho de que la intensa corrupción y recomposición degradada del ámbito político en las formaciones sociales latinoamericanas y caribeñas sea también un fenómeno presente en las sociedades "avanzadas". En América Latina existe una intensa tradición de Estado patrimonialista al que los procesos de electoralización, que simulan lógicas democráticas, adicionan formas más "modernas" de clientelismo y corporativismo. Se trata de un Estado capturado localmente por los intereses más mezquinos, groseros y violentos de *minorías* codiciosas y capas urbanas entretejidas por lazos de control financiero, matrimonios, negocios de importación/exportación, representación de intereses profesionales y corporativos, incluyendo los eclesiales, propiedad de la tierra y de los medios masivos, ejércitos y policías mafiosos (cuando no al servicio de paramilitares y sicarios como en Guatemala, Colombia, Paraguay, El Salvador, etc.), secuestro local del Estado al que se debe agregar o articular la *internacionalización* y *transnacionalización* de las decisiones políticas derivadas de una economía política determinada por un capitalismo dependiente oxigenado mediante endeudamiento y de una geopolítica decidida unilateralmente para el hemisferio por Estados Unidos. Recurriendo al recuerdo hobbesiano de Ferrajoli, tendríamos en América Latina no sólo un "lobo artificial" (así se habría desnaturalizado el Leviatán), sino un "lobo-hiena" porque a su capacidad destructiva so-

340 Aunque estas observaciones están fuertemente marcadas por mi residencia en Costa Rica durante los últimos treinta años pueden asociarse con efectos semejantes vividos en Argentina, México o Perú bajo las descomposiciones menemista, priísta o fujimorista o, más abarcadoramente, con la crisis de liquidación de los partidos o con la corrupción delincuencial de los políticos y, también, con la mayor presencia de movilizaciones y movimientos sociales que aspiran a un control popular (poder local) de la existencia.

bre el orden social (?) habría que agregarle su impunidad prácticamente absoluta y el cinismo con que su criminalidad mafiosa se arropa con la legitimidad del status nominal, ni siquiera formal, de las instituciones, del discurso religioso, del anticomunismo (hoy antiterrorismo) y de la proclama de altos valores, entre los que cuentan "la" democracia y derechos humanos, con los que corteja un olor de santidad.

Escrito esto, salta de inmediato lo que diferencia los amafiamientos del Estado y del ámbito político descritos por Ferrajoli para Italia y los países avanzados y la situación latinoamericana: entre nosotros *no existe una intensa demanda social por legalidad*, y si existiera, no tendría como referente la independencia de las cortes de justicia o poder judicial como institucionalidad de "reserva" o "depósito democrático". Diversos sectores de nuestra población pueden reclamar salarios, tierra, educación, salubridad, derechos humanos o castigo para quienes los violan, pero ninguno asocia inmediata o directamente esta protesta o reivindicación con legalidad. La legalidad no es algo que esté al alcance de la gente, es cuestión de técnicos y burócratas especializados y, además, es popularmente ingrata. Puede ejemplificarse esa diferencia con las prácticas de las dictaduras (empresarial/militares) de Seguridad Nacional y los signos/símbolos que las denunciaron y combatieron. El de mayor proyección fue el de *Madres de la Plaza de Mayo* argentino que no reclamaban legalidad sino *otro sistema social* en el que no cupieran ni la explotación, ni la tortura, ni los desaparecidos. Esas mujeres tenían claro que la "legalidad" estaba con la explotación, con la tortura y los desaparecidos. Y que a ella no había nada que reclamarle. Ellas desnudaban prácticas de poder. Las *Madres de la Plaza* constituyeron, asimismo, una denuncia de la injusticia, pero como tal fueron anatematizadas y aisladas como "locas". Como se advierte, la sensibilidad latinoamericana establece, sin sorna, una relación espontánea entre demandar justicia (no legalidad) e insania.

La más completa indiferencia por la legalidad[341] admite también otros indicadores espectaculares. En Chile, el general Pinochet, genocida y asesino internacional, transita sin solución de continuidad desde su cargo dictatorial al puesto de senador republicano vitalicio sin que exista en ese país un sentimiento al menos de estupor generalizado, algún tipo de vergüenza colectiva. Es la *legalidad*. Una década después el más intenso e impecable genocida de Guatemala, tierra de genocidas, presenta su candidatura presidencial con el aval de las cortes de ese país desdichado.[342] En cualquier otra región del planeta los únicos lugares posibles para Ríos Montt, líder cristiano y portavoz de mensajes celestiales, serían la cárcel o una reclusión sanitaria perpetua si se le encontraran daños de personalidad irreversibles. En América Latina postula a la presidencia y es líder espiritual. Cosas de la legalidad. En Argentina, un gángster, Menem, después de destruir el país y enriquecerse personalmente con esa destrucción, postula su reelección y obtiene casi un cuarto de los sufragios. Fujimori fue admirado continentalmente hasta que cayó en desgracia por crímenes y delitos vulgares y también políticos que perpetraban sus asociados bajo su mando. De vez en cuando anuncia desde Japón su retorno a la vida política como presidenciable peruano. Sus avisos despiertan irritación en algunos, pero no estupor generalizado ni tampoco repudio internacional. Son "las cosas" de los latinoamericanos. Tampoco lo despiertan los eventuales retornos de Collor

341 Quizá impotencia ante ella.

342 En las elecciones que se efectuarán en estos días en Guatemala (noviembre, 2003) han sido asesinados con total impunidad ya 20 candidatos a elección popular, todos de oposición. El país tiene una media de 16 muertes violentas diarias y la población recurre cada vez más al linchamiento de delincuentes. Lavado de dinero y narcotráfico sostienen una economía que tiene más del 50% de desempleo. Desde luego, en las elecciones se cometerán todo tipo de fraudes en el marco de múltiples amenazas. Entre ellas los paramilitares al servicio de Ríos Montt asedian a las poblaciones indígenas rurales señalando que "El General tiene satélites para ver quien vota en su contra". Pero Guatemala sigue considerándose una 'democracia'.

de Melo en Brasil, de Carlos Andrés Pérez en Venezuela, o del PRI a la presidencia mexicana. Es la legalidad. Ante ella, todos sabemos en América Latina, nadie ni nada.

Esta "legalidad" es, por supuesto, lo que Ferrajoli consideraría la fuerza, o sea los poderes que, en ausencia de limitaciones efectivas (Montesquieu) tienden a manifestarse como *absolutos*. Así, incursionando en otro plano constitutivo, Estados Unidos agrede, destruye y mata en Guatemala o República Dominicana o Chile o América Central y Panamá, o acosa durante más de 40 años al pueblo de Cuba, sin causar estupor y sin que se logre avanzar reclamo. Es la *legalidad*. Es la fuerza. Una fuerza sin límites resulta inevitablemente impune.

¿Cómo pensar el garantismo allí donde no existe Estado de derecho, sino su simulacro, donde no existe reserva institucional porque las instituciones son un simulacro[343], y donde democracia y derechos humanos se dicen, pero no pueden ser reclamados ni practicados? Ferrajoli quizás contestaría: desde la persona. Pero entonces hay que hablar del ser humano.

6.- El garantismo y la cuestión filosófica: El ser humano

Ferrajoli ha indicado que la principal connotación de su "garantismo" y, al mismo tiempo, de su concepto de "democracia sustancial" es la primacía axiológica del *punto de vista externo* (finalidades, valores, necesidades, intereses y voluntades extra-estatales y meta-jurídicas) respecto del punto de vista interno acerca del sistema político. De aquí se seguía el carácter instrumental del Estado y del Derecho y su subordinación a esos valores. Siguiendo su pensamiento, "punto de vista externo" significa sobre todo *punto de vista de las personas*, o sea la persona como valor, el *valor de la persona*. Sobre ésta, escribe:

> …del *valor de la persona*, y, por tanto, de todas sus específicas y *diversas identidades*, así como de la variedad y pluralidad de los puntos de vista externos expresados por ellas. Es éste el valor sobre el que se basa la moderna *tolerancia*: que consiste en el respeto de todas las posibles identidades personales y de todos los correspondientes puntos de vista…[344]

El punto de vista externo garantista tiene así como referente el concepto/valor de persona y ésta es asociada inmediatamente como expresión diferenciada (plural) y con el valor "moderno" de la *tolerancia*. Se trata más de la expresión de una intuición que de una propuesta conceptual. En efecto, "persona" es un término polisémico y, por ello, para que adquiera un sentido determinado, comunicable, debe ser asociado o con una tradición de pensamiento (sustancialista o no sustancialista, autorrelacional o abierto, por ejemplo) o insertado en un discurso analítico en donde significará por su relación con otros conceptos. En el primer campo, pueden dibujarse dos grandes tendencias: la que hace de la persona una *interioridad* (conciencia de sí = sujeto, memoria, identidad, sentimiento moral, etc.), tendencia en la que se inscriben autores como Descartes, Locke y Kant, y la que considera a la persona como un haz de relaciones productivas (heterorrelacional) sin privilegiar unilateralmente su conciencia y con o sin un referente sustancial. En el último caso, *las relaciones constituyen la persona*, incluyendo sus identidades: la persona no es "alguien" que entra en relaciones con otros. Ferrajoli, que admira a Locke y Kant, parece asumir la perspectiva de que la persona es *alguien* que entra en relaciones. Primero sería la persona y luego sus relaciones. La

343 Néstor Kirchner, presidente argentino, determina sumariamente al Estado argentino: "Donde uno toca, salta pus". Describe así la dinámica de la corrupción e impunidad: "El de arriba se lleva todo lo que puede y alguno que está más abajo como ve que el de arriba se lleva todo lo que puede, también agarra y se lleva lo que está a su alcance" (cable de AP, Buenos Aires, 6/11-03). Kirchner ha tenido en la mira especialmente a magistrados y policías.
344 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 906, itálicas en el original.

persona sería un *sujeto* que mantiene relaciones. Esta hipótesis podría confirmarse por su apreciación sobre Kant, a quien critica por ser inconsistente con su propia distinción entre moral y Derecho, pero a quien reconoce como antecedente de un código penal internacional fundado en la soberanía popular por su imagen de un "derecho internacional cosmopolita".[345] Más directa es su apreciación sobre el iusnaturalismo y contractualismo de Locke al que entiende, por oposición al de Rousseau, más cercano a la legitimación garantista básica de la *democracia sustancial*[346] y por el enfrentamiento que hace del autoritarismo moderno, doctrinariamente defendido por Hegel, y el absolutismo hobbesiano que declara inalienable la facultad individual de sobrevivencia, el miedo y el egoísmo *contra* la autoridad del soberano.[347] Unas líneas más arriba realizamos un apunte crítico a la imagen ferrajoliana de la sociedad como *suma heterogénea* de personas o clases. Determinarla así tiene el mérito de reconocer que los seres humanos son diversos, pero la carencia de suponer que sus diferencias no son socialmente producidas y sobredeterminadas por las desigualdades.[348] De este modo una observación positiva (el de las identidades o identificaciones diversas o plurales) queda oscurecida mediante el resabio de una concepción personal individualista o sustancial del ser humano asumida, quizás inercialmente, desde el iusnaturalismo. Sobre la relación entre persona e individuo, escribe:

> El valor de la igualdad (…) consiste precisamente en el igual valor asignado a todas las diferentes identidades que hacen de cada persona un individuo diferente de los demás y de cada individuo una persona como todas las demás. Y por eso vale para individualizar los confines tanto de la tolerancia, que reside en el respeto de todas las diferencias que forman las diversas identidades de las personas, como de lo que, al revés, reside en la inadmisibilidad de sus violaciones.[349]

Los ejemplos de identidades diversas son tomados por Ferrajoli de la Constitución italiana: sexo, raza, lengua, religión, de opiniones políticas, de condiciones personales y sociales. Aquí igualdad y diferencias no se oponen, sino que se implican recíprocamente. Creo que resultaría fácil polemizar que "las condiciones personales y sociales" son producidas sociohistóricamente en su mayor parte. Un morón hijo de opulentos puede llegar a cardenal, general o senador, si su familia se lo propone. Un morón hijo de mujer rural empobrecida tendrá quizás cariño y respeto de familiares y cercanos pero no saldrá del campo, excepto que algunos médicos decidan hacerlo, contra la voluntad de su colectivo, objeto de una investigación. Esta es una ilustración de al menos tres fenómenos: que *morón* no se reduce al rasgo de un individuo o persona, no constituye por ello un carácter intrínseco, que el trato o función (carácter) de morón o cardenal es sociohistóricamente producido, y que las desigualdades se articulan con las diferencias. "Morón" y "cardenal" son complejas invenciones sociales. La cuestión, sin embargo, puede ser extendida al sexo y a la "raza" y otras determinaciones que Ferrajoli considera caracteres individuales de la persona. En efecto, las mujeres y los varones son también "invenciones sociales"; para nuestras sociedades, el

345 La referencia kantiana se encuentra en *Sobre la paz perpetua*, pero la idea de Kant no se centra ni en jurisdicción planetaria o internacional sino en un agregado de Estados nacionales que no posen soberanía popular sino republicana. Este último concepto permite discriminar personas como mujeres, jóvenes y trabajadores no propietarios.
346 L. Ferrajoli, *op. cit.,* p. 884.
347 *Ibíd.*, p. 888.
348 Conviene recordar que para Ferrajoli el principio de igualdad jurídica contiene el reconocimiento de las diferencias personales (igual valor a todas las identidades) y también el disvalor de las desigualdades que la norma legal sanciona como discriminaciones legítimas (Ferrajoli, *op. cit.,* pp. 905-908).
349 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 906.

resultado de la dominación patriarcal y masculina. Sosteniendo a una mujer agredida, o sosteniendo la irritabilidad verbal y física de un varón enardecido porque no se le complace de acuerdo a su capricho, no está la sustancia o el "alguien" individuo-varón o individuo-mujer, como estima Ferrajoli, sino las lógicas y prácticas de dominación patriarcal y masculina de que las que ambos son personificaciones.

Para el principio de igualdad jurídica en los términos propuestos por Ferrajoli la diferencia entre las dos concepciones es significativa. En la primera se es mujer o negro *previamente* a cualquier relación social. En la segunda la atención se concentra en lo que hace (produce) socialmente a alguien ser "alguien" y serlo como mujer o varón o negro o blanco. Estas condiciones son siempre producciones sociales. Un negro es hecho por gente "sin color", o blancos. Una mujer, por varones y mujeres que han internalizado y practican de diversas maneras su identificación patriarcal. Por ello es que mujeres, negros y pueblos tercermundistas no reclaman (o no deberían reclamar) reconocimiento para su igualdad, porque las relaciones sociales no los dejan serlo, sino la *legitimidad de su diferencia*, cuestión que ataca no los caracteres de los individuos o culturas, sino las lógicas sociales (dominación, explotación, exclusión, geopolítica, etc.) que permiten discriminarlos legal o ilegalmente. Estimo innecesario por el momento comentar este alcance de la cuestión antropológica para una comprensión de derechos fundamentales.

La noción de persona en Ferrajoli remite entonces al *individuo diferente* y éstos, desde sí mismos, a la *pluralidad* social. El nexo entre ellos es la *tolerancia* que el autor italiano caracteriza como el respeto de todas las posibles identidades personales y de todos los correspondientes puntos de vista o como la atribución de idéntico valor a cada persona. A la práctica de la tolerancia corresponde, también positivamente, su límite, lo *intolerable*, que resulta de la oposición a las violaciones de las personas mediante lesiones a sus identidades personales.[350]

Ahora, "tolerancia" no es tampoco, sin más, un valor, y su referencia a la tradición liberal es polémica porque el conocido aporte de Locke en este tema reposa en la tesis de que se debe ser tolerante en el campo religioso mientras ello no afecte el orden político de la propiedad privada. Por ello se debe ser intolerante con los "ateos" quienes, al no creer en Dios, no tienen ninguna razón para cumplir contratos, promesas y juramentos mercantiles que para él constituyen el fundamento de la sociabilidad humana. Los ateos son nihilistas y se autoinstalan fuera de toda tolerancia.[351], en una especie de *estado de guerra*. Igualmente se debe ser intolerante con quienes adhieren a una iglesia que no se ha separado del Estado porque ello supone la identidad de las normas morales *comunitarias* y las normas legales *individuales* con la consiguiente amenaza para la propiedad privada por "razones sociales". Como se advierte, la tolerancia de Locke es inseparable de su economía política. Función de ella. Por citar otro ejemplo, en el discurso evangélico de Jesús de Nazaret, éste no practica la tolerancia sino el reconocimiento y acompañamiento de todos quienes son hijos de Dios, sus hermanos. "Tolerar" es compatible con *juzgar* y en el mensaje evangélico nadie debe tirar la primera piedra porque todos somos corresponsables del otro. "*El otro es nosotros*", nuestra producción. Como se advierte, existe una gran distancia entre reconocer y acompañar la dignidad de los seres humanos (valores que suponen una trama comunitaria) y la tolerancia, actitud práctica que puede contener la *insolidaridad*. Ahora derechos humanos o fundamentales efectivos remiten a una solidaridad ligada al reconocimiento de una empresa común, no a la mera tolerancia.

El punto anterior, importante para reconocer las debilidades de la antropología y sociología garantistas (fuertemente influenciadas por el iusnaturalismo liberal), es claramente perceptible en un trabajo de N. Bobbio, a quien Ferrajoli considera su principal maestro, acerca de la tolerancia.

350 *Ídem*.
351 J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, p. 58.

Es un trabajo breve y en cierto modo (negativo)[352] paradigmático.[353] En primer lugar, la tolerancia es tratada por Bobbio como un tema *filosófico*, es decir independizada de sus condiciones sociohistóricas o ligada con ellas externa y arbitrariamente. De esta focalización se sigue su planteamiento de que la tolerancia se dice respecto de la *verdad*. En realidad la tolerancia es una *práctica social*, mejor o peor institucionalizada, y su referente inmediato son las relaciones de *fuerza y poder*. La tolerancia es un tema *político* tanto cuando se ocupa de la expresión de sentimientos religiosos, como en el caso clásico de Locke, como cuando sostiene ideológicamente las libertades de conciencia y expresión, en sentido amplio. El tema de "la verdad" es un tema ideológico, o sea socialmente funcional o no para el poder y su reproducción en las sociedades modernas, y no tiene mucho sentido epistémico moral o metafísico discutir quién la tiene o en qué reside. Su sentido es *político*. Y como tal sus referentes son siempre las lógicas estructurales o constituyentes de dominación. Invisibilizando este posicionamiento escribe, en cambio, Bobbio:

> Una cosa es el problema de la tolerancia de creencias u opiniones distintas, que implica una argumentación sobre la verdad y la compatibilidad teórica o práctica de verdades contrapuestas, y otra, el problema de la tolerancia hacia los diferentes por razones físicas o sociales, problema que sitúa en primer plano el tema del prejuicio, y de la consiguiente discriminación (…) Así también son diferentes las razones de las dos formas de intolerancia. La primera deriva de la convicción de poseer la verdad; la segunda, de un prejuicio, entendido como una opinión o conjunto de opiniones, que son asumidas acrítica y pasivamente por tradición, costumbre o por una autoridad cuyos dictámenes se aceptan sin discusión.[354]

La intolerancia sería efecto, pues, o del dogmatismo o de la ignorancia. Para el segundo caso, Bobbio (quien nunca menciona la intolerancia hacia el igualamiento obrero, limitándose a indicar "diferentes" raciales, geográficos, étnicos y sexuales) estima que la tarea fundamental es cómo demostrar que

> …ciertas intolerancias hacia una minoría o hacia lo irregular, lo anormal, precisamente lo "diferente" derivan de prejuicios arcaicos de formas irracionales, puramente emotivas, de juzgar a los hombres y a los eventos.[355]

Según este argumento habría bastado con despejar la mente de los conquistadores españoles para que éstos trataran como seres humanos a los indígenas de América durante un proceso de conquista que utilizaba la guerra y el terror y no se conformaba con menos de la sujeción total. Igualmente, si alguien hubiera sacado de su prejuicio a Hitler, éste no habría propiciado el holocausto. El argumento de Bobbio pasa de contrabando, además, la imagen de que los "diferentes" constituyen minoría. En realidad, pueden ser mayoría, como los indígenas de América o las mujeres, pero una minoría tiene el poder de determinar a quienes componen esta mayoría no solo como "diferentes", sino como *inferiores*. De nuevo, este no es un tema de ignorancias o verdades,

352 Es decir, de lo que no debe hacerse.
353 En Costa Rica se publicó hace poco (2002) un extendido ensayo sobre la tolerancia (A. Ocampo: *Los Límites de la Tolerancia y el Sujeto Universal*) cuyo principal valor es su referencia bibliográfica. Su debilidad, la de usar como criterio analítico de ingreso el filosofema del "sujeto vivo y concreto" que no excluye a nadie, ente metafísico emparentado con el individuo/persona de Ferrajoli.
354 N. Bobbio, *Las razones de la tolerancia*, p. 244. El ensayo se encuentra en el ya citado *El tiempo de los derechos*.
355 *Ídem*.

sino de fuerza o prácticas de poder.[356] La Inquisición nunca ha estado interesada en la verdad, sino en el dominio.

El criterio de Bobbio, y probablemente el de Ferrajoli, desplaza el problema central de la tolerancia, *desde la economía política y la economía libidinal*, por ejemplo, con sus relaciones de dominación/sujeción, hacia *contenidos de conciencia personales*: yo estoy en la verdad y tú en el error, yo tengo prejuicios acerca de tu diferencia. Por eso te mato o te exploto o te subordino. Lo real es que los "diferentes" deben ser subordinados a los "iguales", o asesinados, para que el mundo se comporte de acuerdo a los intereses de los "iguales". Este es el tema de la tolerancia e intolerancia. Por ello "tolerar" es un mal sucedáneo de "reconocer" y "acompañar". Tolerar pone *frente a frente* a individuos diversos. Reconocer y acompañar suponen la *producción conjunta* de las diversidades tanto si se tiene un origen común como si no se lo tiene. Por esto la organización capitalista de la producción es compatible con la tolerancia y el dominio patriarcal también lo es con las "veleidades" femeninas. Pero ningún acumulador de capital reconocerá como igualmente humano al obrero en tanto obrero, y ningún patriarca (mujer o varón) reconocerá que la vulnerabilidad femenina forma parte de su propia vulnerabilidad, que el patriarca traduce materialmente como capacidad de violencia (fuerza). Se trata de una tolerancia que determina su límite, tal como indican Ferrajoli y Bobbio: lo intolerable. La capacidad para poner límites revela una práctica de poder que puede justificarse ideológica o metafísicamente.

Si se ha seguido la discusión anterior, se advertirá que la tolerancia es enteramente compatible con la violación puntual y sistemática de derechos fundamentales. Y esto, porque a diferencia de la estimación de Ferrajoli, la tolerancia no implica necesariamente *respeto*. La tolerancia implica que uno *se siente ya sujeto* frente al otro. Por eso la tolerancia puede incluir miedo al otro, como en el caso de Locke y este miedo convocar la violencia. Por su raíz latina "tolerar" contiene *sufrir con paciencia*. Como se sabe, la paciencia también posee límites. El reconocimiento supone en cambio que me asumo vulnerable *con* el otro, no *ante* él. Por eso lo acompaño, para poder producirnos juntos con nuestras diferencias. Aquí el respeto aparece como una empatía por el trabajo (proceso) o empeño común. Es la tarea común la que gesta el reconocimiento. Nada de esto se relaciona con un enfoque filosófico de la tolerancia, sino con las condiciones sociohistóricas (economía, familia, gobierno, Estado, cultura, etc.) que me potencian para reconocer/acompañar a otros seres humanos inevitablemente diversos. Que es el problema que Ferrajoli intenta resolver con su tesis sobre el *principio de igualdad jurídica*, central para sus opiniones sobre derechos humanos:

> Valor primario de la persona y consiguiente principio de tolerancia son, a mi juicio, los elementos constitutivos del moderno principio de *igualdad jurídica*: un principio complejo que incluye las *diferencias personales* y excluye las *diferencias sociales*.[357]

Ya hemos señalado que, en su primera función, la de incluir, la igualdad jurídica asigna a todas las diferentes identidades un igual valor de modo que cada persona puede ser un individuo diferente y valer como persona igual que todos los demás. Este criterio lo considera Ferrajoli propio de la igualdad formal o política a la que prolonga en los derechos de libertad (absolutos y políticos). En su segunda función, la de excluir, la igualdad jurídica busca remover o paliar, como *intolerables absolutas* aquellas desigualdades jurídicas que proviniendo de situaciones económicas

356 N. Bobbio tampoco repara en que el racismo es un invento moderno, no un prejuicio arcaico, que a la discriminación contra las mujeres se le ha entregado bases 'científicas' y que, todavía, para un 'diferente' los 'normales' son los diversos. Esto quiere decir que existen diferentes de minoría y de mayoría. Y que se los discrimine, a unos u a otros, es el resultado de una práctica política.

357 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 906, itálicas en el original.

y sociales (Ferrajoli no menciona las políticas y culturales) obstaculizan la vida, las libertades, la supervivencia y el desarrollo de las demás personas. El jurista italiano admite asimismo *intolerables relativos* aunque sin ejemplificarlos advirtiendo de inmediato que

> Sólo que el confín entre tolerancia e intolerancia es en este caso bastante más problemático e incierto (…) y la identificación del límite cualitativo y cuantitativo, más allá del cual son por eso intolerables es una de la cuestiones más difíciles de la filosofía jurídica y política.[358]

Quizás sean difíciles para la filosofía, pero no lo son para la vida práctica, según se sigue de una, que por desgracia no es humorada, de su maestro Bobbio quien, al escribir sobre esta misma dialéctica de una tolerancia que fija su *límite* en lo *intolerable*, se escandaliza e indigna porque recibió un cuestionario en el que se pedía apoyo a una petición del "derecho a la pornografía".[359]

Pero no nos quedemos en los valores, siempre polemizables, especialmente si no se instalan en un discurso categorial. Al radicar Ferrajoli el punto de vista externo en el valor de la persona, con independencia de las lógicas sociales que la constituyen, su punto de vista *filosófico* reproduce el criterio del iusnaturalismo liberal clásico al que critica y amplía, en relación con el carácter del Estado, haciendo de la propiedad individual un disvalor (un principio de desigualdad) y reemplazándolo por apreciaciones culturales positivas como la tolerancia que sería fuente social con efectos jurídicos de *libertades igualitarias* (universales, pese a las diferencias) y de *reducción de discriminaciones*. Las libertades igualitarias constituirían derechos fundamentales *absolutos y civiles*, la reducción de discriminaciones, derechos fundamentales *económicos y sociales*. Ambos tipos de derechos se seguirían positivamente del principio de igualdad jurídica que sería instrumento de valores extrajurídicos. Sin discutir la relación entre la composición de estos valores extrajurídicos y las lógicas de dominación (económica, geopolítica libidinal, etc.), Ferrajoli admite que el principio de igualdad jurídica, que se supedita a la lógica de la tolerancia, tutela con mayor facilidad los derechos de libertad (ser iguales en la diferencia) que los derechos de las personas a ser iguales a las demás en las condiciones mínimas de vida y sobrevivencia. Atribuye esto último a la "dificultad" *filosófica* para fijar el límite en el que la tolerancia posiciona lo intolerable.

El resultado práctico de este discurso es que los derechos clásicos de primera generación dominan a los de segunda generación (económico, sociales y culturales) contribuyendo a configurar Estados que simulan ser de derecho porque aceptan recursos que protegen la vida de las personas ante los tribunales, pero que no se sienten obligados a crear efectivamente las lógicas e instituciones sociales que harían del trabajo (labor), transformación del salario mediante, una producción y apropiación de la existencia por parte no ya de las personas sino de los *actores sociales*. El alegato de Ferrajoli sobre derechos fundamentales, probablemente sin que sea esa su intención, describe el *statu quo* de derechos humanos en las sociedades modernas como un simulacro que contribuye a la reproducción de su violación sistemática. Así, en lo que nos interesa, escribe sobre los derechos sociales:

> De los derechos sociales, a los que corresponden obligaciones, resultan predeterminables los contenidos pero no los límites, siendo variables las necesidades y las expectativas que expresan, como también lo es el grado en que pueden ser satisfechas, según los momentos, los lugares, las circunstancias y, sobre todo, el grado de desarrollo económico civil: así, los derechos a la edu-

358 *Ibíd.*, pp. 906-907.

359 N. Bobbio, *Las razones de la tolerancia*, p. 251. La pornografía es obviamente, en las actuales sociedades mercantiles, un derecho del consumidor y, en tanto tal, humano. Lo que habría que preguntarse es por qué es socialmente necesaria y un buen negocio. Escandalizarse por una petición del derecho a la pornografía revela poco interés por el ser humano genérico y también violencia contra quienes la requieren.

> cación, a la salud o a la subsistencia remiten a obligaciones de prestaciones cuantitativamente cambiantes según los distintos niveles de vida consentidos en cada ordenamiento.[360]

Derechos fundamentales en los campos de la economía (incluida la sobrevivencia) son pues *relativos*, no inmediatamente vinculantes para el Estado, y *progresivos*. Ante ellos se debe ser cauteloso y sabio. Esta cautela y sabiduría se extiende a las relaciones internacionales: cada región o país o nación debe tener "el nivel de vida consentido en cada ordenamiento". ¿A quién se debe pedir permiso para cambiar este nivel de vida *consentido*? A la lógica de la economía política, a las relaciones materiales y espirituales de clase, a la geopolítica, a las organizaciones financieras internacionales, en suma a la *propiedad* como relación social materializada y reproducida en la acción (violenta) directa o indirecta de los Estados poderosos instrumentos, a su vez, de las compañías poderosas. Respecto de derechos económicos y sociales (se insiste en silenciar los culturales) el garantismo de Ferrajoli llega a un resultado semejante al del muy conservador Derecho natural clásico, según hemos discutido anteriormente.

Este enfoque de Ferrajoli admite inicialmente al menos cuatro observaciones: a) el dispositivo estatal no debe ser comprendido exclusivamente como esperando que se den las condiciones para promover el desarrollo (si es que éste es deseable y posible) y con él avanzar en derechos económicos y sociales, sino que la iniciativa estatal puede jugar diversos papeles, articulándose incluso con empresas sociales y privadas, en la creación de condiciones para ese desarrollo, ya sea *removiendo obstáculos* ya sea *empoderando a la población* mediante educación de calidad, salud, becas populares, etc. y también contribuyendo a crear un *ethos* favorable a derechos económicos y sociales. Una percepción económico/social y cultural pasiva del Estado equivale a dejar la suerte y carácter del desarrollo a la lógica del capital; es decir a tornar imposible la elevación universal de la calidad de la existencia y a postergar indefinidamente los "progresivos" derechos económicos y sociales; b) "derechos humanos" o fundamentales se dice de varias maneras. En lo que aquí interesa, son también referentes de un horizonte de esperanza, *expectativas* dinamizadoras de un *cambio social* estratégico. Desde este ángulo no es tan importante que *se realicen ya* sino que *estén en proceso de ejecución*. Y no pueden estarlo sin prácticas sociales, instituciones y liderazgos que *empoderen sujetos*. Derechos humanos no es algo que esté al final de un camino sino que son un camino. Este es el sentido más preciso de la imagen de Galeano sobre las utopías: sirven para caminar porque van construyendo el camino. Ferrajoli posee, por el contrario, una percepción estática o institucional de los sueños y valores populares; c) derechos humanos de cualquier tipo tienen como referente básico la vocación de *autonomía* de los sujetos sociales como matriz de la autonomía de los *individuos* o personas. En este sentido "libertad" remite a la capacidad de los sujetos humanos para crear contextos o situaciones que ofrezcan más opciones liberadoras o de realización propia en cuanto sujetos. El supuesto de la noción de autonomía es que para los seres humanos resulta posible pasar mediante acciones desde experiencias de menor control (o enajenadoras) a experiencias de mayor control (liberadoras) por parte de quienes las viven. "Sujeto" quiere decir ponerse en condiciones sociales e individuales de apropiarse de una existencia a la que se le da carácter o sentido desde otros, con otros, para otros y para sí mismo y de comunicar con autoestima esta experiencia de apropiación. Este concepto o imagen de la libertad como *autonomía social* y *reconocimiento* del *nosotros*, está muy

360 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 916. Más adelante acentúa la mayor dificultad para darle una jerarquía a los derechos sociales en relación con otros derechos fundamentales por cuestiones prácticas que se agregan a las dificultades filosóficas: "Más difícil resulta hallar el equilibrio en materia de derechos sociales, aunque sólo sea porque las correspondientes técnicas de garantía son más difíciles y están bastante menos elaboradas. Nuestra Constitución ofrece bien pocas indicaciones al respecto. Todavía más pobres, por no decir inexistentes, son las aportaciones de la teoría general del derecho y de las disciplinas iuspublicistas" (*Ibíd.*, p. 917). Ferrajoli solo constata las dificultades e inexistencias pero no avanza mayores sospechas o indicaciones sobre sus causas.

distante, de la "regla áurea" (estereotipo, en realidad) liberal según la cual la libertad de alguien se extiende hasta donde no invade la libertad de otros. Esta libertad, de ascendiente kantiano, es metafísica, no liberadora, porque se determina por su límite infranqueable. En realidad, la libertad de un ser humano solo puede consistir en *sujetificarse* procurando que los otros sean también *sujetos*. Y este es un proceso abierto, es decir trascendente; d) para captar el sentido integrador, y con ello la jerarquía que Ferrajoli encuentra tan difícil de precisar, a los derechos económicos y sociales, basta pensar en el salario. Un trabajador sin salario porque no encuentra empleo (derechos económicos) ha sido técnicamente condenado a muerte (derecho de libertad). El derecho a la vida de este trabajador y de su familia está mediado por el acceso al empleo y a un salario. Esto puede leerse al menos de dos maneras: como una muestra del carácter integral del sistema de derechos fundamentales, o como la especificidad no igual y discriminadora (no productora de humanidad) del derecho a la vida cuando se es o trabajador o empresario. Una segunda lectura nos dice que un trabajador bajo la relación salarial no tiene control sobre sí en cuanto vende su fuerza de trabajo ni puede darle, por ello, un carácter propio a su proceso laboral ni a su producto. Tampoco puede, por lo mismo, apropiárselo. Tenderá, asimismo, a comunicar su experiencia con irritación o vergüenza. La relación salarial determina de esta manera una sociedad del consumo rebajador, reificante, no del trabajo autoproductivo. En las sociedades donde domina la relación salarial los derechos fundamentales están estructuralmente violados para todos. Esta es otra ilustración de que las lógicas de discriminación y sus efectos de desigualdad revierten (porque son un sistema integral) sobre los derechos de libertad o de primera generación y los sobredeterminan. No se trata sino de otra forma de constatar el carácter matricial que posee la economía política y otras lógicas estructuradoras y discriminadoras, como la libidinal, sobre los derechos fundamentales. Locke lo sabía y Ferrajoli también parece saberlo. Pero Locke lo incorporó a su exposición sistémica aunque ideológica sobre derechos humanos, mientras Ferrajoli opta por una interpretación puramente cultural y político/jurídica, también ideológica, para los derechos fundamentales.

7.- Excursus sobre el iuspositivismo

Uno de los problemas para pensar derechos humanos desde el iuspositivismo es que éste puede culminar en un *formalismo* mediante el cual el Derecho se convalida procedimentalmente a sí mismo en cuanto cada norma expresa en su nivel una norma fundamental que no necesita justificarse. Las leyes resultan de esta manera válidas por su relación con otras normas (por constituir un sistema) y por la constitucionalidad del procedimiento mediante el cual llegaron a ser leyes. Su *contenido* puede resultar así irrelevante y socialmente arbitrario puesto que el derecho como dispositivo autónomo se da su rango a sí mismo (Kelsen). Como contraparte de este formalismo, el iuspositivismo que hace de la *costumbre local* una o la fuente de las leyes resulta, por definición, difícil o imposible de universalizar ya que las legislaciones particularizadas de los distintos pueblos o países pueden resultar disímiles y hasta antagónicas.

De esta forma, dentro del iuspositivismo, una norma legal podría violar derechos humanos si es posible remontar su validez hasta la norma fundamental y si se ha procedido de acuerdo a derecho en su gestación. Igualmente, normas encontradas podrían gestarse y regir en diversos Estados de acuerdo a sus propios usos y culturas. Ambas versiones afectan centralmente o la universalidad de derechos humanos o sus contenidos relativos o absolutos (como, por ejemplo, el no ser objeto de torturas) e incluso el concepto mismo de "derechos humanos".[361]

361 Véase, por ejemplo, las objeciones de autores de culturas y pueblos no occidentales (Islam, Japón, India, mundo árabe) al concepto de 'derechos humanos' en *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos* (Serbal/UNESCO, P. Ricoeur, editor).

En el contexto anterior es que debe entenderse la exaltación de Bobbio por el acuerdo *entre Estados* o internacional que posibilitó la Declaración de Naciones Unidas en 1948 y los pactos posteriores. Igualmente, su insistencia en declarar imposible el encuentro de un fundamento filosófico absoluto para derechos humanos (relegando con ello su discusión y comprensión), pues todos ellos son particulares, y la necesidad en cambio de centrarse en su *protección* legal y *cumplimiento* por parte de los Estados que los han asumido. Sus dos referencias señalan la posibilidad de derechos humanos universales en el marco de su codificación universal positiva manteniendo el principio de separación entre normas morales y normas jurídicas propio del iuspositivismo. Hemos objetado a este entusiasmo su acriticidad respecto del dispositivo estatal y del "orden" internacional.

De la misma manera, el planteamiento de Ferrajoli se ubica en la necesidad de que valores extrajurídicos o culturales determinen *contenidos específicos* (o al menos un repertorio de ellos) a los derechos fundamentales. Él condensa estos valores en la figura vital y moral de la *persona*. Intenta así superar el procedimentalismo y el ideologismo jurídicos (moralización) a los que combate con una concepción instrumental del Estado. Hemos indicado que la noción de *persona* constituye un retorno al Derecho natural y al iusnaturalismo y con él a la posibilidad de que el "punto de vista externo" del Derecho se transforme en un criterio metafísico y autoritario violador de derechos humanos, especialmente si la defensa jurídica de la persona permanece exclusivamente en los aparatos estatales, se reduce políticamente a los juegos parlamentarios o tiene como centro la libertad individual de gestación liberal. El iuspositivismo crítico o social de Ferrajoli, en la medida que relega las luchas sociales, a las que también menciona, pareciera en este punto un retroceso respecto del iuspositivismo más ingenuo de Bobbio centrado en el Estado.

Ahora, el aporte central del iuspositivismo a la comprensión de derechos humanos se ubica, desde luego, en la vertiente sociológica que privilegia el *conflicto* y critica "la" costumbre. En tanto expresión de conflictos y luchas sociales los llamados "derechos fundamentales" deben ser política y culturalmente construidos y, por ello, pueden asimismo ser política y culturalmente destruidos o revertidos. Su fundamento, entonces, no es estatal sino sociopolítico, o sea remite a movilizaciones sociales y relaciones de fuerza. A su vez, el fundamento del conflicto sociopolítico se encuentra en las *experiencias de contraste* generadas por lógicas e instituciones sociales que niegan la *sujetividad*, o el carácter de sujetos, de sectores sociales e individuos que resienten estas negaciones e intentan su cancelación mediante *luchas organizadas de liberación particulares con referente genérico* en el marco de una sensibilidad prometeica propia de la modernidad. En esta aproximación, el Derecho efectivo condensa *en su nivel* movilizaciones sociales y su incidencia cultural. Para este criterio, el punto de vista "externo" propuesto por Ferrajoli no puede ser asimilado ni por el Derecho natural antiguo ni por el iusnaturalismo moderno ni tampoco puede ser formalizado insustancialmente como norma sin contenido o como expresión de la vitalidad de la persona (individuo). Tampoco, por supuesto, puede ser limitado al juego parlamentario porque lo que está en pugna es el carácter del ser humano o su humanidad. La razón de fondo es que para una matriz socioeconómica dada no existe "punto de vista externo".

El iuspositivismo proporciona entonces una comprensión instrumental del dispositivo estatal cuyo carácter está determinado por las luchas sociales y por su finalidad universal y tensional: la de contribuir con la producción de un ser humano genérico. La humanidad se entiende como una práctica y un concepto abierto, procesual. Éste es el contexto, parlamentario o extraparlamentario, institucional o violento, pero siempre político y cultural, en el que se proponen, materializan persiguen o destruyen derechos humanos en las sociedades modernas.

8.- El garantismo y la cuestión política: Estado y democracia.

Existe una tensión prácticamente irreductible entre la valoración crítica que Ferrajoli realiza del dispositivo estatal y su adhesión ingenua al régimen político democrático. Mientras el Estado aparece jaqueado tanto por las situaciones de fuerza y violencia, que él considera adecuadamente *micro y macropoderes salvajes*, como por sus *disfunciones* y limitaciones *internas* (legislaciones híbridas, lagunas constitucionales, prácticas arbitrarias, leyes de excepción, discrecionalidad administrativa, etc.), "la" democracia es determinada como el régimen político "que permite el desarrollo político de los conflictos y, por su cauce, las transformaciones sociales e institucionales".[362] Según Ferrajoli, *la* democracia valoriza y legitima por igual todos los puntos de vista externos y las dinámicas sociales que las expresan y por ello legitima el cambio a través del disenso y el conflicto.

Sin duda Ferrajoli no se está refiriendo a los regímenes democráticos existentes, sino al discurso garantista (el de él) que expresa un *modelo* y a la vez un *deseo* de lo que podría ser un régimen político y una cultura democráticos. Al hacerlo, está en su derecho como intelectual. Al no distinguir con precisión entre instituciones o regímenes democráticos y "la" democracia (y a esto contribuye el que no despliega una crítica de las instituciones democráticas existentes, equivalente a la crítica que realiza del derecho penal y del Estado), malogra su pretensión contribuyendo a la confusión de lectores que podrían estimar que "la" democracia es como él la muestra o que podría funcionar, con un esfuerzo de buena voluntad, como Ferrajoli la describe.

Las instituciones democráticas actuales desde luego no valorizan por igual todos los puntos de vista "externos", al extremo de que algunos disensos ni siquiera son aceptados en discusiones informales. La figura del "terrorista" (antes el "comunista", en Italia quizás el "fascista") tiene la cobertura e intensidad suficientes como para desalojar a sus portadores de todas las instituciones e incluso del género humano. El asunto excede lo doctrinario ideológico. En el continente americano, y en la transición entre siglos, quien no participa de las tesis de que el libre comercio sin más es ventajoso para todos y trae automáticamente prosperidad, es despreciado y arrinconado por los medios masivos y políticos como un irracional destructivo o un enfermo con complejo de inferioridad. En Costa Rica, un articulista determinó a los trabajadores que defendían activos públicos como "terroristas pasivos". Obviamente la indicación señalaba la necesidad de emplear contra ellos toda la violencia justa (legal o ilegal, según el ejemplo de Guantánamo: *la ira de Dios*). En Venezuela hoy, un gobierno elegido libremente un par de veces por la mayoría de ciudadanos y que actúa dentro de la ley es adversado violenta y conspirativamente por plutócratas y minorías urbanas que reclaman que solo existe democracia cuando el gobierno los privilegia a ellos o, lo que es lo mismo, cuando gobiernan ellos. Estos sectores consiguen apoyo religioso e internacional para su violencia "democrática". Las revistas estadounidenses se preguntaban si el recién electo Lula sería un loco o un ser humano racional. Para ellas, tener origen obrero es signo de personalidad desviada. Estos ejemplos son situaciones, algunas en el límite y otras casi, de que las instituciones y la sensibilidad democrática existentes tienen determinantes externos (incluyendo los culturales o espirituales) que suponen *exclusiones* sociohistóricas estructurales que operan prácticamente como si fueran metafísicas. Estas determinaciones provienen de la economía política, de la economía libidinal, de las imposiciones ideológicas y culturales (del catolicismo, por ejemplo) y de la geopolítica, por citar algunas desde la realidad latinoamericana.

Existen, además, otros discursos, no garantistas, sobre "la" democracia. El más extendido es el que la determina como *poliarquía*, es decir como un puro *procedimiento* para elegir y remover gobiernos, sin contenidos sustanciales, como es en cambio el deseo de Ferrajoli. R. Dahl caracte-

362 L. Ferrajoli, *op. cit.,* p. 947.

riza a su construcción analítica, la poliarquía, como "democracia defectuosa" en el sentido de que es un invento maravilloso para las sociedades de grandes números, pero que es solo *un momento institucional* de los procesos de democratización de la existencia y, estima, más allá de Ferrajoli, que existe incompatibilidad entre democracia y mercado capitalista.[363] En América Latina los políticos reinantes emplean reductivamente esta interpretación politicista y procedimental de la democracia para asegurar que ella no tiene nada que ver con derechos humanos, justicia social o participación popular. Enfrentan por ello polarizadamente la democracia representativa (buena) contra la mala o falsa democracia (participativa). A ninguno de ellos, o a sus asesores, se le ocurriría mencionar siquiera el concepto garantista de democracia que expone Ferrajoli. Otro autor de origen italiano, G. Sartori, a quien la barbarie triunfante ha transformado en "intelectual" exitoso, sostiene que la democracia ("después del comunismo") debe ser funcional al triunfo absoluto del mercado sobre la planificación[364] y que por ello tiene que actuar *autoritariamente* respecto del lenguaje (no se debe emplear la expresión "democracia capitalista", ni "democracia burguesa", por ejemplo), también respecto del enriquecimiento de los ejecutivos privados a pesar de su mal funcionamiento mercantil (las empresas se debilitan o quiebran, pero ellos se retiran millonarios) y sobre el empleo de la televisión (en apariencia tendría que transitar desde la profusión de imágenes que no informan ni permiten pensar a largas exposiciones del profesor Sartori). Especialmente debe disciplinarse el que la gente tenga expectativas y las demande como derechos (obviamente son los derechos económicos y sociales). Sartori repite sobre este punto lo que ha dicho la caverna moderna desde que se inventó en el siglo XIX:

> La sociedad de las expectativas es una incubadora ideal para ese niño mal educado (…) ¿a título de qué son debidos los derechos materiales? Podemos llamarlos "derechos", pero es necesario precisar que son (…) derechos *sui generis*, relativos y no absolutos, condicionados y no incondicionales. De lo que se sigue que son debidos en la medida de lo posible y a condición de que su costo pueda pagarse. Si se quiere, las expectativas son "debidas" cuando las arcas están llenas, no cuando están vacías. Equiparar los derechos materiales con los derechos formales no es solamente un error de concepto, es también una estupidez práctica que transforma una sociedad de beneficiarios en una sociedad de protesta de los descontentos.[365]

Si no se disciplina las expectativas, afirma Sartori, la democracia será deficitaria. Una democracia no es deficitaria si es autoritaria siguiendo el triunfo absoluto del mercado. Como se advierte, este autor de los países centrales (que no lee a Ferrajoli, pero sí a Bobbio) establece una relación, y estrechísima, entre matriz económica y gobierno legítimo, la democracia, a la que considera "el poder con investidura popular, elegido desde abajo" (p. 19). Desde abajo, claro, pero disciplinado por el mercado y alguna "ayuda de sus amigos".

Las referencias a Dahl y Sartori solo son indicativas de que circulan, además de la garantista, otros discursos sobre *la* democracia. Además de estos discursos, y muchas veces en forma paralela, existen instituciones y juegos democráticos inscritos, peor o mejor, en procesos de democratización. Las tesis de Ferrajoli sobre la democracia, entonces, constituyen *un* discurso sobre lo

363 R. Dahl, *La democracia y sus críticos*. El planteamiento de incompatibilidad aparece entre las páginas 390-92. Recordemos que ya Locke sabía esto.
364 G. Sartori, *La democracia después del comunismo*, pp. 23-26.
365 *Ibíd.*, p. 123. Sartori llama 'materiales' a los derechos fundamentales sustanciales de Ferrajoli, y 'formales' a los derechos fundamentales de libertad, o sea inicialmente burgueses. La diferencia entre unos y otros es que los políticos no hay que pagarlos y los sociales sí. La idea de que ambos exijan satisfacción universal e integral por ser 'humanos' no cabe en la imaginación adocenada de Sartori.

que él desea fundamente instituciones y lógicas democráticas, no una realidad instituida. Vamos a examinar su concepto en tanto se relaciona con su imaginario sobre derechos fundamentales y con el carácter parlamentario o institucional de las luchas que los constituirían. Enunciado así es evidente que asignamos sesgos politicistas e institucionales (reformistas) a la propuesta garantista en este campo. Estos sesgos la tornan disfuncional para la comprensión de una lucha por derechos humanos al menos en la realidad latinoamericana.

El tratamiento de las instituciones democráticas por Ferrajoli está asociado con la distinción entre la validez *formal* y la validez *sustancial* de un orden legal, condiciones determinantes para caracterizar a un *Estado de derecho*. La validez formal se sigue del principio de que cualquier poder debe ser *conferido* por la ley. En este sentido no existe diferencia, por ejemplo, entre el Estado cubano actual y el del Reino Unido. Ambos son Estados de derecho. Pero la validez sustancial se articula con la tesis de que cualquier poder debe ser *limitado* por la ley, tanto en su forma como en su contenido. La validez sustancial implica que están legalmente preordenadas y circunscritas, mediante obligaciones y prohibiciones, las materias de competencia y los criterios de decisión.[366] Es en este marco que Ferrajoli torna sinónimos las expresiones "Estado de derecho" y "garantismo".

Las limitaciones estatales sustanciales se organizan para garantizar derechos fundamentales de los ciudadanos mediante su positivación en la Constitución.[367] Este es un orden de legalidad estricta que subordina todos los actos, leyes incluidas, a los *contenidos de los derechos fundamentales*. Esto haría, hipotéticamente, la diferencia entre el Estado de legalidad (no de Derecho en sentido riguroso) cubano (formalmente legítimo) y el Estado de derecho eventualmente existente en otro país.

En opinión de Ferrajoli la distinción entre legitimación sustancial y formal es clave para asumir la relación entre democracia política y Estado de derecho en las sociedades modernas. Las condiciones formales determinan *quién* puede decidir y *cómo*. La legitimación sustancial determina las reglas sobre *qué* se debe y no se debe decidir. La primera da cierta naturaleza al gobierno (democrático u oligárquico, por ejemplo). La segunda revela el carácter y alcance del Derecho (autoritario, totalitario, republicano o de derecho) del sistema jurídico. En este último sentido la limitación legal del poder soberano antecede histórica y lógicamente a su expresión democrático/representativa:

> La primera regla de todo pacto constitucional sobre la convivencia civil no es, en efecto, que se debe decidir sobre todo por mayoría, sino que no se puede decidir (o no decidir) sobre todo, ni siquiera por mayoría. Ninguna mayoría puede decidir la supresión (o no decidir la protección) de una minoría o de un solo ciudadano. En este aspecto el estado de derecho, entendido como sistema de límites sustanciales impuestos legalmente a los poderes públicos en garantía de los derechos fundamentales, se contrapone el estado absoluto, sea autocrático o democrático. Incluso la democracia política más perfecta, representativa o directa, sería un régimen absoluto y totalitario si el poder del pueblo fuese en ella ilimitado (…). Ni siquiera por unanimidad puede un pueblo decidir (…) que un hombre muera o sea privado sin culpa de su libertad, que piense o escriba (…) que no se reúna o no se asocie con otros, que se case o no se case con cierta persona (…) que tenga o no tenga hijos, que haga o no haga tal trabajo u otras cosas por el estilo.[368]

366 L. Ferrajoli, *op. cit.* p. 856.
367 Incluye prohibiciones de lesionar derechos de libertad y obligaciones de satisfacer derechos sociales y los poderes ciudadanos para activar la tutela judicial.
368 L. Ferrajoli, *op. cit.,* p. 859.

Precisemos que esta "primera regla del pacto constitucional" tenía un fundamento iusnaturalista que permitía *limitar* la condición humana y ciudadana a algunos, muchos o pocos da igual, *antes* de proceder a restringir la acción estatal constitucional, de modo que ella no puede servir como antecedente ni histórico ni lógico del Estado de derecho que hoy debería responder a la *universalidad de la experiencia humana* y de la ciudadanía. La mayoría, por ejemplo, no podía decidir sobre la propiedad individual porque ésta era natural y racional según una lógica económica que le daba esos caracteres. Esta referencia permite una segunda observación: ¿*nadie* decide que otro haga tal o cual trabajo? ¿Esto quiere decir que la relación salarial es *voluntaria*? ¿O resulta de lógicas sociales y económicas de hierro? A diferencia del iusnaturalismo clásico, Ferrajoli no postula una naturaleza humana, pero su condensación en la figura moral de la *persona* puede desempeñar un papel semejante al de esa construcción porque para "ciertas personas", empresarios capitalistas y obreros, la relación salarial, aunque de diversas maneras, es *obligatoria*, decida lo que decida la mayoría, porque su obligatoriedad, en el marco de una relación contractual "libre", proviene de una economía orientada al lucro. También para muchas personas, mujeres y varones, niños, adolescentes y ancianos, la sujeción de las primeras a los segundos, y sus corolarios, es obligatoria, lo decida o no la mayoría, porque la determina la *dominación patriarcal* resuelta por la economía y "racionalidad" libidinales, o sea por "la" cultura dominante. Pese a su esfuerzo, se aprecia una desviación politicista y una reminiscencia iusnaturalista en la propuesta de Ferrajoli. Ambos factores se deben a su elección del valor moral de la persona individual como constitutivo del "factor externo" del Estado individual y de la tolerancia como lógica básica de las relaciones sociales.

Ferrajoli enfatiza que la defensa de estos derechos "vitales" es condición indispensable para una convivencia pacífica y que, por ello, su violación lleva a su límite la tolerancia para hacer aparecer lo intolerable que faculta para resistir desencadenando incluso la guerra civil. Los derechos vitales constituyen las *garantías* del ciudadano porque constituyen fueros de minorías e individuos contra los poderes políticos de la mayoría y contra la ideología de la utilidad general. En este punto retoma enteramente las tesis de Bobbio:

> Es así como la transformación del estado absoluto en estado de derecho acontece a la vez que la transformación del súdito (sic) en *ciudadano*, es decir en sujeto titular de derechos ya no sólo "naturales" sino "constitucionales" frente al estado que resulta a su vez vinculado frente a él. El llamado contrato social, una vez traducido a pacto constitucional, deja de ser una hipótesis filosófico-política para convertirse en un conjunto de normas positivas que obligan entre sí al estado y al ciudadano, haciendo de ellos dos sujetos con soberanía recíprocamente limitada.[369]

Este Estado de derecho es o liberal, y entonces privilegia garantías liberales o negativas, o social, y entonces reconoce otros derechos vitales: subsistencia, alimentación, trabajo, salud, educación, vivienda, etc. Estos últimos son *derechos a* o expectativas de comportamientos ajenos a los que deben corresponder obligaciones de hacer por parte del Estado. Existe entonces un Estado de derecho liberal y un Estado de derecho social que disciplinan de diversa forma las actividades estatales. Pueden existir por ello Estados liberales de derecho profundamente antisociales y Estados sociales de derecho intensamente antiliberales. También, Estados de derecho que buscan combinar ambos tipos, negativo y positivo, de acciones estatales.

Existe sin embargo una diferencia en el status conceptual y práctico que afecta a derechos de libertad (liberales) y derechos a prestaciones (sociales). Estos últimos carecen de una teoría y por ello no se tiene ni certeza, ni juridicidad, ni igualdad respecto de la satisfacción de expectativas:

369 *Ibíd.*, p. 860, itálicas en el original.

> El desarrollo (de las prestaciones positivas del Estado en beneficio de los ciudadanos) se ha producido en gran parte a través de la simple ampliación de los espacios de discrecionalidad de los aparatos burocráticos, el juego no reglado de los grupos de presión y de las clientelas, la proliferación de las discriminaciones y de los privilegios, así como de sedes extra-legales, incontroladas y ocultas del poder público y para-público. No se ha realizado ni teorizado, en suma, un estado social de derecho…[370]

Ferrajoli explica la ausencia de esta teoría social por el enfrentamiento y antagonismo mutuos entre el pensamiento liberal y las ideas socialistas y entre el pensamiento socialista (comunista) y los valores garantistas liberales. A esto agrega que los derechos sociales suponen costos, mientras que los de libertad no. Estos últimos son activos o capacidades para hacer, mientras los primeros son *pretensiones*, lo que los caracteriza como pasivos porque su satisfacción depende de otros sujetos. Finalmente, la violación de derechos liberales por la legislación se resuelve anulando o reformando la norma inválida, mientras que la violación legal de derechos sociales exige una producción normativa en la que no siempre está claro qué (y a quiénes) se debe limitar y qué normativa debe reemplazarse o transformarse. En síntesis, las pretensiones sociales se encuentran en desventaja práctica y conceptual ante las libertades liberales en un Estado moderno y óptimo de derecho. Bueno, aunque las razones quizás no sean exactamente las que indica Ferrajoli,[371] esto es lo que efectivamente ocurre y afecta a quienes pretenden existir bajo un Estado de derecho que, en América Latina, hemos indicado, se constituye como un simulacro.

La dificultad más seria, sin embargo, no está en la constatación de la precarización de derechos sociales, sino en que Ferrajoli estima que *la* democracia es *el* régimen político que permite el desarrollo *pacífico* de los conflictos y, por su cauce, las transformaciones sociales e institucionales. En su apreciación:

> Al legitimar y valorizar por igual todos los puntos de vista externos y las dinámicas sociales que las expresan, la democracia en realidad legitima el cambio a través del disenso y el conflicto. Este nexo entre democracia y conflicto es biunívoco. No sólo *la democracia garantiza las luchas por los derechos*, sino que *éstas garantizan a su vez la democracia*: una ofrece a las otras los espacios y los instrumentos jurídicos, que son esencialmente los derechos de libertad, y las otras aseguran a los derechos y la democracia los instrumentos sociales de tutela efectiva y alimentan su desarrollo y su realización.[372]

En la referencia salta a la vista que Ferrajoli mezcla los planos del concepto con los de las instituciones sociohistóricas efectivas. Al mismo tiempo, se aprecia con claridad el sesgo politicista: una forma de negociación y representación parlamentaria o social ("la" democracia) permite ganar el control de la economía política o de la geopolítica e incluso romper sus lógicas estructurales. La lógica democrática sería el camino para pasar de la lógica del mercado al de una economía social empresarial orientada a la satisfacción de las necesidades humanas de toda la población (incluyendo el control personal sobre su existencia). La pretensión es desmesurada. Es obvio que

370 *Ibíd.*, p. 863.
371 De hecho, él mismo agrega otras. La central consiste en la necesidad de expandir la democracia sustancial.
372 L. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 947, itálicas nuestras. Ferrajoli considera a las luchas sociales, bajo la forma de grupos de presión y negociación, ejercicios de democracia directa y democracia representativa. En América Latina, donde las instituciones de la segunda están secuestradas por la minoría reinante (neoligarquía) se descalifica absolutamente a la primera como populista, comunista o fascista. En Costa Rica una comentarista calfica a las manifestaciones en la calle y otras formas directas de presión como "terrorismo pasivo".

Ferrajoli se imagina una sociedad ya establecida, *donde todo funciona* y donde los "poderes salvajes", que forman parte importante de su discurso, aceptan negociar su reforma parcial o total. Ésta no es, desde luego, la situación latinoamericana. Acá no existe Estado de derecho, ni siquiera liberal, o es ocasional y siempre simulado, y no existen espacios institucionalizados para negociar los poderes locales o internacionales. Estos poderes se ejercen brutal o al menos hoscamente y, por ello, los contrapoderes deben autoproducirse y requieren para ello valorar eficazmente la *violencia*. Los problemas en estas tierras consisten en *cómo practicar valores democráticos*, que no son idénticos a las prácticas parlamentarias institucionalizadas, *en el seno de muchas guerras*.

En síntesis, el planteamiento garantista sobre el cambio social necesario si se tiene como referencia el valor de los seres humanos, se determina al interior de un Estado estricto de derecho que hace posible una lógica democrática de representación y participación que debería materializar los valores legítimos o de vida de los diversos sectores sociales. Este planteamiento ignora las situaciones y lógicas de poder que recorren, nacional e internacionalmente, *todas* las situaciones sociales, *subordina la lucha social al ámbito político* (politicismo y legalismo), invisibiliza la necesidad de un cambio radical o *revolución*, y entrega al claroscuro de la dominación y del reformismo los derechos sociales fundamentales. Excepto la innecesariedad de las revoluciones, ninguno de estos temas o logros parece corresponder a los deseos explícitos de Ferrajoli. Se siguen de su debilidad analítica respecto del carácter social del ámbito político (reemplaza las experiencias de contraste y la lucha social por el valor de la persona) y de la necesidad de que la lucha social se exprese no solo como legalidad o parlamentariamente, sino como testimonio de una nueva cultura o sensibilidad, como *sensibilidad alternativa*.

9.- Garantismo y derechos humanos

Ya señalamos que el iuspositivismo tiene dificultades con la determinación conceptual y práctica de derechos humanos. En el campo conceptual, porque su dificultad para encontrar un concepto operacional y universal de "justicia" puede conducirlo al legalismo y al formalismo y a entregar con ello al Estado y al Derecho caracteres que éstos no poseen o no deberían poseer. La dificultad conceptual se extiende a su imposibilidad para encontrar una respuesta que no sea puramente histórica y circunstancial a la evidente escisión entre derechos fundamentales y cívicos (*libertades individuales*) y derechos sociales (expectativas o pretensiones de derechos cuyo eje son lógicas económicas o patriarcales).

Estas dificultades son atacadas por el garantismo de Ferrajoli dando al Derecho y al Estado un *fundamento externo* que le entrega carácter, funciones y finalidad. La finalidad central es precisamente proteger y propiciar derechos fundamentales o humanos. En eso consiste el valor de la juridicidad. Si no lo cumple, Derecho y Estado pierden legitimidad y no deben ser obedecidos. El problema planteado por la dificultad de encontrar un fundamento social para la justicia es resuelto por Ferrajoli mediante su radicación en el valor de la persona, la tolerancia, la libertad y la vida. Estos criterios se transforman y dan contenido al principio de igualdad jurídica.

Ahora, la *persona* y la *vida*, por citar dos referencias "externas" del discurso garantista no designan prácticas sociales, sino que son *conceptos* para aprehender *valores*. Pues bien, los valores son una forma de condensación de prácticas sociohistóricas y es por ello que "persona" y "vida" independizadas de esas prácticas resultan ideológicas o metafísicas en relación con la universalidad de derechos humanos y un concepto universal de justicia y, con ello, de humanidad. El desplazamiento desde las luchas sociales, derivadas de experiencias de contraste (una manera de comprender materialmente a las personas), a la abstracción de la persona, debilita irremediable-

mente el "fundamento externo" garantista y le entrega sesgos iusnaturalistas que, en la práctica, conducen a justificar la escisión entre derechos a la libertad y derechos sociales.

"Tolerancia" y "libertad" no son únicamente conceptos que designan valores, sino que también remiten a prácticas sociales, a relacionalidades, aunque como conceptos deban ubicarse en un marco categorial. En este caso, el garantismo imagina tolerancia y libertad como iniciativas desde el *individuo* y no como carácter de las relaciones de género, económicas, políticas y culturales. El resultado es que tolerancia y libertad resultan acotadas por sus *límites*, lo intolerable y la necesidad, que se transforman en barreras metafísicas desde las cuales resulta imposible pensar la experiencia humana como una *aventura abierta* que busca romper límites: *un concepto abierto de Humanidad*. Un efecto práctico de pensar las relaciones humanas en un marco metafísico es que las instituciones sociales –y su perfeccionamiento vía extensión o corrección—son vistas como el sistema definitivo en el que puede darse o concretarse la humanidad. Desaparece de esta manera la posibilidad de lo enteramente nuevo (revolución) y desaparece asimismo la pretensión de universalidad e integralidad abiertas propias convocadas por la expresión *derechos humanos*.

Por lo señalado aquí esquemáticamente, el garantismo de Ferrajoli demanda una revisión crítica del carácter de su "punto de vista externo". Tiene todos los elementos para hacerlo, puesto que acepta tanto el carácter sociohistórico de derechos fundamentales (y con ello del Derecho) y también reconoce el papel del conflicto y la violencia en las experiencias sociohistóricas.

Finalmente, se debe enfatizar que "el punto de vista externo" solo lo es para efectos analíticos. Derechos humanos forma parte de un sistema y deben encontrarse (virtual, embrionaria o efectivamente) en todas las situaciones y experiencias sociales como vivencias de contraste, experiencias de liberación, resoluciones de las cortes y receptividad de la población hacia esas sentencias. En este sentido la eficacia jurídica de su reclamo ante los tribunales en las sociedades modernas está determinada por una cultura o sensibilidad (*ethos*) de derechos humanos. Aunque esta cultura puede apoyarse también en la educación sobre derechos humanos y su teoría, no puede construirse sin el aporte de las luchas reivindicativas y revolucionarias sociohistóricas en cuanto ellas testimonien e irradien prácticas de humanización. Como se advierte, ni Estado ni parlamentarismo juegan ningún papel especialmente decisivo para esta última aproximación.

Capítulo Noveno

DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA: PASAR POR OTRA PARTE

La situación de derechos humanos en América Latina es parcialmente conocida. Con cifras de producción de pobreza y miseria que oscilan entre el 44% y 50% de población afectada, brechas sociales desagregadoras y explosivas, simulacros de sujeción universal a la ley (Estado de derecho elemental), democracias restrictivas o secuestradas por minorías autárquicas muchas veces asociadas con militares y paramilitares bestiales, culturas excluyentes o discriminadoras y patriarcales, dominio religioso católico, y bajo la presión económica y geopolítica de Estados Unidos de América y el "imperio", como lo llaman Hardt y Negri, éste no es exactamente el paraíso de derechos humanos, si es que tal cosa existe. El "parcialmente conocida" hace referencia a que el subcontinente alberga asimismo acciones, movilizaciones y movimientos sociales una de cuyas banderas es la reivindicación de derechos específicos (campesinos, mujeres, jóvenes, cooperativistas, pensionados, indígenas, precaristas urbanos, gremialistas, sindicatos) que se inscriben o pueden ser inscritos en el campo de derechos humanos. Es decir que a una carencia rampante y múltiple corresponde una o muchas demandas sociales si no continuas al menos constantes, aunque también con frecuencia aisladas. Estas acciones, movilizaciones y movimientos han configurado una *sensibilidad popular* y *ciudadana* hacia derechos humanos y ella constituye parte del reclamo que atienden *Organizaciones No Gubernamentales* y al que remiten también los discursos de los candidatos durante las fraudulentas campañas electorales. En mucha menor medida las demandas y acciones populares pueden incidir en la *esfera oficial* de Derechos Humanos, con mayúscula, en donde reinan, a veces con sobresaltos, mezquinos intereses estatales y una burocracia almidonada que se afana en torno a la Organización de Estados Americanos, su Corte y su Instituto Interamericanos de Derechos Humanos. Estas acciones populares rara vez tienen como interlocutor las cortes de justicia (diseñadas para la atención de casos individuales y escasamente funcionales[373]). Se orientan contra enemigos específicos (los terratenientes, por ejemplo, o el capital extranjero), pueden movilizarse extraparlamentariamente y, obviamente, recurrir a diversas formas de fuerza que el sistema califica inmediatamente de violencia o subversión. En América Latina la violencia es todavía una forma originaria de acumular humanidad y protagonizar esperanzas. Quizás, opinarán algunos, lo sea en todo el mundo.

Este apartado latinoamericano no se ocupa, sin embargo, de los testimonios populares que fecundan dolorosamente derechos fundamentales negados y simulados. He trabajado recurrente, intensa y a la vez desordenadamente, sobre esas tenaces presencias en otros ensayos y en muchas experiencias de autoeducación popular. El objetivo de estas notas es básicamente presentar con algunas observaciones críticas cuatro *discursos* sobre derechos humanos gestados en las condiciones latinoamericanos. Una aproximación al discurso que he llamado *oficial*, otra al de Francisco Miró Quesada, a quien se valora como *filósofo*, una revisión de algunos aspectos del pensamiento de Franz J. Hinkelammert, a quien suele inscribirse en la Teología latinoamericana de la liberación y un examen de la reseña de Pablo Salvat en el esfuerzo colectivo de Pensamiento Crítico Latinoamericano. Antes, como se recordará, hemos sumariamente examinado una versión

373 Un ex ministro de Justicia costarricense indica, por ejemplo que, entre 1997 y el 2001, de cada 100 personas denunciadas ante el Ministerio Público, solo un 5% o menos resultaron sancionadas por los tribunales. El 92% de los homicidios culposos, o sea la mitad de las muertes violentas, quedó impune. Las violaciones alcanzaron un 88% de impunidad (J. D. Castro, en *OJO* (periódico), año 3, N 52).

"académica" de la sensibilidad dominante, la ortodoxa católica, que se nos mostró desinformada, inactual y prejuiciosa (cuando no abiertamente cavernaria). Aquí, en cambio, nos ocupamos, excepto el apartado sobre el discurso oficial[374], de autores inscritos en corrientes que se desean progresistas. Por desgracia y con alguna excepción, como se verá, los resultados no serán en exceso alentadores. Y es que, con seguridad, al menos en América Latina, derechos humanos *pasa por otra parte*.

1.- Notas sobre el discurso oficial

En su exposición sobre la realidad de derechos humanos en América Latina el pensador peruano F. Miró Quesada valora su dimensión jurídica como "elevada y luminosa" para acotar de inmediato que, por desgracia, no puede decirse lo mismo de su realidad histórica.[375] La observación de Miró es hasta cierto punto "graciosa", por su "educada" manera de sintetizar la recurrente escisión entre lo que se dice y se hace en derechos humanos en el área, aunque él debería agregar, por tratarse de una opinión "filosófica", la inquietante duda de si esta escisión no será constitutiva de la *realidad* de derechos humanos en las formaciones sociales latinoamericanas. Sin embargo, la materialización del discurso político que se reconoce como jurídicamente vinculante podría, quizás, considerarse "interesante", por algunos detalles externos, pero no "elevado y luminoso" como lo aprecia Miró, quien no examina los documentos más recientes de esta historia. Estos documentos son, en relación con su gestación, la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* (1948) y su posterior convención conocida usualmente como "Pacto de San José" (1969) y, para su situación actual, las modificaciones a los *Reglamentos* de la Comisión y Corte interamericanas (2001), reformas que, por ejemplo, conceden a los peticionarios y víctimas participación autónoma en la aceptación de sus casos y ante el tribunal. Hasta estas reformas quienes lograban que sus reclamos pasaran a consideración de la Corte eran "representados" ante ella por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, un órgano de la OEA electo por los gobiernos cuyos Estados eran los cuestionados por las demandas de los peticionarios. Esta peculiaridad procesal, que afectaba radicalmente los intereses de las víctimas, difícilmente podría ser calificada como "elevada y luminosa", y de hecho implicaba una nueva escisión, ahora entre declaratoria y pacto y procedimiento jurídicos (la primera proclamaba un derecho, el segundo lo codificaba y el tercero lo obstruía), pero es también cierto que quizás los filósofos, ocupados en asuntos sustanciales, quieran desligarse de la consideración de estos "nimios" detalles procedimentales.

Tampoco el contenido de la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* es luminoso en exceso. Sin ánimo de análisis exhaustivo, sus considerandos se inician con una falsedad: afirma que "los pueblos americanos han dignificado la persona humana". Las sociedades americanas, en realidad, se constituyeron en relación con brutales procesos de genocidio y etnocidio que la historia oficial invisibiliza como "descubrimiento", "colonización", "expansión de la frontera" y "modernización". Los reclamos indígenas por este crimen, cuantitativamente muy superior al holocausto sufrido modernamente por el pueblo judío, no han sido ni escuchados ni publicitados (ni, obviamente, reparados) después de más de cinco siglos. Se naturalizan etnocidio y genocidio como si éstos hubieran sido inevitables, o sea necesarios, o como si se hubiera tratado únicamente de casos excepcionales, "excesos" o "errores" individuales y no de una política (cultura constitutiva). En un ángulo semejante, una parte significativa de la riqueza de Estados Unidos fue produ-

374 Llamo discurso 'oficial' al que se gesta en torno a la OEA y sus instituciones. Contiene posiciones complacientes o cortesanas y, también, puntos de vista críticos pero siempre dentro de un politicismo conservador (burocrático) con baja incidencia positiva efectiva.

375 F. Miró Quesada, *Los derechos humanos en América Latina*, p. 336. El ensayo forma parte del volumen ya citado de Serbal/UNESCO, *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*.

cida mediante trabajo africano esclavo. La esclavitud asociada al color de la piel contribuyó a que esa formación social tuviera una cultura racista y conflictividades raciales que llegan hasta el siglo XXI. Si genocidio, etnocidio, esclavitud y racismo oficialmente invisibilizados no son suficientes para falsear la frase que pone a los americanos como "dignificadores de la persona humana", quizás valga la pena mencionar que entre 1948, fecha de la declaración americana, y su tardía aceptación como pacto por algunos Estados (1969), Argentina tuvo dictaduras "liberalizadoras", o sea antinacionales, (1955-1962), Brasil inauguró (1964), con apoyo estadounidense, los regímenes de terror de Estado conocidos como dictaduras de Seguridad Nacional, México mantuvo su dictadura unipartidista, aunque inició su descomposición con la masacre de trabajadores y estudiantes en Tlatelolco (1968). Esto, si se considera a las economías "grandes" de América Latina. Sólo por mencionar aleatoriamente otras experiencias de profundo respeto por la "dignidad de las personas", en este mismo período se constituyó (1957) y prolongó la dictadura del *tonton macoute* en Haití (por cierto, con apoyo estadounidense), en Nicaragua se ajustició al fundador de la tiranía de los Somoza (1956) sin conseguir que su liquidación desalojara la dictadura familiar, en Paraguay se entronizó mediante un golpe militar Alfredo Stroessner (1954) quien durante sus más de treinta años de reinado se hizo famoso por proteger criminales de guerra y admitir únicamente la "oposición" política que él mismo dirigía, Colombia acababa de entrar a su actual *espiral de violencia* (1948) a la que liberales y conservadores (ambos oligarcas) dieron un respiro con un acuerdo "constitucional" (1957) que les permitía repartirse la administración pública durante doce años, la misma OEA colaboró tanto con el golpe de Estado (1954) que abrió la violencia que hasta hoy destruye a Guatemala como la intervención estadounidense en República Dominicana (1965) que dio paso, a su vez, a los gobiernos "legales" de J. Balaguer, un funcionario cercano al dictador Trujillo quien gobernaba, con el inevitable apoyo estadounidense, en 1948, cuando los Estados americanos "se anticipaban"[376] a las Naciones Unidas con su declaración sobre derechos y deberes del hombre. Y ésta es solo una ojeada macro, aleatoria y reductivamente politicista, a lo que acontecía en América Latina con el "debido respeto" a las personas y a los inexistentes ciudadanos.

Sin embargo, si se considera desde otro ángulo, existe coherencia entre esta primera frase infeliz de Miró y el propósito de la Declaración Americana. El *Preámbulo* del documento nos lo indica. Dice:

> Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros.// El cumplimiento del deber de cada uno es exigencia del derecho de todos. Derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad social y política del hombre. Si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad.// Los deberes del orden jurídico presuponen otros, de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan.// Es deber del hombre servir al espíritu con todas sus potencias y recursos porque el espíritu es la finalidad suprema de la existencia humana y su máxima categoría.// Es deber del hombre ejercer, mantener y estimular por todos los medios a su alcance la cultura, porque la cultura es la máxima expresión social e histórica del espíritu. // Y puesto que la moral y buenas maneras constituyen la floración más noble de la cultura, es deber de todo hombre acatarlas siempre.[377]

376 El ritual oficial sobre derechos humanos en América Latina incluye mencionar siempre que la Declaración Americana es anterior a la de las Naciones Unidas. Con razón tenemos los latinoamericanos prestigio de fatuos y ridículos en el resto del planeta y otras galaxias. Lo injusto es que toda la población pague por sus oligarquías.
377 *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*, reproducida en "Los Derechos Humanos en el Sistema Interamericano", publicación del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL).

Incluso la lectura más superficial advertirá que este preámbulo enfatiza las *obligaciones* más que las capacidades, facultades o derechos. Cada hombre nacido igual y libre está obligado por una *moral* natural trascendente, por el *espíritu* que constituye su referente o causa final (y absoluta), por la *cultura*, máxima expresión o emanación sociohistórica del Espíritu (le hemos puesto la mayúscula que le corresponde) y también por *la* moral y "buenas maneras" cotidianas. La libertad y racionalidad humanas consisten en su *deber* de *acatar siempre* todas estas instancias: Moral Natural o Divina, Espíritu, Cultura dominante y moral cotidiana y sus tramas institucionales. Obviamente no se trata de una declaración moderna de derechos humanos sino de una *proclama de Derecho natural antiguo* que señala que se debe honrar a Dios, la Familia y la Propiedad, al Estado que las Representa, al Derecho que administra y a la Iglesia que habla por el Espíritu. No obedecer en cada uno de estos ámbitos implica o inmoralidad o delito o ambos.

Que el asunto no es casual se advierte en el primer párrafo que mezcla iusnaturalismo moderno con al autoritarismo del Derecho natural clásico:

> Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están por naturaleza de razón y *conciencia*…

A los redactores no se les escapa que el uso instrumental de una razón autónoma puede conducir a la separación de Estado e Iglesia y a lo que esta última llama *secularización* de la existencia (una especie de lógica satánica en la que se olvida a Dios o se lo utiliza para fines no eclesiales y, sobre todo, se expropia los haberes clericales). Es un tópico moderno. Por eso a esta razón le agrega la *conciencia* (moral) obligada universalmente por el Espíritu y la Cultura. Sin duda un truco interesante, pero jurídicamente antimoderno y vinculado a un imaginario que, en realidad, no solo no acepta derechos humanos sino que alienta y justifica su violación.

En efecto, en nombre del servicio al Espíritu, la Cultura, la Moral, la nobleza de las costumbres y la permanencia de la ley, se puede discriminar indígenas, esclavizar negros y razas inferiores, crear dictaduras, invadir República Dominicana, torturar, desaparecer opositores, reproducir y ampliar la miseria, someter y relegar a mujeres, niños, jóvenes y ancianos, negar posibilidades educativas…, prácticas todas que pondrían de manifiesto "la dignidad de la libertad humana". Como se advierte, el preámbulo de esta temprana *Declaración Americana* es enteramente coherente con los monumentos y avenidas que, en América Latina, ostentan los nombres y exponen las figuras de asesinos, masacradores y expoliadores históricos. Es la cultura oficial. Se la podría considerar grosera o descarnadamente brutal y segura de su impunidad. Pero nunca "luminosa".

Queda por tanto establecido, desde el inicio, que la *Declaración Americana* no habla de derechos humanos en el marco de una oposición a la autoridad (criterio moderno) sino en relación con la *sujeción* moralmente *obligatoria* a un sistema de autoridades que en último término remiten a Dios, pero que, mientras tanto, se manifiestan como *statu quo* (criterio premoderno). En este marco se inscribe un listado de 28 derechos "modernos" y de obligaciones morales y patrióticas (10) copiadas las primeras de la tradición europea, con la excepción del derecho de asilo (art. 27), y emanadas las segundas de las necesidades de Estados y sociedades sin mayor legitimidad y, por tanto, frágiles,[378] por su disposición a la anomia.

En el articulado en sí, destacan cuantitativamente los derechos de libertad o individuales copiados de la tradición constitucional europea o estadounidense, el espacio, probablemente nutrido por la piedad católica, que se da a la familia, la mujer, la seguridad social y la educación, ésta última sujeta a la moralidad, y la inevitable flacura de los derechos económicos con solo dos artículos (14 y 23), ambos reducidos o por las *oportunidades* existentes de empleo (art. 14, sobre el derecho al

378 Algunos de estos deberes son pagar impuestos, ir a la guerra por la patria, obedecer al Estado y trabajar.

trabajo) o por las necesidades *esenciales* de una vida decorosa (art. 23, sobre la propiedad de bienes de existencia). La limitación de los derechos a las posibilidades que ofrezca la economía afectan también al derecho a la salud y a la educación que, como se advierte, no son estrictamente vinculantes para el Estado, sino "progresivos", lo que implica que no se cumplirán nunca.

El artículo 27 formula el *derecho de asilo*, que responde de una manera algo mágica a la inexistencia del Estado de derecho que hace que circunstancialmente los sectores reinantes decidan eliminarse físicamente (el paradigma sería Colombia). En esta situación, el simulacro de Estado de derecho permite a la víctima eventual salvar la existencia refugiándose en una embajada de otro Estado latinoamericano que tampoco es de derecho, pero que para este caso sirve como protección. Cuando el perseguido no pertenece estrictamente a los grupos reinantes o la presión contra él alcanza un vigor inusual, el derecho de asilo se debilita. El caso típico es la entrega del militar Manuel Noriega (asilado en la Nunciatura Apostólica) al ejército de Estados Unidos como resultado de la invasión de Panamá en 1989. Si Noriega hubiera podido llegar a una embajada latinoamericana y hubiese hecho pública su estadía tal vez habría evitado la entrega o Estados Unidos se habría visto forzado a retirarlo por la fuerza. En cambio, si la situación se hubiese mantenido secreta, Noriega habría sido ejecutado por sus mismos huéspedes para evitar corolarios indeseados.

Más interesante desde el punto de vista del concepto es que la declaración americana fija en su artículo 28 los límites de los derechos del hombre[379]:

> Los derechos de cada hombre están limitados por los derechos de los demás, por la seguridad de todos y por las justas exigencias del bienestar general y del desenvolvimiento democrático.

Se trata de una confirmación del preámbulo. Los derechos naturales de cada cual podrán ser recortados y por ello violados por aquel poder o poderes que se atribuya la representación de los "derechos de los demás", también por aquellos poderes que velan por la "seguridad" de todos, también por las justas exigencias del "bienestar general" y las también muy justas del "desenvolvimiento democrático". Esto significa que se podrá sacrificar en nombre tanto de encarnaciones del Derecho natural objetivo clásico como de figuras metafísicas iusnaturalistas los derechos de los individuos o grupos a los que el poder establecido resuelva aplicar alguna o varias de las abstractas figuras propuestas como límite para los derechos de cada cual. La noción de "límite", señalamos en un estudio anterior, permite determinar *lo intolerable* o abyecto, lo absolutamente "otro" o inadmisible que se debe destruir precisamente para que puedan existir derechos humanos. Esto es lo que reza el artículo 28. Y en este contexto, sin necesidad de ninguna inversión fantasmagórica, es que el derecho natural *inevitablemente autoritario* sostiene que los generales Pinochet o Videla, por ejemplo, no violaban derechos humanos sino que los defendían, y con ello la dignidad de la libertad, al perseguir, encarcelar, torturar, desaparecer, expulsar, traficar con sus hijos, o negar ciudadanía a los "*comunistas*" o humanoides.

Eran estos comunistas quienes se habían puesto *más allá del límite* de derechos humanos. Las prácticas militares (y empresariales) *restauraban derechos humanos* o los reimponían al mundo del trabajo. Un mundo de "comunistas" o de fuerza de trabajo no disciplinada es intolerable y demanda una intervención *moral*, o sea obligatoria para los "verdaderos" seres humanos. Este mismo argumento utilizó el gobierno de Estados Unidos para sitiar y llevar la guerra a Nicaragua en la década de los ochenta del siglo pasado. Eran los sandinistas quienes habían traspasado y roto los límites naturales de los derechos humanos. Su gobierno convocaba, por tanto, a toda la humanidad para

379 Es el último de los artículos del capítulo sobre los derechos. Éstos deben leerse, por tanto, retrocediendo desde el final.

su obligatorio castigo. Este planteamiento, como hemos visto, se encuentra originalmente en Locke y se sigue de la matriz iusnaturalista que identifica al individuo natural con determinados rasgos y luego lo hace enteramente igual a un concepto/valor *cerrado* de Humanidad. Es esta matriz metafísica autoritaria la que potencia la violación de derechos humanos en nombre de los mismos derechos por quienes tienen el poder para hacerlo quedando impunes. Obviamente el Derecho natural antiguo, que supone una moral objetiva y universal, puede castigar a quienes infringen las instituciones de esta moral con la *ira de Dios* puesto que en ese imaginario la condición humana del ser humano no es, en realidad, un valor. *Ser humano es ser desde Dios y para Dios*. Pero en esta última matriz no existen, como ya hemos dicho, derechos humanos, excepto como una forma del habla.

Por las razones aquí solo recordadas es que hemos considerado que las perspectivas de derecho natural clásico o moderno no permiten constituir efectivamente ni proteger derechos humanos. Y en cuanto estas formas ideológicas o doctrinales son las que dominan la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* es que podemos considerarla como una declaración espuria, independientemente de su articulado específico y de su efectividad que resultan más bien aleatorios. Es decir, la Corte Interamericana tiene alguna utilidad porque está ahí y ocasionalmente actúa, pero su fundamento no tiene nada que ver con derechos humanos.

El resultado no es mucho mejor si se examina el *Pacto de San José*, alcanzado en 1969 pero que no consiguió vigencia sino en 1978. Este pacto ya no es americano porque no es ratificado, entre otros, por Estados Unidos y Canadá. Obviamente, la Corte Interamericana que se crea con él carece de jurisdicción en relación con esos Estados, sin duda los más poderosos del área. Tampoco en relación con Cuba, suspendida de la OEA desde inicios de la década de los sesenta. Pese a esto, su nombre formal sigue siendo el de *Convención Americana*. En forma semejante a la *Declaración*, el período que transcurre entre el momento en que se suscribe la convención y su vigencia corresponde a las situaciones más intensas de *terror de Estado* impuesto por las dictaduras militares de Seguridad Nacional, y la década que inaugura la vigencia del pacto se caracteriza tanto por la *Guerra de Baja Intensidad* auspiciada por la administración Reagan en América Central como por su calificación de "década perdida" en alusión a la caída latinoamericana en el mercado internacional y la consiguiente extensión de la pobreza y miseria regionales. Por citar solo un caso, con desfachatez galáctica el Estado de Guatemala, responsable por cuanta violación a todo tipo de derecho humano pueda imaginarse, incluyendo el genocidio feroz, firma la convención en 1978 (para entonces el salvajismo militar y oligárquico había causado unas 70.000 víctimas) y acepta la competencia de la Corte Interamericana en 1987 cuando el número de caídos superaba las 150.000. Guatemala, como se sabe, forma parte, sin sobresaltos, tanto de la OEA como de Naciones Unidas. Es una sociedad "democrática".

El pacto de 1978 crea dos instancias para tornar operativo el sistema interamericano (que ya hemos visto no lo es) de protección y difusión de derechos humanos. Son la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte que lleva el mismo apellido. Ambas instancias están compuestas por funcionarios propuestos por los Estados y elegidos por la Asamblea General de la OEA. Razones políticas y deficiencias de procedimiento transformaron a la Comisión Interamericana en un filtro algo grosero de los casos de violaciones que debían ser puestas en conocimiento de la Corte. La situación no mejoró relativamente sino hasta la transición entre siglos cuando una reforma concedió a las víctimas ser actores activos y presentes de los procesos. La Corte misma funciona morosamente y con muchas deficiencias y carencia de control (no puede brindar protección a quienes atestiguan contra los Estados, por ejemplo) ni posee capacidad material para hacer cumplir las sentencias, cuando se producen. Esa decisión, la del empleo de la fuerza legal,

tendría que ser adoptada por la Asamblea General de la OEA la que, obviamente, no se interesa en castigar a un Estado en particular por aquella lógica del "hoy por ti, mañana por mí".

Los actores oficiales, sin embargo, experimentan o creen experimentar vivencias distintas con el sistema interamericano de defensa y promoción de derechos humanos. El embajador de Chile, por ejemplo, declaró en una sesión ordinaria del Consejo Permanente de la OEA del año 1996 que se debería pensar en reconfigurar el sistema interamericano orientándolo hacia las sociedades latinoamericanas de un *futuro* que él caracteriza como monolíticamente democrático, con poderes judiciales más eficaces y fuertes, y sólidamente vinculado al sistema internacional de derechos humanos.[380] Este promisorio futuro le permite al embajador recaracterizar las tareas que deberían ocupar al sistema renovado: promover derechos, asesorar en materia de derechos humanos, reaccionar cuando se producen situaciones de derechos humanos graves y evidentes y, finalmente, dirimir las controversias que se susciten entre un Estado y los individuos respecto de derechos humanos internacionalmente reconocidos.

Desde luego el embajador chileno sentía, hace siete años atrás, que la mala época de derechos humanos ya había sido superada por la democracia y la consolidación del Estado de derecho, pero en el año 2003 un sondeo de *Latinobarómetro* mostró que solo un 28% de la población latinoamericana se siente satisfecha con las instituciones democráticas y que un 38% lo respalda porque las otras formas de gobierno son más malas.[381] El respaldo al régimen democrático cayó 8 puntos en menos de una década, cuestión que se debe a la ausencia de sustancia económico/social y ciudadana de las *democracias restrictivas* latinoamericanas, a la deuda de *impunidad* en derechos humanos, a la pérdida de credibilidad del chantaje militar y a la intensidad de las corrupciones política y delincuencial de las dirigencias y partidos. En la transición entre siglos este malestar con las dirigencias e instituciones políticas ha llevado a la destitución de presidentes en Ecuador, Argentina y Bolivia y al triunfo electoral de candidatos inicialmente no elegibles según la consideración de fuerzas locales e internacionales (Chávez, Gutiérrez, Lula, Kirchner), o al surgimiento de liderazgos con fuerte respaldo de los más empobrecidos, como Evo Morales. Otros liderazgos, en cambio, saludados en su momento por las fuerzas del sistema como decisivos para el hemisferio (Toledo, Fox, Uribe), se han debilitado por su incapacidad no ya para enfrentar sino para reconocer el carácter de las transformaciones que permitirían dar respuestas *humanas* a las necesidades de la población mayoritaria.

En cuanto a los poderes judiciales, signo de la existencia o inexistencia de un Estado de derecho, cito a un comentarista conservador refiriéndose al poder judicial costarricense, país considerado, por cierto sin justicia, paradigma de derechos humanos en América Latina. La idea es que el poder judicial cayó en un profundo deterioro de su imagen:

> …se erosionó su credibilidad y se agudizaron las demandas por una justicia pronta y cumplida y el fin de la impunidad. Esta se vio agigantada y agravada en la imaginación popular, gracias al desborde de la corrupción política y a los desplantes intolerables de una dirigencia que, ciega ante su propia decadencia, continúa presumiendo de su influencia y poder.[382]

380 Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *El Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos*, p. 45. En ese encuentro, el Secretario General del Organismo, César Gaviria, saludó la existencia de la Comisión y la Corte calificándolas de "dique" contra la acción de gobiernos que usaron toda clase medios para eliminar adversarios y disidentes y vengarse de sus opositores". Si hubiera existido tal dique la Corte habría procesado a Gaviria al menos por permitir como presidente de Colombia la acción salvaje de paramilitares que obligaron a miles de colombianos humildes a migraciones internas para salvar la existencia. Por el contrario, Gaviria, con el apoyo de EUA, obtuvo la Secretaría de la OEA. Todos estos atropellos se consideran 'normales' en América Latina.

381 Referido por *Tiempos del Mundo* (periódico) año 8, Nº 47, p. 6, noviembre del 2003.

382 R. Cerdas, "Una elección crucial". En *La Nación* (periódico), 23/11/03.

Lo que el comentarista reclama al poder judicial es lo básico: certeza de que la ley se aplicará por igual, que reine el derecho y no el privilegio, y que contribuya a mantener un equilibro entre la ciudadanía y los poderes de facto. Si reclama estas situaciones es porque no las ve. Y ésta es la situación del país/paradigma. Recordemos que en Chile sus magistrados supremos exoneraron de toda responsabilidad, por "locura" médicamente certificada, a un Pinochet que, meses después, prosigue concediendo provocativas entrevistas a revistas y periódicos. Dentro de las primeras medidas que tomó el presidente Kirchner en Argentina estuvo la de remover jueces y jefes policiales.

El despliegue de la realidad no pareciera coincidir, entonces, con el optimismo del embajador chileno. En realidad su intervención, orientada a disminuir el peso relativo de la Corte Interamericano en favor de la Comisión Interamericana, un dispositivo todavía más político, en el sentido de más directamente controlable por los Estados, corresponde al sentimiento de los gobiernos de que la Corte es un instrumento *contra ellos*. Esta cuestión, y el financiamiento, que la burocracia considera siempre insuficiente, son los temas de debate permanente (junto al autoelogio por la ardua tarea realizada, por supuesto) del personal de un sistema adscrito a un organismo hemisférico con solo un poco más de valor que el decorativo. En cuanto al funcionamiento efectivo del sistema interamericano, uno de sus expertos, con algo de valentía, señala:

> Era además notoria la resistencia de la Comisión para remitir casos a la Corte, al punto que las primeras demandas interpuestas por ésta datan de 1986, es decir ocho años después de haber entrado en vigor la Convención. Durante ese lapso fueron solicitadas a la Corte ocho opiniones consultivas, tres de ellas por la Comisión y cinco por Estados partes. Para la fecha de este comentario (1996), la Corte ha conocido menos de veinte casos contenciosos y menos de veinte opiniones consultivas.// La causa de este déficit no está en la Convención. Estuvo, durante un tiempo, en una cierta política, por demás inexplicable, de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.[383]

El comportamiento "inexplicable" de la Comisión se alimenta del recelo que sienten los Estados/Gobiernos por la mera existencia de una Corte (que ellos mismos eligen) que podría enjuiciarlos por sus atropellos y abusos. Además, los países más poderosos del hemisferio no aceptan la jurisdicción de la Corte. ¿Por qué habrían de hacerlo los menos poderosos? No se olvide que la primera ola de prestigio contemporáneo de derechos humanos se ligó con el final de la Segunda Guerra y sus tribunales especiales para juzgar a los *derrotados* por sus crímenes. Como es obvio, los vencedores no cometen crímenes de guerra sino que sus acciones, incluyendo bombardeo atómico contra civiles indefensos, "dignifican la libertad". Derechos humanos siempre ha sido objeto de manipulación política y geopolítica y los Estados lo saben. Y, en términos más sociales, las minorías opulentas y con "prestigio" que secuestran los Estados latinoamericanos no se sienten derrotadas sino vencedoras. ¿Por qué habrían de responder por derechos humanos alegados por los vencidos?

La segunda ola de resonancia de derechos humanos en América Latina se vincula con el *terror de Estado* nacional e internacional de los regímenes de Seguridad Nacional. Esta segunda ola fue inmediatamente continuada por la *manipulación abierta y sistemática* de derechos humanos para sacar ventajas geopolíticas por parte de Estados Unidos. La tercera ola se prolonga dramáticamente hoy con la administración Bush. Los gobiernos entienden perfectamente que se trata

383 P. Nikken, *Perfeccionar el Sistema Interamericano de Derechos humanos sin reformar el Pacto de San José,* p. 30, paréntesis nuestro.

de una farsa o simulacro. La primera ola corresponde al juego del gato y el ratón ya muerto y a la histeria anticomunista. La segunda, a las medidas necesarias para castigar a la fuerza de trabajo y a sus ideologías y abrir las economías al libre comercio "global". Por supuesto estas medidas deben quedar impunes porque no se las puede considerar violatorias de derechos humanos sino más bien empoderadoras de ellos. La tercera se liga con el "consenso de Washington". ¿Por qué tendrían los Estados latinoamericanos que financiar esta comedia o someterse a ella si incluso Estados Unidos, "el campeón de los derechos" no lo hace?

De hecho, el alegato de Nikken recién citado se inscribe en una pugna en el seno de la OEA que esquemáticamente puede dibujarse así: de un lado funcionarios y expertos que estiman que deben despejarse los factores administrativos y políticos que entorpecen, bloquean y hacen inefectiva las tareas de la Comisión y la Corte. Una prioridad aquí es que todos los miembros de la OEA tengan un mismo *status* en relación con el sistema interamericano. En la actualidad existen Estados que aceptan la Convención y la Corte, otros que solo ratifican la Convención pero no admiten la Corte y unos terceros que no han aprobado ni siquiera la Convención y se relacionan con derechos humanos vía la *Carta* de la OEA. El efecto práctico es que menos de una tercera parte de los habitantes del hemisferio podrían plenamente acceder a la Corte porque Estados con población mayoritaria no reconocen su competencia. Resolver esta situación política es fundamental para que las transformaciones operativas internas tengan éxito y para que se superen las dificultades presupuestarias que, en el inicio de este siglo, son asfixiantes.[384].

Otro bando alega que estando el hemisferio en democracia el sistema interamericano debe despolitizarse reduciendo la especificidad de la Comisión y judicializando los casos de violaciones de derechos humanos en cada Estado o en cortes regionales o en la misma Corte actual. Desde luego, cuentan con la ineficacia de ésta. Agregan que ahora cada Estado puede atender los reclamos de sus ciudadanos o, en su defecto, pueden regionalizarse las cortes para tornarlas más operativas (y más manipulables). Un tercer grupo enfatiza la necesidad de mantener la actual estructura del sistema quitando discrecionalidad a la Comisión, reforzando a la Corte y sosteniendo las tareas de la Comisión en los campos de la promoción de derechos y en funciones de asesoría. Aunque el segundo bando declara, como todos, preocuparse por el problema presupuestario, combina su estrategia de debilitamiento político con el ahogo económico.

Estas disputas mayoritariamente mezquinas e inmediatistas, aunque propias del aparato burocrático de la OEA y sus dependencias, se inscriben en un contexto que el venezolano Pedro Nikken, a quien ya hemos citado, describe así:

> La tortura y otras formas de tratos inhumanos siguen siendo práctica habitual de numerosos cuerpos de seguridad. La cifra de personas privadas de su libertad sin haber sido sentenciadas sigue siendo inaceptable. La situación de las prisiones latinoamericanas es mayoritariamente inhumana. Los sistemas judiciales son débiles e ineficientes, cuando no corruptos. Basta la lectura de la prensa internacional para percatarse que, sin obedecer a una política deliberada de Estado, o más precisamente, a decisión de las altas esferas de Gobierno, persisten en América Latina numerosas situaciones que constituyen *casos generales de violación sistemática de ciertos derechos humanos*.[385]

384 Al momento de escribir estas líneas (finales del 2003), la Corte tiene financiamiento para sesionar ocho semanas al año y la Secretaría General de la OEA, todavía en manos de Gaviria, estudia recortar su presupuesto.

385 P. Nikken, *op. cit.*, p. 39. Tal vez las 'altas esferas de Gobierno' no deseen públicamente violaciones de derechos humanos fundamentales y cívicos por sus subalternos, pero cuando se enteran de ellas las dejan en la impunidad. Por el momento (2003) el caso más patético actual es el del asesinato masivo de mujeres en Ciudad Juárez, México.

No solo el experto venezolano opina en este sentido en los medios oficiales. Otro funcionario internacional, J. M. Vivanco, describe de esta manera la situación actual de derechos humanos:

> …la tortura sigue siendo el método habitual de represión o de investigación policial y si bien, en general, han disminuido las desapariciones forzadas de personas, aún continúa denunciándose esta horrenda práctica en más de un estado del continente; de igual modo, aunque han disminuido los casos de violaciones a los derechos humanos con motivación política, agentes del estado son denunciados a diario por su participación en hechos que van desde ejecuciones extrajudiciales a detenciones arbitrarias, extorsiones y amenazas, frente a lo cual los recursos judiciales se muestran normalmente ineficaces; la situación de las prisiones no puede ser más apremiante con niveles de hacinamiento, corrupción y violencia extrema; los tribunales de justicia –salvo algunas excepciones—por su lentitud, corrupción y falta de independencia no se han constituido en una instancia válida y creíble de investigación (…) La prensa, que en la práctica se ha transformado en el más eficaz recurso de denuncia de los abusos de poder, se encuentra permanentemente defendiendo sus fueros ante una autoridad que aún no se acostumbra a la fiscalización de la opinión pública. Por último, un fenómeno que es común a toda la región y que complica y agrava aún más el panorama es el de la impunidad, es decir la falta de eficacia de los órganos encargados de administrar justicia para investigar hechos que son imputables a agentes del estado.[386]

Aunque estos expertos ni siquiera rozan el escenario de derechos económicos, sociales, de género, ambientales y culturales, la situación generalizada no pareciera dar cabida a las intrigas pequeñas y mezquinas ni al ahogo financiero. Pero las últimas son las que dinamizan perversamente el sistema. En estas condiciones grotescas la OEA ha agregado a la *Convención* protocolos sobre derechos económicos, sociales y culturales (1988) y sobre la abolición de la pena de muerte (1990), y convenciones para prevenir y castigar la tortura (1985), sobre la desaparición forzada de personas (1994), para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (1994)[387], para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las personas con alguna discapacidad (1999) y una declaración de principios sobre la libertad de expresión.

Considerando su eficacia jurídica y su incidencia cultural, uno de estos días quienes hablan por el sistema interamericano podrían declarar a rinocerontes e hipopótamos los animales más esbeltos del planeta. Pero aunque todos los Estados suscriban esta proposición no conseguirán que esos animales bajen de peso o que la gente los vea y sienta más ceñidos.

En un juicio sumario, puede señalarse que el discurso *oficial* internacional sobre derechos humanos ha hecho suya, aunque no lo sepa, la tesis de Bobbio respecto de que lo importante en este campo es resguardar derechos (que en Latinoamérica quiere decir abusos y privilegios), no fundamentarlos. A esta desafortunada tesis, que invisibiliza el carácter sociopolítico de la demanda por derechos humanos y con ello la conflictividad de su codificación e incidencia civilizatoria, agrega una burocrática e interesada simulación acerca de la realidad sociohistórica latinoamericana y sobre el papel de los Estados en la constitución y reproducción de sus carencialidades básicas. Desligado así de los conceptos y de la existencia social, el discurso oficial se ocupa de cuestiones reglamentarias, procedimentales y de financiamiento, de enfrentamientos reales o fingidos entre sus instancias internas (Comisión y Corte), de aparentar progresismo mediante declaraciones y

386 J. M. Vivanco, *Fortalecer o reformar el Sistema Interamericano*, pp. 52-53.

387 Se trata de una declaración que propone a la mujer como un tipo particular de ciudadano, pero que no determina ni distingue entre salud sexual y salud reproductiva de modo que carece de toda especificidad respecto de la dominación de género que se ejerce contra las mujeres.

protocolos que se firman a sabiendas que no se cumplirán y, básicamente, de hablar y actuar como si en América a la ciudadanía le correspondiera un efectivo Estado de derecho. En estas condiciones las instituciones del sistema resultan, en el mejor de los casos, aleatorias. Y si retornamos al discurso, su expresión más progresista se contiene en un sentimiento explícito respecto a que el perfeccionamiento del sistema (?) debe abrirse a la *opinión pública*.[388] Sin embargo incluso este sentimiento queda limitado cuando se advierte que "opinión pública" se limita a la experiencia de los usuarios del sistema. En realidad, el sistema interamericano debería abrirse a la interpelación sociohistórica de las poblaciones latinoamericanas y a sus necesidades humanas. Puede parecer una petición desmesurada, pero sin su cumplimiento, o al menos sin la intención de darle cumplimiento, sus instituciones nunca podrán desempeñar con eficacia sus tareas de promover una cultura de derechos humanos y de sancionar eficazmente sus violaciones.

2.- El discurso filosófico latinoamericano o Adán antes del paraíso

El tomo dedicado por Serbal/UNESCO a los fundamentos filosóficos de derechos humanos contiene un ensayo de Francisco Miró Quesada sobre estos derechos en América Latina.[389] Miró Quesada puede ser considerado, desde la cultura reinante en el subcontinente, un "filósofo". Como tal, su ensayo se orienta más a determinar su propia identificación ante la temática que a exponer o analizar la cuestión que se le propuso. Así, derechos humanos es ojeado en poco más de cuatro estereotipadas páginas y la corriente de historia de las ideas y de la filosofía de la liberación a las que se adscribe Miró, recibe el doble. La bibliografía, por su parte, no incluye ningún documento jurídico o asociado con la experiencia estatal, y sí, en cambio, una abundantísima referencia a las publicaciones y aportes de las opciones ideológico/filosóficas con las que simpatiza el autor, resaltando, como es del caso, las que corresponden a su firma. Pintoresco.

Dediquemos un primer comentario a las observaciones que Miró efectúa a la "realidad" de derechos humanos. Versan sobre cuatro grandes núcleos que, en su caso, son tópicos: la brillantez de la tradición jurídica latinoamericana, la distancia (que él llama *hiatus*) entre lo que se dice y se hace, la exclusividad dictatorial de la violación de derechos y una valoración de la democracia. Realizaremos algunas observaciones a cada uno de sus planteamientos.

Ya hemos señalado que Miró califica de "brillante", "elevada" y "luminosa" a la dimensión y tradición jurídicas de América Latina. Operacionaliza esta "tradición" en los documentos constitucionales que incluyen los derechos a la libertad de pensamiento, expresión, a la propiedad, etc. y que hoy se extienden a los derechos sociales. Esta proclama/garantía constitucional, indica Miró, no debe sorprendernos porque tras ellas se encuentra la inspiración de la Constitución de Estados Unidos de Norteamérica, las francesas, y el pensamiento enciclopedista de Rousseau y otros, incluyendo a Benito Jerónimo Feijoo (1676-1714), a quien considera padre de la Ilustración española. Curiosamente, no menciona a Locke, ni a los españoles Luis de Molina (1536-1600) y Francisco Suárez (1548-1617) que, en diversas interpretaciones[390], suelen considerarse antecedentes significativos de la oposición libertad/autoridad que, ya hemos visto, configura la sensibilidad moderna en la que se inscriben derechos humanos. En todo caso, Miró concluye:

> Las constituciones de nuestros países reflejaron, así, el pensamiento de la época, las tendencias filosóficas y jurídicas que estaban orientando la historia.

388 Comisión Interamericana, *Seminario sobre "El sistema Interamericano de Promoción y Protección de los Derechos Humanos"*, p. 79.
389 F. Miró Quesada, *Los derechos humanos en América Latina*. Todas las referencias remiten a este ensayo.
390 Véase, por ejemplo, de F. Prieto Martínez, *Aproximación histórica a los derechos humanos*, trabajo en el que se destaca a Suárez y Molina. La ausencia de Locke parece inexplicable, excepto por ignorancia.

Es obvio que Miró identifica tradición jurídica con la textualidad legal, o sea con la existencia de constituciones y códigos. Se trata de un punto de vista muy restringido y restrictivo puesto que agota al Derecho en la letra legal. Ahora, el Derecho es una regulación de la existencia y es también una de las formas, la forma jurídica, que adopta la existencia social. Constituciones y códigos son, pues, parte del Derecho, pero no lo agotan. Y de su brillantez *refleja*, según nos lo dice Miró, no se puede seguir la brillantez de una tradición jurídica. En el fenómeno jurídico se debe considerar también al menos la legitimidad, eficacia y consistencia del sistema de normas, cuando no su eficiencia y su carácter cultural, cuestiones todas ellas ligadas a *prácticas de poder* económico/social, político, jurisprudencial, administrativo y cultural. Miró Quesada invisibiliza estos aspectos que constituyen lo jurídico (incluyendo el metafísico *sentimiento de justicia*) al reducirlo, abusivamente, a los textos constitucionales y legales. De modo que si bien no resulta en principio sorprendente la existencia de bellos textos legales en América Latina, tampoco debería sorprender, especialmente si se estima, como lo hace Miró, que esos textos son "reflejo" o copia de otras realidades jurídicas, la distancia o grieta que existe entre lo escrito y las prácticas y sensibilidades jurídicas. Lo sorpresivo, más bien, sería que las normativas generales fueran cumplidas en sociedades vigorosa y tenazmente instituidas mediante lógicas de exclusión. Como Miró transforma la tradición jurídica en mera literatura fantástica puede llegar con gran soltura a la siguiente conclusión:

> …no es necesario seguir en el análisis del sistema jurídico pues es ampliamente conocido que, en todo lo referente al derecho, América Latina ha destacado siempre por haber adoptado las doctrinas jurídicas más avanzadas y modernas.

Ante este juicio, sin duda infundado y narcisista, es posible oponer otro criterio de alguien insospechable de "izquierdismo": Mario Vargas Llosa. El escritor se dejó decir recientemente en México, al señalar su proceso de democratización como algo que se movía desde lo imperfecto a lo perfecto:

> …¿qué falta para que lo imperfecto avance rumbo a lo perfecto? Tribunales. Tribunales realmente independientes de los poderes político, económico y militar. Y la justicia en América Latina, es muy ineficiente y muy sensible a la corrupción. Éste es uno de los grandes vacíos y deficiencias de nuestra vida democrática.[391]

Como se advierte, una opinión muy distinta, aunque claro, Miró se refiere a la *adopción de doctrinas* y Vargas al *funcionamiento del sistema judicial* y, de paso, al Estado de derecho. Sin embargo, cabe reconocer, más allá de Vargas Llosa, que los cuerpos de normas y procedimientos latinoamericanos permitieron o facilitaron culminar las expropiaciones de los hábitats, incluyendo la propiedad de la tierra, de los pueblos indígenas, castigar penal y culturalmente a los sectores vulnerables, empobrecidos del campo y mujeres, por ejemplo, enfriar y bloquear los derechos a la sindicalización y la huelga, garantizar la impunidad política y delincuencial de los poderosos, extranjerizar los activos nacionales y hacer que el ciudadano medio desconfíe tanto de los tribunales como de la policía y de los abogados. Procedimentalmente ninguna sociedad latinoamericana puede mostrar que su sistema judicial sea transparente y pronto. Sin duda algún papel jugarán en esta inseguridad y lentitud los códigos jurídicos cuya redacción potencia la corrupción y la injusticia y bloquea la función del Derecho como potenciador del cambio social necesario.[392] Por lo demás, exótico sería

391 M. Vargas Llosa, *Falta de liderazgo aquí* (entrevista), Excelsior (periódico), Año LXXXVII, tomo VI, Nº 31.505, p. 18ª.

392 Sobre este aspecto tan alegremente resuelto por Miró puede verse el estudio de E. Novoa Monreal, *El derecho como obstáculo al cambio social*. En su trabajo Novoa señala que la legislación latinoamericana está quebrada o disociada por la doble presión que sobre ella han ejercido la copiada de la normativa europea (liberal/individualis-

que un Estado patrimonial y clientelista se diera literatura jurídica que pueda considerarse bella. Y la belleza doctrinal de los códigos, por demás inexistente, resulta grotesca por cuanto el Derecho carece de valor por sí mismo y deriva su elegancia potencial de la dinámica social en la que se funda y a la que sirve. Algunos párrafos atrás mostramos también la "belleza" doctrinal contenida en el Derecho natural que sostiene como preámbulo la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*.

Todavía, recordemos que Miró sostiene que se nos reconoce por haber sabido adoptar (o sea *copiar*) las doctrinas jurídicas "más avanzadas y modernas". Esto, como veremos más adelante, entrará en conflicto con sus adhesiones filosóficas. Y la afirmación supone, cuestión que no discutiremos aquí, que las doctrinas jurídicas "más avanzadas y modernas" constituyen un valor *en cuanto más avanzadas y modernas*, no por su capacidad social. Si el mundo nos reconoce con admiración por ser copiadores acríticos, pues muy mal está el mundo. Y nosotros, peor.

La incompatibilidad entre lo que se dice y se hace –que Miró determina con el latinazo *hiatus* – es el segundo tópico sobre el que vierte opiniones el filósofo peruano. Su verbo es aquí dramático:

> Pero si bien la dimensión jurídica de los derechos humanos es en América Latina elevada y luminosa, no puede decirse lo mismo de su realidad histórica. Esta realidad se caracteriza, al contrario, porque en ella se han violado todas las normas que proclamaban y defendían los derechos humanos. Las constituciones latinoamericanas declaran que el gobierno es democrático y que debe ser elegido por votación popular, pero las naciones poseedoras de tan hermosas leyes se han visto desgarradas por revoluciones absurdas y crueles dictaduras. Hay, incluso, un país que ha tenido más presidentes que años de república independiente.

El texto, recordemos que se trata de un filósofo, opone "dimensión jurídica" y realidad histórica. Se trata de un verbo apasionado, quizás excesivo. Porque la realidad de la dimensión jurídica es también histórica o, si se prefiere, sociohistórica. Partidarios del Derecho natural, como Tomas de Aquino o Montesquieu, dirían que no solo ni principalmente histórica (sino trascendente), pero admitirán que contiene y expresa historia. ¿A qué tipo de realidad se referirá el filósofo latinoamericano Miró Quesada? Una dimensión jurídica que carece de realidad histórica excede la dialéctica platónica de la opinión y la idea (o del aparecer y del ser). La aserción de Miró es, siendo generoso, en cuanto filosófica, mística.

Pero lo que probablemente quiera decir Miró es que la dimensión legal, o sea la Constitución, las normas positivas, los códigos, proclaman o asientan una cosa, y la existencia social, o sea la economía, la familia, las instituciones políticas y culturales, la cotidianidad, van por otro lado. Ésta, con la incongruencia descrita, sería *la* realidad histórica de América Latina. Pero entonces el tópico místico de Miró se transforma en desafíos sociales. Por ejemplo, ahora dice: ¿qué prácticas de poder económico/social e instituciones exigen discriminar, explotar, rebajar a la fuerza de trabajo (campesina, femenina, obrera, juvenil) y a la vez presentar esta explotación, rebajamiento y discriminación como "bello imperio de una ley universal y general". Este tipo de preguntas surgen cuando el analista, filósofo o no, se niega a aceptar la autonomía absoluta, mística, estética o histórica, de "la dimensión jurídica". Como Miró no hace esto, su "explicación" del *hiatus* latinoamericano es tan desbocada como su anterior observación sobre lo avanzado y moderno de

tas) y la inspirada en las demandas sociales. A esta disociación cuyo polo dominante es la legislación tradicional, agrega que la enseñanza del Derecho en las universidades se centra en el Derecho codificado y no en las necesidades sociales. Aunque fuera solo por esto, nuestra literatura jurídica sistematizada dejaría de ser luminosa y admirada, como pretende Miró.

nuestras doctrinas jurídicas: según el filósofo, la responsabilidad recae sobre las *revoluciones absurdas* y las *crueles dictaduras*:

> Las tiranías que se han sucedido en los países de América Latina (...) han atentado contra todos los derechos humanos establecidos en las respectivas constituciones y en los sistemas legales correspondientes.

Bueno, en realidad una *tiranía*, por definición, ejerce el poder de una manera no sujeta a constitución alguna y, por ello, sin límite legal. La "reflexión" de Miró es tautológica. Para una tiranía no existen derechos humanos. *El ejercicio del poder es el derecho*. Aunque el análisis puede ampliarse, la "explicación" de Miró muestra gran desconcierto.

Reparemos sin embargo en otro giro de lenguaje del filósofo peruano. Habla de "revoluciones absurdas" y "crueles dictaduras". En relación con las primeras hace una referencia, aunque discretamente, sin mencionarla, a Bolivia, "que ha tenido más presidentes que años de república independiente". Esta última observación es un dicho común, de origen oligárquico y de alcance racista por cierto, con el que se solía, desde hace mucho, descalificar en medios latinoamericanos frívolos a Bolivia como nación y país. Ahora, Bolivia en realidad no ha experimentado "revoluciones", sino *golpes de Estado*, *guerras civiles*, *insurrecciones* cívico/militares, *asesinatos* de dirigentes, etc. con motivaciones variadas. Por ejemplo, entre 1930 y 1940 Bolivia tuvo siete gobernantes y solo un par de años rigió una Constitución que impuso y abolió uno de ellos (G. Busch, asesinado en 1938). Pero ninguno de estos gobernantes fue revolucionario en el sentido de que impulsara un ordenamiento social alternativo al existente o que estuviera sostenido por fuerzas sociales anti *statu quo*. El único proceso que podría calificar de "revolución" tiene que esperar hasta 1952 con el primer cogobierno del *Movimiento Nacionalista Revolucionario* y la *Central Obrera Boliviana* que decretó la nacionalización de las minas y el monopolio de las exportaciones de estaño, llevó a cabo una reforma agraria con contenido popular e indígena, instituyó el voto universal e intentó una reforma educativa. Este cogobierno fue revolucionario por su gestación (derrotó al ejército oligárquico en las calles) y carácter social (reemplazó al ejército mediante milicias obreras y campesinas). Al indicar a Bolivia, Miró mezcla el lenguaje cotidiano con el que posee alguna elaboración conceptual y hace de los cambios de gobernantes mediante la fuerza, "revoluciones". De paso, con o sin intención, descontextualizando estas últimas al identificarlas con cualquier gobierno de facto, las invisibiliza como *necesidad y posibilidad popular* de constituir derechos humanos y, en el mismo movimiento, las pervierte y anatematiza, como sus inevitables y absurdas violadoras. No es un truco menor de desplazamiento, incluso para un "filósofo" *experto* en derechos fundamentales.

En otro ángulo, ¿*quién* habla cuando se califica de "absurdas" a las revoluciones? ¿El Filósofo? ¿La Razón? ¿La reacción? Al menos salta a la vista que quienes protagonizan heroicamente procesos revolucionarios efectivos no parecen encontrar "absurdo" su tenaz compromiso. Lo *absurdo* compromete a la razón y a la oportunidad. ¿Fue un disparate desprovisto de sociohistoria el movimiento revolucionario antioligárquico y antiimperialista boliviano de 1952 que intentó hacer de su gente un pueblo multicultural y una nación en camino de controlar su existencia? ¿Lo fue porque fracasó? ¿Fracasó porque obreros e indígenas no podrán *nunca* controlar y producir su destino? Cómo se advierte, la elección del vocabulario "filosófico" no es casual. E incluso aquí compromete a la universalidad e integralidad de derechos humanos.

Y en cuanto a las "crueles" dictaduras. ¿Lo son porque violan derechos humanos o porque causan dolor? La violación y negación de derechos humanos no es exclusividad de las lógicas dictatoriales. ¿No los viola acaso sistemáticamente el gobierno de Estados Unidos, modelo democrático, al bloquear a Cuba o al mantener en un limbo jurídico y bajo torturas a "extranjeros"

en la prisión de Guantánamo? ¿No significó pasos en el camino de derechos humanos la llamada "dictadura" de Perón en Argentina? ¿No obtuvieron voto en ella las mujeres? ¿No consiguieron garantías jurídicas los obreros, mejoras sustanciales en sus condiciones de existencia y poder de negociación? ¿No implicó esto para mujeres y trabajadores un incremento de su *autoestima* legítima? ¿Este incremento constituyó una *crueldad*? ¿*Quién* habla cuando se califica esta autoestima como crueldad? ¿El Filósofo? ¿La Razón? ¿El patriarca? ¿La oligarquía? ¿El gobierno de Estados Unidos? ¿La jerarquía de la Iglesia católica?[393] Creemos se entiende que el oficio de filósofo sea riguroso y autoexigente. De lo contrario, desde su *status* puede expresarse el patán o el gorila, ninguno de los cuales se interesa particularmente por la historia ni por el ser humano ni por sus conflictivas o agónicas experiencias de humanidad.

Para Miró, a quien no parecen afectar este tipo de inquietudes, la respuesta consiste en enfrentar a sus imprecisas revoluciones y dictaduras con la solidez de una *también incierta* democracia. Resulta incierta porque Miró no nos aclara cuál es su apellido: democracia liberal, popular, representativa, participativa, con economía de mercado orientado al lucro o *sin más*, poliárquica, sustancial.[394] Pero es también incierta porque Miró está tan sentimentalmente seguro acerca de ella que supone su relación con derechos humanos efectivos como algo propio del sentido común:

> Pero, en forma laxa, puede hablarse, sobre todo en el siglo XX, de períodos democráticos en los que se respetan los derechos humanos y períodos dictatoriales en los que no se respetan.

Esta habla "laxa" de Miró es más bien general y arbitraria. Incluso el discurso oficial, según hemos visto, no asocia las instituciones democráticas con un paraíso de derechos humanos. Un experto hablando en la OEA nos mencionó la tortura, las desapariciones, las ejecuciones extrajudiciales, las detenciones arbitrarias, el hacinamiento en los presidios, la ineficiencia de los circuitos judiciales… y especialmente la *impunidad* como situaciones que ocurrían *en democracia*. Y recordemos que el discurso oficial se concentra en los derechos de primera generación. Durante todo el siglo XX no se conoce ninguna "democracia" latinoamericana que haya eliminado, aunque fuera solo como tendencia, la producción de empobrecidos y miserables o haya creado sostenidamente empleos de calidad o proporcionado universalmente educación excelente. Y todos éstos son también derechos humanos. Por lo tanto, si el asunto de derechos humanos se relaciona con instituciones democráticas no es en el sentido del "habla laxa" con que nos lo expone Miró Quesada. Esto quiere decir, inicialmente, que admira algo que no entiende. Muy filosóficamente latinoamericano.

En términos analíticos, Miró no realiza la distinción entre *procesos de democratización*, que se plasman en instituciones de mejor o peor eficacia, y *discursos*, ideológicos o teóricos, *sobre la democracia*, que remiten a universos ideológicos o analíticos en los que el concepto/valor democracia es caracterizado discursivamente, o sea recibe un tratamiento o categorial o de ideologema por su relación con otros conceptos, valores y términos. Cuando no se realiza esta distinción se empieza y termina hablando de *la* democracia como si fuera un referente unívoco al que se puede identificar por algunas acciones o situaciones sociales: el sufragio, la existencia de una Constitución que

393 Un teólogo e historiador (¿por qué no también filósofo?) estadounidense, H. Herring, quien experimenta por los latinoamericanos o menosprecio o asco, describe así el resultado de la 'era de Perón' (1946-1955): "los obreros (…) para quienes había nacido un sueño de vida mejor (…), que nunca habían sido antes una fuerza en la vida política, aprendieron de Perón y Evita cómo organizar sindicatos, y habían adquirido confianza en sí mismos y unión" (H. Herring, *Evolución histórica de América Latina*, t. II, p. 919).

394 Para la mirada de Miró, quien escribe en 1985, son idénticas las democracias de Brasil y Nicaragua: "… el Brasil esté haciendo esfuerzos por aproximarse lo más posible a la democracia. En Nicaragua el gobierno sandinista es una gran esperanza" (p. 338).

declara derechos fundamentales, las elecciones periódicas, etc. Lo que se pierde de vista con este procedimiento son las *lógicas sociales* que animan a las instituciones y las materializan como *prácticas de poder*. Que esta prestidigitación la realicen periodistas, comentaristas de televisión o buhoneros y obispos, tiene sin duda efectos negativos, pero es comprensible. Ellos no tienen por qué estar enterados de nada. Pero que un "filósofo" ignore estas distinciones pareciera perjudicar su propia autoasignacion de identidad.

Un corolario nada despreciable del anterior acto de magia o confusionismo es que el régimen de gobierno democrático aparece *directamente* asociado con derechos humanos.[395] En realidad, éstos se siguen del *imperio de la ley* y de las *limitaciones* que ella impone a las prácticas de poder social y a las autoridades legales. El referente de derechos humanos es un *Estado de derecho* en sentido estricto. Y el régimen de gobierno democrático también es función de este Estado de derecho. Como Miró hace desaparecer el aparato estatal su "reflexión" se adhiere a imágenes como el movimiento pendular que existiría en América Latina entre dictadura y democracia, cuestión que lo intriga y lo lleva a la siguiente meditación e indicación:

> El movimiento pendular entre dictadura y democracia que caracteriza a la vida política latinoamericana conduce, cuando se medita sobre su significación, a plantear el siguiente problema ¿se trata de un dinamismo histórico necesario o puede ser superado? ¿debe América Latina resignarse a ver los derechos humanos pisoteados periódicamente en sus diferentes países sin poder evitarlo? Un análisis de este problema y un intento de respuesta ha sido hecho (sic) por uno de los movimientos filosóficos más interesantes y originales de América Latina.

Si la imagen del movimiento pendular es apropiada, habría que preguntarse por el mecanismo o motor que obliga al péndulo a oscilar. ¿Será la concentración de la propiedad? ¿El carácter de la distribución del excedente económico? ¿La lucha de clases? ¿La dominación generacional y de género? ¿El deseo ciudadano de libertad? ¿La articulación de todas estas dominaciones y otras? El original e interesante movimiento filosófico a que se adscribe Miró nos dará una respuesta. Pero antes de apreciarla, por pudor, digamos solo que quienes residen en América Latina nunca se han resignado sin más a "ver" sus derechos humanos pisoteados, como escribe Miró. Primero, han *sufrido* o *vivido* esa violación. Segundo, la han *resistido* mediante múltiples movilizaciones sociales y acciones políticas. Tercero, han *soñado* dejarle a sus hijos y nietos una comarca menos injusta en la que los seres humanos, y la humanidad con ellos, puedan florecer. Y señalado esto, veamos qué tiene la filosofía latinoamericana, presentada por Miró, que decir sobre derechos humanos.

3.- De la filosofía latinoamericana como dirección revolucionaria

Las constataciones centrales que la *filosofía de lo americano* (historia de las ideas) y la *filosofía de la liberación* a las que se adscribe militantemente Miró Quesada, aportan sobre derechos humanos, son las siguientes:

a) existe una *inautenticidad occidental* que frustra al ser latinoamericano;
b) el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de ser reconocido; denomina a esta exigencia *humanismo de reconocimiento*;

395 México tuvo durante casi todo el siglo XX elecciones para nombrar gobernantes. Pero esas elecciones constituyeron violaciones masivas de derechos humanos porque el país carecía de Estado de derecho. Como se advierte una institución, el sufragio, aparentemente democrática, resulta compatible con la inexistencia de derechos humanos.

c) este humanismo declara que los derechos humanos son *consecuencia del reconocimiento del valor intangible de la condición humana*;
d) si el ser del latinoamericano consiste en la exigencia del reconocimiento, *es necesario que la realidad social donde vive haga posible este reconocimiento*. Esto no ocurre. Por el contrario, se existe en una dependencia articulada por relaciones internas e internacionales de opresión;
e) para que el humanismo proclamado por el pensamiento filosófico pueda encauzar la dinámica social, hay que *cambiar la sociedad liberándola de las condiciones que generan la explotación*, el dominio de una minoría sobre la mayoría y *la violación sistemática de los derechos humanos*. La filosofía debe ser *instrumento de liberación*;
f) la convicción fundamental de la filosofía de la liberación es que la filosofía es la *disciplina racional suprema y fundamentadora de todas las demás*, por ello debe servir de instrumento de liberación. "La filosofía latinoamericana después de haber interpretado el ser del latinoamericano y de haber encontrado su orientación definitiva en el humanismo, denuncia la dominación occidental en el plano material y en el campo de la cultura"[396]; la filosofía es el *esfuerzo supremo de la razón para realizarse en la historia*. Debe por ello aplicarse en todas las regiones del mundo que padecen las mismas situaciones que América Latina. La filosofía de la liberación es también la filosofía del Tercer Mundo;
g) mientras se mantenga la actual estructura socioeconómica, los derechos humanos no podrán realizarse plenamente porque en ella no tienen cabida los derechos sociales. Para lograr el total respeto a los derechos humanos es necesario cambiar el orden interno y externo. La meta debe ser el *socialismo*. Pero un socialismo que garantice derechos individuales y sociales. Este socialismo crítico, o humanista de reconocimiento, encarnará el ideal filosófico supremo: *que la razón sea guía de la historia*;
h) así, el problema de los derechos humanos se presenta en América Latina como el tema filosófico fundamental: en él, el pensamiento latinoamericano parte de *su situación histórica concreta* y se eleva a la *universalidad definitiva* que engloba a la humanidad entera en un *reconocimiento sin límites*.

El punteo anterior no ha distorsionado la exposición de Miró aunque, desde luego, la ha despojado de ilustraciones y detalles. Si dejamos de lado, inicialmente, el planteamiento doctrinal global, se afirma sobre derechos humanos que ellos tienen como fundamento el reconocimiento del valor intangible de la experiencia humana. Que este reconocimiento se torna imposible, por parcial, en condiciones de dominación o dependencia. Que sí se hará posible en un socialismo liberador (¿tercermundista? ¿mundial?) que realiza coherentemente derechos humanos. El tratamiento antropológico/histórico/liberador, o sea político, de derechos humanos lo hace el tema filosófico fundamental.

La primera cuestión, obvia, es cómo los filósofos latinoamericanos, o La Razón, a la que encarnan, pudieron darse cuenta de todo esto. Porque ellos existen en condiciones de dependencia. Y en condiciones de dependencia no es posible el reconocimiento efectivo, o sea la doctrina del humanismo de reconocimiento. La razón para esto es que se existe en la inautenticidad. Tal vez los filósofos latinoamericanos fueron fecundados por la Razón en sus estudios en Europa o devinieron lúcidos e implacables dirigentes en sus nichos universitarios locales o en Los Congresos Internacionales de Ciencias Humanas, a los que Miró remite con fervor. Sea alguna de las anteriores la explicación, o la más inmediata, que es: "los filósofos llegamos a la entera lucidez estudiando nuestra historia", saltan a la vista dos aspectos: que los filósofos no consideran sus respectivas conciencias, existencias y razones como afectadas por la dependencia y dominaciones estructu-

396 F. Miró Quesada, *op. cit.*, p. 345.

rales. Estos últimos son *objetos* para sus conciencias lúcidas y penetrantes y, por ello, *dirigentes* en el camino de la liberación definitiva o sin límites. El segundo es que esta Razón es una producción del Occidente que se denuncia como inauténtico por el tipo de relación que establece con América Latina (no practica lo que dice) o con los latinoamericanos[397]. Tal vez, por su antecedente filial, la filosofía de la liberación también diga una cosa y haga otra: por ejemplo, obligar a todos los pueblos del Tercer Mundo a entrar en su diagnóstico y a ser felices siguiendo a sus filósofos o a los filósofos latinoamericanos. Obligar a la felicidad no pareciera demasiado compatible con derechos humanos. Éstos suponen que los seres humanos y los ciudadanos *producen* su felicidad. Y obtienen de esta producción su *autoestima*. Digámoslo de otra manera: es poco probable que las mujeres se dejen guiar por La Razón filosófica a la que seguro considerarán patriarcal y misógina. Habría que forzarlas a ser felices. Lo mismo habría que decir de los jóvenes. Es posible que consideren a la Razón filosófica adultocéntrica. Y, obviamente, no la querrán. Los filósofos tendrán que obligarlos. Ni mencionemos a aymaras u otomíes.[398] Etc. El concepto que sostiene este aspecto de la discusión es que nadie llega a la felicidad o a ser sujeto mediante una heteronomía (o sea porque factores externos se lo indican), sino mediante la *autoproducción* o autonomía. La autonomía constituye un aspecto central para pensar derechos humanos. Y no es un valor, sino una *práctica* social que *constituye* e *irradia valores*.

Retornando al tema inicial, el asunto de la perspicacia filosófica tampoco puede ser resuelto indicando que quienes sufren la dominación encarnan el *momento activo* de la Razón y que por ello son el espacio antropológico de la teoría y la filosofía obligatoriamente liberadoras. No lo resuelve porque no contesta el punto de cómo es que, entre las víctimas, los filósofos, que en América Latina son más profesores de filosofía que pensadores, resultan, en tanto filósofos, es decir en cuanto *funcionarios del sistema*, conciencias privilegiadas que les permiten tratar al mundo y a sus gentes como objetos. Desde luego, existe una respuesta, pero tiene algo de intelectualmente obsceno: los filósofos tienen una conciencia privilegiada porque la *disciplina que practican condensa y manifiesta la racionalidad suprema, fundamentadora de todas las demás*. ¿Y quién proclamó esto? Pues los filósofos. ¿Y quién se lo cree en el mundo moderno y en especial en América Latina? Pues, nadie. Excepto, claro, *algunos* "filósofos".

No se trata, pues, de una explicación, sino de una *declaratoria de identidad* que busca darse una autoestima falsa en cuanto no se sigue de relaciones sociales, sino de una proclamación de *status*. Muy castizo. En términos de análisis ideológico, se proclama, sin crítica, una identificación provista por el *statu quo* para su reproducción. Es como el obrero que se considera "productivo". O la mujer que se valora como buena "ama de casa". O el joven que considera que su "disciplina" obedece a su voluntad. Los filósofos cumplen con su papel haciendo de derechos humanos una *cuestión filosófica eterna* (…), es decir, enajenándola de las luchas sociales modernas y dándoles un metro abstracto (metafísico y de Derecho natural) para medir su efectividad: La Razón.

Ya sabemos qué ocurre con el metro abstracto, en este caso La Razón, y derechos humanos; esta Razón posee una lógica de despliegue o progresiva, y en nombre de este despliegue, cuya meta puede ser el desarrollo o la libertad, se puede sacrificar a la gente. Este es el ángulo sacrificial. Pero además, al tener la historia una sustancialidad o *a priori* o metafísica, La Razón, el sacrificio de seres humanos no existe porque no afecta a La Razón como tal: los individuos humanos y las relaciones que los constituyen son únicamente "momentos" de la otra sustancia, la *fundamental*; los crímenes, desde este ángulo, resultan detalles históricos no sustanciales porque no pueden, por definición, lesionar la matriz racional, no revierten sobre ella constituyéndola. Cualesquiera sean

397 También son europeas las doctrinas jurídicas "más avanzadas y modernas" que Miró sostuvo antes copiamos tan bien.
398 Pueblos y culturas originarias de América.

la sangre, barro, sudores, sueños, deposiciones o alegrías de los seres humanos, cualesquiera sean las instituciones que los materialicen conflictivamente, ellas no mancharán ni impregnarán a La Razón. Derechos humanos en realidad no existen porque la existencia de los seres humanos y sus producciones son, en primer y último término, accesorios, contingentes, no necesarios bajo una u otra forma particulares ni bajo todas sus formas.[399]

Examinemos ahora más específicamente el planteamiento sobre derechos humanos que nos proponen los filósofos latinoamericanos (versión Miró) y tercermundistas. En primer término, estos derechos tendrían como causa el *reconocimiento del valor intangible de la condición humana*. La propuesta tiene dos aspectos: el "reconocimiento…" no es un valor, es una *práctica* social, denota una relación posible. La parábola evangélica del samaritano o la anécdota de Rigoberta Menchú cuando quiere establecer diálogo cooperativo con un ladino (mestizo) y es rechazada por ser india y mujer son ilustración y contrailustración de este reconocimiento. Hoy la administración estadounidense, y al parecer la cultura de ese pueblo, no reconoce la condición humana de talibanes ni irakíes o al menos de aquellos que simpatizan con Bin Laden o Hussein o son sus familiares. El lector contestará si la mujer que emplea a una doméstica y la maltrata física y psicológicamente es ejemplo de reconocimiento o contraejemplo. Lo mismo para un marido agresor de sus hijos y de su compañera. El reconocimiento *humano* puede estar ausente en relaciones económicas: esclavas, salariales, de arrendamiento, de compra/venta etc. En términos de las actuales sociedades usted no puede exigir "reconocimiento" porque ello implica una obligatoriedad moral y esta última es privada. Una esposa no tiene por qué reconocer como humano a su esposo. Basta que se case (celebre un contrato) con él. Es obvio que los vendedores no reconocen a sus clientes como seres humanos, sino como prospectos o clientes.

Creo que es evidente que el reconocimiento nunca ha sido una práctica universal entre los seres humanos. No existía como tal en tiempos de Jesús, porque de darse no habría sido un tema de discusión y escándalo. Tampoco existe hoy en Guatemala. Ni en las relaciones salariales. Ni en las geopolíticas. Y tampoco puede ser exigido legalmente porque supondría una *disposición moral universal* explícitamente negada por las sociedades modernas.[400]. Cuando se habla de "reconocimiento" por lo tanto, no se está hablando de algo que exista ya, sino de una *propuesta moral*. Luego, derechos humanos tendría como antecedente una propuesta moral que ya se habría hecho presente hace más de veinte siglos con Jesús de Nazaret (por no citar a otros más antiguos). Pero las propuestas morales no constituyen normas jurídicamente vinculantes, excepto en las sociedades antiguas que derivaban el poder político y el religioso de una misma ley sagrada cósmica o divina, personal o impersonal. Y modernamente no se advierte cómo una propuesta moral (Dios y religión únicos liquidados previamente) podría transformarse en norma jurídicamente vinculante, funcionando así como sentimiento moral y como obligación legal, *sin privilegiar a la autoridad contra los seres humanos*. Y derechos humanos, que dicho sea de paso Jesús no predicó como normas co-

399 La noción de Razón en la tradición filosófica puede referir a la específica facultad humana de discernimiento o al Fundamento o Sentido de lo existente. Puede entenderse, por lo tanto, en relación con lo subjetivo, lo sujetivo y lo objetivo y también como procedimiento para alcanzar conocimientos. Miró Quesada parece adscribirse al uso hegeliano de razón que descansa en la identidad entre Ser y Pensar. En breve, esto quiere decir que su sistema filosófico es La Realidad.

400 Es corriente en filosofía asociar la afirmación del carácter universal de la dignidad humana con el pensamiento de I. Kant. Indica, por ejemplo, en *La Metafísica de las Costumbres*: "… el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndolo en medio para mis fines (# 25, 2 ª parte, *Doctrina ética elemental*), pero esta afirmación es enteramente compatible con el discurso kantiano sobre la ciudadanía pasiva, la existencia de esclavos, la inferioridad de la mujer, la barbarie de los pueblos salvajes y la discriminación contra el 'inmoral'. Esto se debe, en parte, a que Kant predica la dignidad como carácter de la especie humana y no de cada individuo. De esta manera los individuos deben ser respetados 'hasta cierto punto'. Y, desde luego, pueden ser sacrificados en nombre de la autoridad y de la búsqueda de la paz.

dificadas, surgió modernamente *en el marco de la oposición facultades o fueros de los individuos contra las acciones de la autoridad política y religiosa*. De modo que en el discurso de Miró "reconocimiento" no apunta a derechos, sino a una propuesta moral elegida por los filósofos y no compatible con la modernidad. Por fortuna, por lo demás, según hemos analizado anteriormente al examinar algunas propuestas de Derecho natural. La cuestión conceptual que sostiene este aspecto de la crítica es que lo moral surge de los seres humanos, de sus prácticas, no las antecede.

La segunda parte de la propuesta remite al "valor intangible de la persona humana". Aquí es obvio que se trata de un ingreso vía *valores*, no de prácticas. Remite a un valor curioso, por lo demás: en castellano "intangible" quiere decir que no puede tocarse. Ahora, una persona resulta *de* muchos tocamientos, no es alguien que toquetee o se deje toquetear sino que *se* produce en los tocamientos familiares sexuales, económicos, etc., porque en estos relacionamientos consiste la experiencia humana. Una persona a la que no se puede tocar es, quizás, el Espíritu Santo, pero nunca nadie le ha conferido calidad humana. Y se habla de derechos *humanos*. Y los seres humanos son personas toqueteadoras y toqueteables. Si lo que se quiere decir es que no deben ser manoseados por la *autoridad* (familiar, docente, política, eclesial, ideológica, filosófica, libidinal, militar, sagrada, divina, etc.) de modo que se les prive de su condición de sujetos sociohistóricos e individuales (que son formas de comportarse que implican e irradian valores), esto tiene sentido porque supone la matriz de derechos humanos: la *oposición* entre *autoridad* (legal o de facto) e *individuo* o *grupo social*. En esta oposición la autoridad es obligada y limitada por normas jurídicas y los individuos y grupos sociales disfrutan de capacidades y fueros también establecidos por normas jurídicas que materializan una sensibilidad cultural. En el límite, "derechos humanos" dice que ninguna autoridad posee valor estructural, o sea legítimo, sobre los grupos e individuos que tienden a la autonomía, sino que más bien la autoridad legítima resulta de las interacciones de esos grupos e individuos y de sus necesidades y por ello tiene un valor puramente *funcional*. Pero nada de esto tiene que ver con el "valor intangible" de la persona humana, sino con la necesidad de éstas de toquetear y dejarse toquetear *para ser*. El valor de las personas se sigue de este toqueteo, no lo precede. Esa es la historia de derechos humanos modernos: la de toqueteos o luchas sociales particulares que aspiran a producir humanidad contra las autoridades "naturales" a las que se estima ilegítimas. Digámoslo de una forma sumaria: la persona *intangible* que propone Miró, una situación que nunca ha existido ni existirá, tiene todas las condiciones para acoplarse a las autoridades que la "defenderán": padres, esposos, curas, militares, políticos y "filósofos" que dan cuerpo al "esfuerzo supremo de la razón que debe guiar la historia". Casi puede sospecharse que esta persona "intangible" no resulta sino de una paráfrasis literaria del lugar común de una *natural* y *a priori* "dignidad humana". Que, como hemos analizado en el caso de Locke, e indicado en el caso de Kant, no resulta incompatible con la sacralización de una propiedad y ciudadanía socialmente excluyentes y rebajadoras de seres humanos.

Si esta dignidad humana existe, no está fuera, ni arriba, ni antes de la historia, ni tampoco al final. Debe ser discernida, sentida y practicada, o sea construida. La historia no es una sustancia protagonizada por "naturalezas", sino prácticas humanas (y sus instituciones) en las que adquieren sentido o no valores (aspiraciones, materializaciones, etc.) como la racionalidad, la persona y sus dignidades. Todas ellas son construidas socialmente. Nadie las hace. Resultan de interacciones y luchas. De ellas beben las sujetificaciones. Y, obviamente, se trata de un proceso conflictivo, complejo y abierto.

Lo de Miró y su filosofía es una expresión de *Derecho natural* que toma un valor *a priori*, la intangibilidad de la persona, como razón y fundamento de la historia. Desde luego, las historias humanas, y con ello su producción y pretensión de derechos, *pasan por otra parte*.

Reparemos todavía que la expresión completa: "los derechos humanos son *consecuencia del reconocimiento del valor intangible de la condición humana"*, además de carecer de contenido sociohistórico preciso (porque supone que "derechos humanos" habría existido como virtualidad o expectativa desde Eva y Adán), es internamente inconsistente: no se puede reconocer el valor intangible de la condición humana, excepto como recurso ideológico, porque ésta condición no existe, no ha existido nunca ni existirá. La "condición humana" es una apuesta y un compromiso, no un dato. Por eso es que derechos humanos sociohistóricos ya codificados y culturalmente integrados o semintegrados, pueden ser siempre revertidos.

Por el contrario, la filosofía que representa Miró parece creer que el humanismo del reconocimiento (que, en verdad, debería ser del acompañamiento mutuo en la carencia[401]) conduciría a un socialismo que cumplirá tanto los derechos de libertad como los sociales y armonizará la libertad con la justicia. En apariencia, gracias a la filosofía socialista, habremos llegado entonces al *final de la historia* al menos en lo que respecta a derechos humanos.

En sencillo, esto quiere decir que la perspicacia y originalidad de la filosofía de la liberación descubrió que la dignidad humana que propone el Derecho natural se cumplirá en el final de la historia. Si este final es inmanente se llamará socialismo libertario. Si es trascendente, se apellidará Reino o Paraíso. Suena semejante a haberse encontrado con la novedad del hielo, según propone con algo más de gracia García Márquez.

Indiquemos tan solo que no es efectivo que las sociedades modernas capitalistas, centrales o dependientes, cumplan con los derechos fundamentales y de libertad y que únicamente les falten los económicos/sociales. No es cierto inicialmente porque no existen *los* derechos, sino derechos (proceso abierto). Segundo, porque en las sociedades capitalistas nadie tiene una existencia humana, ni los poderosos, porque las lógicas que niegan en la práctica estatura de sujetos a otros, a miles de millones, revierten contra ellos. Enfrentada a su propia realidad despojadora y envilecedora, la estética moderna del sistema inventa a *Matrix* para reclamar: luchemos como humanidad (a la que previamente han fragmentado y destruido) porque nuestros enemigos son las máquinas y sus programaciones.

En síntesis, la filosofía que propone Miró ingresa al desafío de pensar derechos humanos *desde la afirmación de valores* y no por sus referentes prácticos sociohistóricos. Elimina así el carácter moderno propio de estos derechos, mezclando propuesta ética con judicialización e incidencia cultural, e invisibiliza la tensión y conflicto entre naturalización de la autoridad y autoproducción social de la existencia humana que ellos suponen. Derechos humanos son transformados de esta manera en un *tópico filosófico eterno*, en una expresión de las más ramplonas filosofías de la Historia (al principio éramos felices, luego vino la caída o pecado y ahora, con la ayuda de la gracia o de la tecnología o de La Razón o del socialismo, etc., nos dirigimos al paraíso perdido guiados por la filosofía). Lo que se ha extraviado "filosóficamente" en el camino es el carácter constitutivo que poseen las luchas sociales (de resistencia, prospectivas, revolucionarias) respecto de derechos humanos, que no son demandas eternas ni surgen de ningún tipo de "naturaleza" humana, sino que son enteramente sociohistóricos. Es decir *políticos*.

Última observación sobre Miró. Una de sus referencias básicas para entender la articulación entre historia de las ideas, filosofía de lo americano y filosofía de la liberación es la de la *inauten-*

401 Apunta, en un texto excelente, J. Kristeva: "Nos reconocemos mutuamente como extraños, como desconocidos. Es decir como débiles, o lo que es lo mismo, como potencialmente enfermos. Y, justamente, siendo capaz de escuchar al otro como alguien aquejado de alguna patología, de alguna anomalía, como me sucede a mí misma, es como puedo negarme a ver en el otro un enemigo. Y esto es lo que constituiría la base para una forma de moralidad" (*Powers of horror: An Esay on Abjection*), citado por C. Di Stefano, *Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo.*

ticidad occidental"[402]. La fija en dos momentos: la evangelización o cristianización que acompañó a la Conquista y Colonia y la modernización capitalista. En ambos procesos, Occidente *dice una cosa y hace otra*. Proclama la fraternidad humana, pero esclaviza y somete "espiritualmente" a los indígenas. Proclama derechos humanos universales pero considera a los latinoamericanos seres atrasados que, en el mejor de los casos, deberían ser civilizados. Se nos ha regateado a los latinoamericanos (?) su condición humana: por eso nuestro ser latinoamericano consiste en exigir ser reconocidos como experiencia de humanidad (Miró redacta: "el hombre de Latinoamérica exige ser reconocido en cuanto hombre"). ¿Y a quién se lo exige?:

> Exige que se le permita hacer lo que los demás proclaman que debe hacerse, que se le permita vivir con la misma libertad con que viven aquellos que cantan loas a la libertad, reclama el respeto que, según los grandes pensadores de Occidente, debe reconocerse a todos los seres humanos.

Esto quiere decir que se lo exige al Occidente *falso* y *frustrante*, según su propia denuncia. La respuesta obvia de este Occidente sería: desde luego, les regalamos la occidentalidad. Desde ahora tienen derecho a decir una cosa y a hacer otra. *Que es lo que hemos hecho siempre*. En cuanto a ese punto, siempre hemos sido "occidentales". Lo que ocurre es que cuando Roma, España, EUA, Unión Europea, etc., dicen una cosa y hacen otra ello suele lesionar sustancialmente la existencia de mucha gente en el capitalismo periférico. Nosotros no podemos, fragmentados y enfrentados como estamos, hacerles un daño equivalente. Pero nuestros políticos y curas y medios masivos comerciales, y economía y escuelas y existencias privadas, incluyendo vida familiar, también se caracterizan por decir una cosa y hacer otra. E invariablemente esto perjudica a los *vulnerables*. Se trata de *relaciones de poder*, no de autenticidad. Luego, decir una cosa y hacer otra no es un rasgo de inautenticidad, sino del *carácter del poder*. Las prácticas de poder son auténticas: se realizan diciendo una cosa y haciendo algo parecido, igual o totalmente trastrocado porque *la capacidad para afirmar lo falso también es una práctica de poder*. De modo que la inautenticidad de Occidente es una ideología y a su poder no podemos exigirle nada sino desde nuestros propios poderes o capacidades. Pero estos poderes no tienen como referente clave la historia de las ideas o la filosofía, sino, por ejemplo, la reforma agraria o las luchas emancipadoras de mujer con teoría de género o las reivindicaciones por territorialidad y autonomía de los pueblos y culturas indígenas.

Independientemente de su inconsistencia básica, la ingenuidad (real o fingida) de Miró es adánica: reclama un reconocimiento universal porque "los grandes pensadores de Occidente y sus políticos" loan la libertad y el respeto. Ya hemos visto que esto no es cierto, excepto para un determinado e ilusorio punto de vista, porque valores como *libertad* y *respeto* resultan abstracciones cuando se las desliga de sus condiciones de producción e irradiación. Tanto para J. Locke en el siglo XVII como para G. Bush hoy, *la* libertad descansa en la obligación moral (natural) de extender imperialmente la lógica del lucro: dentro de esta lógica de hierro y armamento atómico se dan *opciones*. Pero frente a la lógica del lucro privado no existe ninguna opción. Por su parte, reconocimiento y respeto son el primero un valor evangélico y el segundo puede asociarse con la tolerancia liberal. Pero la iglesia católica, en cuanto aparato de poder, los ha leído principalmente dentro del lema "Fuera de la iglesia (católica) no existe salvación" y allí estos valores se transforman en persecuciones, cruzadas, guerras santas, intolerancia, menosprecio de los laicos mediante su tutela, discriminación contra los mujeres y los jóvenes "para protegerlos", infalibilidad para su vicario, etc. Por supuesto no fueron el cristianismo evangélico y su propuesta moral los que llegaron a lo que hoy es América Latina con los españoles, sino la Iglesia Católica institucional que entiende su

402 F. Miró Quesada, *op. cit.*, p. 342.

función religiosa como una *práctica de poder* y *proselitismo* y que en ese tiempo, además, funcionaba como legitimadora directa de un poder político que compartía. Hoy, desalojada por codiciosa y reaccionaria de su tarea política directa, contribuye como aparato ideológico subsidiario a la reproducción del *statu quo*. Pero esta iglesia nunca ha predicado ni libertad ni respeto excepto si se aceptan las leyes divinas que su institucionalidad administra *en contra de los seres humanos*. Esto quiere decir, "respeto" sí, pero a los hijos de Dios que siguen sus mandamientos y que, por ello, militan en la iglesia "verdadera". Pero respetar a los "hijos de Dios" católicos no es idéntico a respetar el derecho de las mujeres a su cuerpo, o a indígenas y sus culturas, o a las prácticas homosexuales, o, en su momento, a "comunistas" como expresiones *legítimas* de humanidad, es decir *divinas*. No. Ésas son expresiones "satánicas" o casi. Constituyen *pecado*. Vista así, la iglesia católica es impecablemente coherente entre lo que defiende como verdadero o propio y lo que hace. Que se la repute hipócrita tiene que ver con determinaciones circunstanciales juzgadas metafísicamente.[403]

Esta filosofía latinoamericana que presenta Miró es, por tanto, adánica por su ignorancia e ingenuidad. Es también perversa por su frivolidad analítica y su autoatribución de *status* político. ¡Nada menos que a la cabeza de la liberación regional, tercermundista y mundial! En realidad, el único profesor de filosofía a quien se le puede reconocer incidencia política en América Latina es Abimael Guzmán, fundador y principal dirigente de la organización *Sendero Luminoso* (Perú), actualmente preso. Pero Guzmán alcanzó incidencia y protagonismo por su actividad material (conceptual y práctica) no por ser profesor de filosofía. En América Latina los profesores de filosofía y los "filósofos" hacen aportes, peores o excelsos, en el submundo académico en donde la reproducción del sistema consiente, cuidado, no siempre, cierta criticidad abstracta en tanto "filosófica", es decir en cuanto desplazamiento y reemplazamiento ideológico del sentido de la existencia efectiva. Si en América Latina el pensamiento filosófico del sistema tuviese potencial liberador o revolucionario, hace ya mucho tiempo sus Zeas, Mirós y otros estarían presos o muertos y, en la clandestinidad, campesinos, mujeres populares, jóvenes e indígenas, sindicalistas, leerían y discutirían sus escritos. Por supuesto a ninguno de estos últimos se le ocurriría perder así el tiempo y quizás la existencia para descubrir la chabacanería del Derecho natural con su intangible dignidad de las personas. Esta dignidad la leen/sienten diaria y específicamente en sus luchas como parejas, padres, obreros, campesinos, indígenas, estudiantes, trabajadores. Siempre resistiendo y peleando contra todo tipo de autoridad "natural" es que viven, intuyen, aprenden y acumulan rigurosamente derechos humanos. O sea autonomía y autoestima y capacidad social para irradiarlas. Caracteres que, por cierto, el tipo de filosofía latinoamericana presentada por Miró Quesada no posee.

Nuestra primera aproximación a las disertaciones en curso sobre derechos humanos en América Latina ha dejado un resultado exiguo. El oficial, patético y burocrático. El de un filósofo, que expresa a un sector importante de los profesionales de la disciplina, poco informado y superficial, sin fuerza analítica y con nula incidencia social. En este último aspecto al menos el discurso y acción públicos ofrece algunas salidas y espacios aleatorios. Desdicha del discurso y del concepto que debería pensar derechos humanos desde América Latina. Esperemos que el discurso teológico depare una mejor suerte. La esperanza, sostenía un precarista agrario, es lo último que se construye.

403 Durante la Conquista española los criterios de Derecho natural que examinamos anteriormente al revisar el pensamiento de Ginés de Sepúlveda fueron empleados tanto para negar la plena humanidad de éstos (Sepúlveda) como para rechazar su vasallaje sin más (Vitoria) o para ensalzar su humanidad. ¿Cuál de los tres enunciadores era hipócrita? La respuesta obviamente es ninguno. Cada uno realizó una política toma de partido diferente: Ginés por la conquista y saqueo, Vitoria por una conquista constitucional. De las Casas por los indígenas y sus culturas. Y los tres emplearon el Derecho natural porque ese era el instrumento discursivo o 'racional' que tenían en la época.

4.- Teología latinoamericana de la liberación: Cómo luchar contra los ídolos

A diferencia de la filosofía latinoamericana académica o social (?), la teología latinoamericana de la liberación alcanzó, particularmente en las décadas de los ochenta y noventa, resonancia pública. Ello ocurrió básicamente por dos series de razones, ambas con su propia complejidad. En la primera, teología latinoamericana de la liberación se proponía a sus oyentes como una nueva manera de vivir políticamente la fe y también de hacer iglesia o comunidad de fieles. Por ello, a diferencia de la filosofía, sus interlocutores potenciales eran la *mayoría de latinoamericanos* que se reconocen culturalmente como "cristianos", cualquiera sea la cosa que se entienda por esto. Pero también la propuesta interpelaba a las jerarquías eclesiales que mantienen secuestrada desde hace siglos, y no solo en América Latina, la espiritualidad evangélica[404], y a los Estados, cuya hegemonía o capacidad de dirección se relaciona con la continuidad de las identificaciones individuales y sociales que sostienen la reproducción cotidiana de un sistema vigorosamente inequitativo. Así, los ataques clericales y políticos de sus enemigos contribuyeron significativamente a la promoción de la teología de la liberación. La *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe* vaticana emitió condenatorias no demasiado originales en la década de los ochenta calificándola de "marxista" o "compañera de viaje" de los comunistas y de factor de "secularización", y la administración Reagan, sin tampoco mayor información, le consagró párrafos en sus *Documentos de Santa Fe I y II* al señalar que la victoria sobre el comunismo en América Latina se disputaba en las mentes o cultura y que el enemigo a derrotar allí era esta teología. El movimiento teológico tuvo asimismo mártires de escándalo o de veneración que contribuyeron a su resonancia. Entre los primeros debe mencionarse los asesinatos --salvaje uno, frío otro-- de cinco jesuitas y de su personal de servicio en El Salvador (16/11/1989) y el del arzobispo del mismo país, Oscar Arnulfo Romero (24/03/1980), y, entre los segundos, a Camilo Torres, luchador revolucionario cristiano colombiano caído en combate (15/02/1966) debido a una oscura orden de su jefe militar. Igualmente, la teología latinoamericana de la liberación puede asociarse con el pensamiento y la acción de figuras públicas significativas como Paulo Freire, Hélder Cámara, o Pedro Casaldáliga, todos ellos brasileños y los dos últimos obispos.[405]

La segunda serie de razones tiene que ver con el carácter *práctico* de la teología de la liberación, por principio distinta de la filosofía "liberadora" expuesta por Miró y otros, que es más bien académica, o sea escolar, y muchas veces enteramente cooptada por la política o "la" cultura oficiales. La teología de la liberación entendió su carácter práctico/social al menos de dos maneras: en su versión más radical hizo de los ámbitos populares de *encuentro* (*Comunidades Eclesiales de Base*) y *lucha social* sus espacios epistémicos. Los conceptos y valores emergían así desde las luchas sociales como voz, gesto y utopía de los explotados y discriminados que se reconocían como capaces de llevar adelante sus conversiones personales y también las transformaciones económico/sociales y políticas. Esta cuestión fue adecuadamente propuesta, por ejemplo, por el uruguayo Juan Luis Segundo[406] y tiene todavía hoy su principal exponente en Frei Betto. La versión más clásica en cambio, mayoritaria, hacía de los "*pobres*" su opción "preferencial" y también su punto de partida

404 La teología latinoamericana de la liberación se dio carácter ecuménico y macroecuménico. Al ocuparse de la espiritualidad idolátrica pudo atraer la atención de luchadores sociales de otras cosmovisiones y religiones, como las indígenas, y también la de no creyentes religiosos interesados u ocupados en la transformación radical de las condiciones latinoamericanas de existencia. Pese a esto, no debe olvidarse que se trató siempre de una corriente de minorías.

405 Debe mencionarse asimismo a los obispos mexicanos Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz, al ecuatoriano Leonidas Proaño y al argentino Enrique Angelelli, también asesinado, entre los actores pastorales que dieron resonancia a la teología de la liberación en sus países o regiones.

406 J. L. Segundo, *El Dogma que libera*, especialmente el apartado 12, I: *Revelación, fe, signos de los tiempos*.

para la reflexión teológica. Aunque metodológica y políticamente esta inclinación es más débil, procuró remediar su carencia social (quizás intuida) exigiendo a los pensadores una inserción pastoral efectiva y planteando que la teología de la liberación se hacía de igual o parecida manera en las comunidades de base e *Iglesia Popular,* en la pastoral liberadora y en la reflexión de sus pensadores. En cualquier caso, la disciplina en su conjunto se autoexigió, al menos programática y metodológicamente, acercamiento a los sectores populares y a sus movilizaciones sociales y políticas. Esto llevó sus cuestiones no solo a conferencias y publicaciones, sino a espacios como las Cebs, ya mencionadas, de lectura popular de la Biblia y a otros más inmediatamente militantes como Cristianos por el Socialismo y Sacerdotes del Tercer Mundo o ligados a movilizaciones y trabajo social popular como las Asambleas del Pueblo de Dios e incluso el Ejército de Liberación Nacional colombiano. Cualquiera haya sido el valor de estos espacios, ellos no constituyen ámbitos filosóficos ni escolares en el sentido que los entiende la cultura reinante. Y para la teología latinoamericana de la liberación esto significó la diferencia y también su beneficio. Aunque, desde luego, no haya conseguido purgar del todo las desviaciones escolares y academicistas que acechan a toda acción "cultural" o discursiva latinoamericana.

No es del caso mencionar aquí la diversidad de intereses y campos cubiertos por los a veces muy diferentes teólogos, mujeres y varones, latinoamericanos de la liberación. Básicamente indicaremos lo que para efectos de esta exposición parecieran ser sus aportes más relevantes como matriz para pensar derechos humanos y, también, los que nos sirvan para comprender mejor el trabajo de uno de ellos, F. J. Hinkelammert, autor de un tipo de hipótesis analítica para entender sus limitaciones y violaciones: la *imagen o teoría de la inversión*.

Las tesis políticas de teología de la liberación que interesa destacar corresponden a dos grandes campos relacionados con la condición existencial de los seres humanos. Son, por ello, no discursos sobre Dios, sino antropológico/existenciales, es decir sobre las *acciones humanas*. El primero señala que en la realización o producción de su existencia los seres humanos desplazan el sentido original de sus instituciones, como la propiedad o las normas morales, por ejemplo, que es el de proveer medios para reproducir y ampliar la vida y la creación, consideradas como expresión de necesidades, para hacerlas o constituirlas como fines en sí mismas. Con ello, *pervierten su lógica*. De ser funcionales para la existencia humana (si se lo desea, para la existencia querida por Dios) pasan a ser núcleos para su limitación (represión), explotación y sacrificio. De ser instancias para una existencia humana fraterna y creadora, como hijos de Dios, pasan a ser instituciones que exigen se les entregue seres humanos como condición para una existencia tributaria de una autoridad. Estas instituciones y lógicas que exigen sacrificios humanos, biológicos, espirituales o simbólicos, son los *ídolos*. Los ídolos son productos y producciones sociales que se independizan de sus productores, adquieren "existencia propia" y retornan contra los seres humanos subordinándolos, enfrentándolos y forzándolos a autorreprimirse en beneficio de una existencia dominada por los miedos, las culpabilidades (el pecado), la codicia y la muerte. Los ídolos son "*dioses falsos*". Su falsedad proviene tanto de no producir vida, sino muerte, como de ser producciones humanas *naturalizadas* como dioses. En la imagen bíblica, el sábado sagrado (institución hebrea) se hizo para que el ser humano crezca en vida creadora, no para matarlo de hambre o hacerlo sentir culpable: el sábado se hizo para el ser humano, no el ser humano para el sábado.[407]

407 El texto del evangelista Marcos dice: "El sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (*Marcos* 2, 23-25). El "ha sido hecho" no remite necesariamente a una producción humana (sujetiva). En cambio el evangelista Lucas tiene una versión más ligada a satisfacer necesidades e intereses: "¿Quién de ustedes, si su burro o su buey llega a caer a un pozo, no lo saca en seguida aún en día sábado?" (*Lucas* 14, 1-6). La versión del burro, sin embargo, está menos socializada.

Al menos una relación parece desprenderse de este desplazamiento social y político del Dios de la vida por ídolos: ante y contra los ídolos y la lógica de la idolatría los seres humanos tienen *todos los derechos* (entendidos como normas morales) y deben darse *todas las capacidades legales* (accesos, procedimientos, normas jurídicas) para impedir su generación propagación, refuerzo y vigencia. Estas tareas de *resistencia* (no se debe obedecer a un ídolo), *crítica* (se debe superar, o sea transformar liberadoramente los ídolos y sus lógicas) y *liberación* (se debe tender a crear un mundo sin ídolos ni idolatría) *permanentes* constituyen factores fundamentales de un *hábitat cultural* (moral) *propio* de creyentes religiosos en un Dios de la vida o para la vida. La existencia humana religiosa (y la teología inherente a ella) posee como uno de sus factores constitutivos la *lucha por los dioses* que acompañan a los seres humanos en la historia: los verdaderos, productores de vida, contra los falsos, productores de muerte.[408] Para quienes no poseen sentimientos religiosos resulta enteramente pertinente coincidir en estas luchas liberadoras que, para ellos, toman la forma de acciones y movimientos contra las instituciones y lógicas que bloquean o pervierten la capacidad de los seres humanos para darse *autonomía* o ser *sujetos* de su existencia. La lucha particular de inspiración religiosa contra los ídolos y la idolatría es, por tanto, una lucha específica por derechos humanos y, también, por la producción de humanidad. Esto último quiere decir que trasciende su carácter religioso sin anularlo.[409]

El segundo planteamiento se refiere a que la revelación divina solo toca o *comunica* a las comunidades humanas que se esfuerzan desde su *fe antropológica* por ser sujetos, es decir por ganar para si autonomía e irradiarla como autoestima. Este esfuerzo comunitario e individual por ser sujetos constituye el canon de verdad de la revelación divina. Implica una apuesta y un *compromiso*, una *ortopraxis*, no una ortodoxia, puesto que las apuestas humanas y sus compromisos pueden equivocarse o gestar efectos no deseados. La liberación como lucha y *esfuerzo* está en la historia, o es su espíritu, y es protagonizada por las comunidades humanas. La fe antropológica o autoestima que sostiene a este esfuerzo es condición necesaria, o premisa, de la fe religiosa. Sin fe antropológica, y esto quiere decir sin comunidad humana, Dios no habla (comunica) al sentimiento religioso porque éste no existiría o sería falso. Ambos sentimientos y espiritualidades, fe antropológica y fe religiosa, por tanto, constituyen procesos sociohistóricos *abiertos*, ambos constituyen responsabilidades humanas. Ninguno de ellos puede alegar un orden sagrado absolutamente cierto o "natural" al que atenerse o por el cual regirse. La tesis de la liberación como *ortopraxis debida pero al mismo tiempo incierta* para el *ser inacabado* que constituye la *experiencia humana*, elimina definitivamente toda posibilidad de desplazar los comportamientos morales y sus instituciones al campo filosófico e ideológico del Derecho natural. La historia se presenta como un campo de posibilidades y compromisos abiertos, como una posibilidad de *aprendizaje* para crecer en humanidad y divinidad. En esta interpretación[410], los seres humanos se van autoproduciendo en el marco de una pedagogía divina, y si lo hacen liberadoramente (es decir creando posibilidades de sujetividad (elección/

408 El *Departamento Ecuménico de Investigaciones*, uno de los principales centros de teología de la liberación, publicó, como uno de sus textos fundantes, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (1980). El título extendido muestra que no se trata de una lucha de los dioses, sino de una lucha humana por los dioses que deben acompañar a los seres humanos en su historia. Por desgracia esta intuición original del grupo DEI no fue desplegada con todos sus alcances radicales ni intensamente socializada.

409 Solo lo cancelaría si el Dios de la Vida se transformara en un dogma cuya observancia mata a los seres humanos. Pero mientras la vida humana (original, creativa, diferenciada, sujetificadora) sea el metro que hace posible y convoca a este Dios no se da la anulación de la solidaridad entre creyentes religiosos y no creyentes. Lo que los vincula es su esfuerzo por ser sujetos aunque ello no elimine las tensiones propias de la existencia social.

410 Por supuesto en ambos campos temáticos, el de la idolatría y el de la revelación divina como aprendizaje humano liberador, entregamos interpretaciones de una sensibilidad. Los planteamientos no se encontrarán directamente de esta forma, por ejemplo, ni en Juan Luis Segundo ni en el equipo de trabajo DEI cuya cabeza intelectual y fundador es F. J. Hinkelammert.

responsabilidad) desde situaciones de opresión), *convocan a Dios* y éste los acompaña y habla. Es la tesis de la presencia de Dios en la historia. Para que se haga presente, los seres humanos *deben producir comunidad* y *creer en sí mismos* (autonomía). Las comunidades en proceso de liberación expresan a Dios en la historia. Sin duda un Dios de la vida no hablaría a pesarosos, pusilánimes, explotadores, asesinos o torturadores, porque si les hablara *éstos no tendrían oídos* ya que no gestan comunidad ni se dan autoestima "verdadera".

Este segundo planteamiento de teología de la liberación[411] sirve perfectamente como matriz para comprender y asumir derechos humanos. Ligados a luchas liberadoras inevitablemente particularizadas por las condiciones de las formaciones sociales modernas, tienen alcance universal (incluso cuando estos combates no son dados por creyentes religiosos) en tanto producen humanidad y, al mismo tiempo, construyen la casa de todos (macroecumenismo); en él, el concepto de humanidad no aparece como una naturaleza o esencia, sino como un *proceso de aprendizaje* en humanidad y divinidad y de generación de autoestima legítima. Dios mismo, manteniendo su condición de misterio, es una producción en la historia. No impone deberes, sino que faculta a los seres humanos con la capacidad para crear derechos de modo que todos los seres humanos sean.

Con estos enfoques, el de la lucha antiidolátrica y el del carácter universal de una experiencia humana liberadora que no se fija (radica) en valores de Derecho natural ni en sus prolongaciones morales, la teología latinoamericana de la liberación se propuso como discurso sobre la necesidad y posibilidad del sujeto humano plural o diversificado y, a la vez, comunitario y universal, y en permanente esfuerzo por evitar que las instituciones o "sabados" lo priven de la gratificación (felicidad) de ser individuo y grupo en crecimiento desde un sí mismo del que puede hacerse responsable. Este sujeto, hemos señalado, *opuesto a toda autoridad natural o estructural*, porque Dios es valorado como un compañero, es propio del imaginario moderno sobre derechos humanos.

Indiquemos sumariamente que existen tópicos de teología de la liberación que se apartan significativamente del imaginario de derechos humanos. Es el caso de la manida imagen de una *opción "preferencial" por los pobres*[412]. En la versión que tiene mayor receptividad cultural, debido a que entronca con las acciones eclesiales de caridad en el sentido de limosna, este pobre es percibido como el *insignificante*, "aquel que no es relevante para la sociedad y cuyos derechos más elementales a la vida, la libertad y la justicia son violados permanentemente"[413]. Esta descripción, con independencia del deseo de quien la redactó, constituye una desgracia. En efecto, si el pobre es "insignificante" entonces no se le pueden violar derechos porque para ello debe previamente "significar". Sin embargo, desalojando esta obviedad, ver en el pobre un "otro" (objeto) y no una producción *nuestra* o social que *también nos empobrece a nosotros* supone no asumir (aunque se la conozca) la tradición bíblica y tener una magra lectura de la parábola del samaritano. El samaritano socorre porque es *también* un *necesitado*. Jesús de Nazaret también es un necesitado, es decir un empobrecido. Por eso reclama cuando lo traicionan o lo abandonan, es decir cuando dejan de reconocerlo y lo tratan como "otro" u objeto. En cualquier caso, el problema de fondo es que proponer al pobre como un otro a quien se ayuda porque quien lo hace no es un necesitado (posee misericordia o discernimiento, por ejemplo) significa empezar a transitar un camino en el cual se puede estimar ser portador de caracteres o poderes individuales o sociales que el pobre debe reproducir para dejar de ser pobre. Se abre una brecha así para las instituciones que matan, los ídolos, el Derecho natural, el "desarrollo", la liberación *inducida*, el sujeto "natural", la familia, la

411 Lo hemos recogido del trabajo de J. L. Segundo ya mencionado: *Fe, revelación, signos de los tiempos*.
412 La opción 'preferencial' por los pobres es una corrección de la jerarquía clerical. La propuesta inicial de la teología de la liberación decía: "opción por los pobres."
413 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 396, nota 1.

teología. Por desgracia, el *ethos* de los "pobrecitos insignificantes" fue uno de los más socializados por la teología de la liberación y, por razones que no se verán aquí[414], no fue objeto de una discusión rigurosa entre sus seguidores. De modo que esta teología también puede incurrir, usualmente por insuficiencia de rigor analítico y de cuidado de sí, en las desviaciones del Derecho natural.

5.- F. J. Hinkelammert y su analítica sobre derechos humanos

El pensamiento de F. J. Hinkelammert posee al menos una especificidad en el campo vasto y conflictivo de la teología de la liberación que hemos bosquejado recién. Utilizando su formación académica europea, abrió un criterio de ingreso conceptual que articula la economía política con la teología para la comprensión de la experiencia social y, dentro de ella, de la vivencia religiosa. En cuanto la economía política se interesa por el problema de la reproducción de los factores de la producción, fuerza de trabajo y capital, por ejemplo, esta reproducción se constituye en *matriz* de la asignación óptima de los recursos sociales. Diciéndolo esquemáticamente, una economía política determinada puede privilegiar la reproducción del capital, otra la de la fuerza de trabajo y una tercera la del ser humano. Cada una de ellas generará una manera distinta de apreciar y realizar la asignación óptima de recursos económicos en una sociedad dada, es decir su racionalidad. Una economía política que degrada sistemáticamente al ser humano y a la Naturaleza, por ejemplo, puede alcanzar una alta productividad, pero es suicida y, por ello irracional. Será elementalmente "racional", en cambio, una economía política que matricialmente responda a la reproducción de la existencia humana (libre, creadora) y de la Naturaleza como marco de todas las decisiones sociales. Desde luego, una política económica puede invisibilizar ideológicamente su referente en la economía política, pero esta invisibilización trae consigo la desaparición, también ideológica, del ser humano y de sus responsabilidades como sujeto. Se advierte aquí que la matriz que afirma la reproducción de la vida humana y de la Naturaleza y hace de toda otra decisión social *funciones de esta reproducción*, constituye la matriz óptima para imaginar, pensar y luchar por derechos humanos. En este sentido, en cuanto la economía política es una producción que responde a desafíos de la sociedad moderna, derechos humanos es también un "invento" moderno.

Por supuesto, toda economía política supone una *relacionalidad*, es decir una o varias divisiones sociales del trabajo. Es en conexión con esta relacionalidad que toman cuerpo los discursos y los valores, incluyendo los morales. En el marco de la complementariedad y de la facticidad demandadas por la producción surge, por ejemplo, la solidaridad o la cooperación sin la cual la producción no existiría.[415] Las necesidades de la producción hacen surgir asimismo representaciones y valoraciones sobre el intercambio y la sobrevivencia que, en formaciones sociales de baja productividad, toman la forma de un primer imaginario mítico que se expresa como *ética natural*, es decir fetichizada. Una segunda mitificación o "naturalización" imaginaria de la producción aparece cuando el excedente económico es expropiado por los grupos o clase dominante. Este imaginario, ligado a la violencia que suponen la expropiación y la división del trabajo en producción directa e indirecta (servicios), es decir en trabajo manual y trabajo intelectual, lleva al monopolio de la creatividad humana a los actores de este último. Como ellos (sacerdotes, filósofos, militares, capitalistas, cien-

414 Un panorama más amplio sobre la diferencia entre 'pobre' y 'empobrecido' puede verse en H. Gallardo, "Imaginarios sobre el pobre en América Latina". La edición más completa es la de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.*

415 Es probable que por su resonancia, derivada de la cotidianidad, el término 'solidaridad' (que pareciera implicar una adhesión voluntaria, sin fisuras) podría ser reemplazado por uno más objetivo, como el de cooperación que incluye conflictos. Pero etimológicamente 'solidaridad' remite a obligaciones vinculantes, no a inclinaciones subjetivas u opciones. De todas maneras, es el término que Hinkelammert emplea (Cf. F. J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, p. 41).

tíficos, artistas, etc.), no pueden legitimar "económicamente" sus ingresos, los derivan de un nuevo imaginario mítico regido por valores eternos: Hinkelammert menciona el servicio a Dios, a la verdad, a la patria, al progreso, a la iniciativa privada. En nombre de estos valores los actores materiales de la producción pueden ser institucionalmente sometidos y sojuzgados, explotados, excluidos y pauperizados. Aunque Hinkelammert, que en términos básicos sigue en este campo a Marx/Engels y a sus trabajos sobre ideología y fetichismo, no lo menciona en el texto que nos sirve de referencia[416], la obligatoriedad de estas mitificaciones constituye el derecho natural. El imaginario fetichizado e idolátrico, que es función de la expropiación del excedente, no puede rebasar materialmente, sin embargo, el excedente potencial para una determinada división social del trabajo o productividad. Proponérselo sería suicida. Las mitificaciones imaginarias o ideologías, excepto que tengan como valores explícitos el genocidio o el suicidio colectivo, no pueden sobrepasar las posibilidades de su matriz económica. En este sentido, ella es determinante en última instancia.

Al igual que en las tesis básicas que hemos destacado de teología de la liberación, el criterio conceptual de ingreso de Hinkelammert (economía política/teología) ofrece claras posibilidades para comprender y explicar derechos humanos. En efecto, éstos pueden ligarse a *luchas sociales por el excedente económico*[417] en un doble sentido: por su composición y por su *distribución*. En el caso de la composición, derechos humanos surgen contra el monopolio religioso de la conciencia que impedía la socialización de tecnologías y ciencias funcionales al tráfico mercantil. La actividad racional autónoma aparece como un desafío al imperio de la creencia religiosa obligatoria. La distribución del excedente se liga asimismo con la propiedad privada que es función de una teoría del trabajo humano o antropología y no un privilegio concedido por los señores. Posteriormente, en los siglos XIX y XX, la disputa por el carácter y utilización del excedente generará las condiciones para la exigencia de derechos económicos, sociales, culturales y de los pueblos, mientras que la matriz económico/política (que se evidencia como suicida) o composición del excedente, será confrontada por las exigencias ecologistas o ambientalistas y por las demandas de derechos de quinta generación. Desde luego, existirá también una "historia" específica de derechos humanos ligada a la autonomía relativa de las espiritualidades culturales modernas.

Un segundo aspecto que facilita comprender derechos humanos desde el criterio de ingreso que propone Hinkelammert es que su matriz de reproducción y el sentido común legitimador que se liga a ella contienen la inevitable *relacionalidad* de la existencia humana. La noción de "humanidad" puede predicarse entonces de esta relacionalidad sociohistórica y no directamente del individuo, la persona o el sujeto. Estos últimos conceptos y valores serían formas discursivas que aluden (o eluden) a esta relacionalidad. El efecto político de la cuestión es que el fundamento de derechos humanos se sigue de una práctica (resistencia, movilización, combate, etc.) social y no de conceptos/valores sustancializados que remiten en cambio, inevitablemente, al campo del derecho natural, de la ética y de la metafísica. Hemos insistido en que el concepto de "humanidad" contenido en la expresión "derechos humanos" debe ser *abierto* para que ellos puedan ser

416 F.J. Hinkelammert, *Democracia y totalitarismo*, p. 43. Para el comentario respecto de su analítica en derechos humanos hemos considerado principalmente sus artículos "Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador", contenido en este volumen, "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", editado por Desclée de Brouwer, "La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos" que aparece en *El huracán de la globalización*, y sus intervenciones en *Los derechos humanos como política*. Hinkelammert es un autor prolífico y algo iterativo y no sería factible examinar cada detalle en todas sus obras en una aproximación de este tipo. A nuestro juicio el artículo que mejor condensa y articula el mundo analítico de este autor es su "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe".

417 Excedente económico es un producto colectivo que supera lo que se necesita para la reproducción material de los productores.

comprendidos bajo la dimensión constituyente de la lucha social. Este es el alcance conceptual y político de la noción de *ortopraxis*, propuesto por J. L. Segundo. Por desgracia, como veremos, el análisis específico de Hinkelammert no transita por este camino.

6.- Hinkelammert: La pérdida de ruta en derechos humanos

A la mitad de 1984 se realizó en Chile, auspiciado por el *Consejo Mundial de Iglesias* un encuentro que llevó como título "Los derechos humanos como política". En él presentó una ponencia F. J. Hinkelammert[418]. El marco era interesante porque la reunión se realizaba después de diez años de dictadura empresarial/militar en ese país y, por tanto, tras una década de terror de Estado y de disciplinamiento ciudadano y social, en especial de su fuerza laboral. Dentro de la metodología del encuentro fue comentarista de la exposición de Hinkelammert un intelectual católico (conservador, si es necesario precisarlo), y la discutieron un ex- Ministro de la izquierdista *Unidad Popular*, un miembro de la *Comisión Chilena de Derechos Humanos*, un prominente investigador de *FLACSO* y otros cientistas sociales chilenos o regionales.[419]

La exposición de Hinkelammert se inició con la pregunta: ¿quién en nombre de derechos humanos se interesa en violarlos? o ¿cómo en nombre de derechos humanos éstos resultan violados? La respuesta obvia para estas preguntas es la *autoridad* y los micro y macro *poderes* que Ferrajoli llama de facto. La segunda cuestión remite no solo a la existencia de prácticas sociales de poder, sino también a los *discursos* que, con mayor o menor resonancia, las defienden *naturalizándolas*. La obviedad de estas respuestas descansa en la consideración de que "derechos humanos" se dice de distintas maneras. Como propuesta social, como legalidad, como existencia inmediata o cotidianidad, como lógica del sistema, como cultura y como ideología. Cada uno de estos planos posee su propia complejidad. Derechos humanos como legalidad comprende, por ejemplo, los enunciados constitucionales, sus codificaciones, su juridicidad, su eficacia, su alcance nacional o internacional, etc. Como existencia inmediata, remite a las instituciones sociales y a las identificaciones individuales y sociales y a sus articulaciones muchas veces conflictivas.

Hinkelammert no realiza las distinciones anteriores, sino que las mezcla y "resuelve" en una síntesis estructural y estructuradora: la defensa y promoción de violaciones a derechos humanos se producen como protección del orden moral y político constitutivo. Según él, la sociedad vigente es identificada con *la* humanidad y por ello los atentados y cuestionamientos contra su "nomos" son caracterizados como crímenes contra ella cuyo castigo reivindica derechos humanos y los restablece. Que esta interpretación es distinta a las respuestas que hemos considerado obvias, lo muestra que no todos los regímenes que recurren al recurso anterior tienen "éxito". Así, por ejemplo, Estados Unidos consigue que su "guerra preventiva global contra el terrorismo" sea aceptada como propia de una legítima defensa (estadounidense y occidental) y promoción (universal) de derechos humanos. En cambio, el Chile empresarial y militar en el que exponía Hinkelammert despertaba miedo interno y repulsa internacional vía el rechazo a su figura icónica, el general Pinochet. La diferencia entre uno y otro caso, con independencia de una discusión exhaustiva, pasa por la diversa potencialidad de los regímenes de Chile y Estados Unidos. Al "sintetizar" abstracta o estructuralmente derechos humanos, Hinkelammert invisibiliza la complejidad de las tramas de poder en que consiste la experiencia humana. Su discurso no dice conceptualmente la

418 F. J. Hinkelammert, *Derechos humanos y democracia*. Todas las referencias siguientes pertenecen a la ponencia o su discusión.

419 En orden alfabético discutieron con Hinkelammert, A. Domínguez, O. Landi, N. Lechner, E. Lira, D. Llano, P. Morandé, J. A. Viera-Gallo y H. Villela.

realidad, sino que la sesga e invisibiliza. Su enfoque estructural desplaza el que derechos humanos en su complejidad constituyen una demanda y expectativa *modernas* y que como tales no pueden predicarse, sin disolver su especificidad, de cualquier formación social.

Una segunda cuestión es que el enfoque de Hinkelammert no se interesa en que la gestación y gestión de derechos humanos puede buscar instituir un "orden nuevo" y no es, por ello, puramente defensiva o conservadora. El interés en "violar derechos humanos" comprende así momentos de afirmación constitutiva, de resguardo del *nomos* ya constituido, de transgresión revolucionaria y de represión contrarrevolucionaria. Estos momentos no son mutuamente excluyentes. Así el régimen empresarial/militar chileno aplicó el terror de Estado para descabezar, fragmentar y desmovilizar al movimiento popular, para refuncionalizar al país en el marco de una economía global y oligárquica y para "crear" otro Chile. De la misma manera, la violación de derechos humanos en Irak se dirige esquemáticamente a borrar al "antiguo Irak" y a crear uno "nuevo", inédito. En otro ángulo, los derechos sociales y económicos reclamados por los trabajadores "violan" derechos derivados de la acumulación de capital y de la propiedad privada orientada al lucro. El interés por violar derechos humanos resulta así *complejo* y de ninguna manera su manipulación ideológica puede reducirse a una estólida defensa del orden moral y legal. Hinkelammert no lo advierte porque reduce las violaciones a una regla formal eterna cuando ellas en realidad condensan políticamente prácticas de poder situacionales y sociohistóricas que *también* poseen un plano estructural.

Introducido así el tema de derechos humanos, Hinkelammert los asocia con toda teoría moderna de la democracia[420]. Según el economista/teólogo, las teorías de la democracia parten de la igualdad humana universal y por ello en ellas todo ser humano es sujeto de derechos humanos. Este planteamiento es discutible porque confunde "ser humano" con "ciudadano". Se ha visto en capítulos anteriores que para Locke, por ejemplo, no todos los individuos que pertenecen biológicamente a la especie humana tienen el carácter de ciudadanos. Para la teoría republicana de Kant, solo los humanos autónomos son ciudadanos activos. El asunto puede verse desde otro ángulo: que las mujeres conquisten el derecho de sufragio, es decir que se amplíe significativamente la ciudadanía, no las transforma automáticamente en seres humanos, *en tanto mujeres*, iguales o diferentes a los varones. De nuevo, la premisa del argumento, con independencia de una consideración histórica, es falsa porque escamotea que el imaginario burgués descompone la sociedad en al menos dos ámbitos: la sociedad civil, donde existen individuos de los que se puede predicar que son biológicamente humanos y que pueden poseer algunos caracteres universales comunes (la libertad para contratar, por ejemplo), y la sociedad política, donde únicamente existen ciudadanos iguales. La igualdad universal no opera en el ámbito civil donde el imaginario burgués suele declarar y asumir jerarquías y desigualdades naturales.

Desde la premisa anterior, falsa, Hinkelammert procede a afirmar que la teoría de la democracia se centra *siempre* en la discusión y legitimación de la restricción de la validez de derechos humanos. Tajantemente plantea:

> Esta restricción y hasta anulación, se plantea a partir de aquel que viola los derechos humanos. En este proceso los derechos humanos son invertidos. El derecho (sic) puede proclamar: la

420 Aunque esta premisa es claramente arbitraria no se discutirá aquí. No existe un único contenido que llene la expresión "toda teoría moderna de la democracia" (p. 89). Existen discursos ideológicos y analíticos sobre el régimen democrático y sus instituciones. Estos discursos pueden o no centrarse en la separación sociedad civil//sociedad política. Los discursos pueden asimismo ignorar o admitir la existencia de clases. Y, desde luego, en la tradición dominante 'democracia' no hace referencia a la universalidad de la experiencia humana, sino a la extensión universal o no, aunque siempre nacional, de la ciudadanía. Se trata de asuntos muy distintos.

> vida humana es inviolable. Frente al asesino, que viola este derecho, aparece su violación legítima: en caso extremo, la pena capital.[421]

Aquí la confusión es extrema[422]. Hinkelammert mezcla los *preceptos constitucionales* que pueden declarar la vida humana como algo inviolable, con el *código penal* que tipifica el asesinato como un *delito* y establece no solo una sanción jurídica para ese delito sino también el procedimiento que debe respetarse para sancionar al criminal a quien se castiga no por ser humano, sino por ser delincuente. De hecho, si se le aplicara la pena de muerte, debería tratársele como un ser humano. No existe ninguna esquizofrenia o "inversión" en esta situación. Se trata fundamentalmente de dos planos diversos del Derecho: como factor cultural y como instrumento (utilitario) de coexistencia social. La ignorancia de estos planos y de sus relaciones conduce al teólogo a un tipo de exasperación que quiere hacerse pasar por analítica. Llevado al extremo, su argumento diría que ninguna democracia "universalista" (él así las entiende) podría sancionar jurídicamente nunca a ningún delincuente porque ello violaría sus derechos humanos: el de libertad, por ejemplo, tan querido por Kant. En términos del papel instrumental del Derecho esto es grotesco y, por supuesto, ahistórico.

Esta ruda desatención no pasa inadvertida para los interlocutores de Hinkelammert. Un abogado le señala:

> Yo creo que el problema que coloca Franz es un problema que no tiene solución, porque es el problema del Derecho. Lo que tú dices es que el Derecho tiene en sí, siempre, una dimensión de coacción. Y eso va a ser siempre así. Creo que esa es una cosa que no es propia sólo de la sociedad moderna; me parece que algo connatural a la historia conocida hasta hoy.[423]

Y, con alguna elegancia, expone el mismo argumento por el absurdo que hemos indicado más arriba:

> …el punto que hay en tu trabajo (…) es la tendencia a decir: hay que superar eso; esto no puede ser. O sea, hay un cierto grado de injusticia consustancial al Derecho, que es preciso superar. Lo que está ahí latente es la idea de la sociedad sin Estado, o una sociedad sin Derecho…[424]

O sea que el teólogo siente que existe una injusticia, pero no sabe cómo analizarla y por ello arremete contra el Derecho en nombre de derechos humanos afirmando que el primero es la inversión legal (él escribe "legítima") de lo proclamado éticamente. Las salidas son o que no exista el Derecho como técnica de coexistencia o la denuncia absoluta de derechos humanos como no factibles o irreales. Ambas cuestiones pueden considerarse analítica y políticamente como ingenuas. Lo grave es que Hinkelammert posee el instrumental conceptual para pensar de otra manera el tema. Pero, por algún motivo, no lo emplea.

Que el asunto de la confusión por ignorancia elemental es grave lo remarca también un sociólogo, miembro de la Comisión Chilena de Derechos Humanos:

---

421 F.J. Hinkelammert, *Derechos Humanos y democracia*, p. 89.
422 Y más todavía la conclusión: "Como hace falta un poder para ejecutar tales castigos a los violadores de los derechos humanos, aparece un poder político con el derecho de suspender la vigencia de los derechos humanos para aquellos que los violen" (*Ídem*).
423 J. A. Viera Gallo, *Los derechos humanos como política*, p. 103.
424 *Ibíd.*, pp. 103-104.

> El Estado de Derecho, o esa necesaria mediación institucional de las relaciones humanas, trae consigo –como decía muy bien José Antonio—una coacción indispensable, pero que busca ser una coacción regulada por una racionalidad de control, fiscalización, de equilibrio social, en que no desaparece la persona, no desaparece la soberanía cotidiana del pueblo.[425]

De esta última intervención conviene separar dos aspectos: la reafirmación de que el teólogo habla del agua tibia sin haberla estudiado y la llama "inversión" y la tendencia a considerar las cautelas procesales como directamente asociadas al respeto por la persona y por la soberanía popular. Estas últimas opiniones admiten varios ángulos de discusión que no serán desarrollados en este trabajo.

La opinión más fulminante es, sin embargo, la de un politólogo:

> El problema de los derechos humanos es un dilema entre la universalidad (todos tienen derecho a la vida, todos tienen derecho al trabajo) y la necesidad, por razones de la misma vida social, de establecer límites sociales que estructuren la convivencia (…). Frente al principio instituido surge otra interpretación que opone otro principio regulador. En nuestras sociedades divididas es inevitable ese conflicto de interpretaciones de los derechos humanos y, por consiguiente, esa dinámica de agresión y reparación. Pero el problema no es tanto el conflicto entre los diferentes principios jerárquicos, la cuestión de fondo es que el pensamiento moderno supone la existencia de un principio único (…) Yo creo que hay una necesaria delimitación en la sociedad, una distinción de lo pertinente y lo no pertinente, lo lícito y lo ilícito. El problema es legitimar estas exclusiones. El problema reside, entonces, en la legitimación y, por ende, en la construcción del poder político.[426]

El politólogo confronta la existencia sociohistórica, incluyendo la lucha política de clases y de género, con la fantasmagoría peculiar del economista/teólogo quien, como veremos, intenta imponer a la realidad sus visiones que, cuando se siguen de la desatención, como en este caso, devienen caprichos.

La defensa de Hinkelammert ante los juicios elementales de sus interlocutores es paupérrima:

> Me interesa llamar la atención sobre el nomos de la sociedad en tanto produce al enemigo en nombre de los derechos humanos (…) Esto es un fenómeno moderno (…) El asesino lo mencioné nada más que como ejemplo previo (…) El crimen ideológico sistémico secularizado es algo moderno, y no está vinculado así no más con el derecho. El derecho suele negarlo, transformándolo en delito penal. No acepta que hay crímenes ideológicos que aparecen en el sistema moderno y son producidos por una reacción en nombre de los derechos humanos. Con la declaración "todos los hombres nacieron iguales" aparece una agresividad de nuevo tipo.[427]

Cuando se lo recuerdan, Hinkelammert comparte la novedad de que derechos humanos son modernos. Tal vez se mate, persiga y excluya en nombre de ellos porque los grupos dominantes en estas sociedades carecen de un único Dios celestial en el cual cobijarse para sostener sus intereses y apetencias. Derechos humanos surgen *contra la autoridad divina* ejercida "naturalmente" por religiosos y nobles. Para realizar la expropiación de esa autoridad reclaman que todo mando polí-

425 A. Domínguez, *Los derechos humanos como política*, p. 107.
426 N. Lechner, *Los derechos humanos como política*, p. 114.
427 F. J. Hinkelammert, *Los derechos humanos como política*, p. 110.

tico deriva del consenso, no es natural, y que lo único "natural" son los caracteres inviolables de los individuos: esto es, derechos humanos. Cuando se observa esta lucha social, política, cultural e ideológica (que expresa en su nivel las necesidades de acumulación de capital) en la gestación de las sociedades modernas, se entiende que Estado y derechos "naturales" de los ciudadanos son referencias "sagradas" que permiten diferenciar y matar aunque constitucional e ideológicamente se pretendan "bien común" o referente universal. La razón para esto es que antes de las sociedades modernas nunca existieron derechos humanos. Y la otra es que todas las sociedades con principios excluyentes de dominación demandan un criterio ideológico (de tipo metafísico) para excluir y matar.

Todavía una observación sobre estos despropósitos. La fórmula "todos los hombres nacieron iguales" posee distintos alcances de expresividad y también diversa complejidad. Para empezar, no es moderna porque se encuentra en los estoicos donde hace referencia a una participación humana en una racionalidad objetiva universal, o en los evangelios, lugar donde remite a la universalidad de la filiación divina. Modernamente, en Locke, la expresión no designa la igualdad humana, sino que nadie nace sujeto a autoridad política alguna.[428] Por tanto la autoridad política es convencional y utilitaria. Distinta es su utilización en el primer artículo de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de Naciones Unidas[429] en donde remite éticamente a "la dignidad intrínseca" del ser humano y jurídicamente no a la igualdad lata, sino a un principio de *no discriminación*: pese a sus diferencias, los seres humanos deben ser tratados como si fueran iguales. Estos ejemplos, elementales, muestran que se trata de cuestiones distintas que no admiten la tajante observación de Hinkelammert: "Con la declaración "todos los hombres nacieron iguales" aparece una agresividad de nuevo tipo". En realidad es con el auge de la economía dineraria y de la acumulación de capital que aparece la agresividad moderna que se disfraza, entre otros ropajes, con la tardía ideología iusnaturalista de derechos humanos. Por ello es que, posteriormente, los obreros demandarán ser tratados como seres humanos *en tanto obreros*. Ello indica que socialmente asumen su *diferencia* y con ella al sistema.

Dados estos primeros pasos en falso, la exposición de Hinkelammert retoma sus criterios de ingreso analítico y expone cuestiones coherentes que admiten, sin embargo, observaciones. Su argumento es el siguiente: derechos humanos deben ser siempre jerarquizados (no se pueden cumplir todos al mismo tiempo) mediante un principio de regulación del acceso a la producción y distribución de los bienes económicos. Quien adversa este criterio (*nomos*) aparece como enemigo de la sociedad y del género humano.[430] La eliminación de este enemigo es propia de cualquier Estado, de Derecho o de Terror, capitalista o socialista. La tarea represiva del Estado para "salvar" derechos humanos se refuerza con el mito del progreso económico. Ahora quien se opone al progreso es enemigo de la humanidad. Esto vale para capitalistas y stalinianos. En la sociedad que proclama derechos humanos aparece así el crimen político que consiste en adversar el criterio de jerarquización y el progreso identificados con la humanidad. Ante el crimen político no existen derechos humanos. Éstos se transforman en motor de su violación. A este proceso Hinkelammert lo califica de "inversión". Las sociedades que jerarquizan derechos humanos poseen una alta agresividad, pero esta jerarquización, y el proceso de inversión, son inevitables.

Hinkelammert propone como salida a las agresivas sociedades que violan derechos humanos en nombre de estos mismos derechos un sistema económico referido a *necesidades* de modo que

428 Locke, como debería saberse, es explícito en este punto: "Aunque anteriormente he dicho que "todos los hombres son iguales por naturaleza", no debe entenderse que yo me refería a toda clase de igualdad (*Segundo tratado sobre el gobierno civil*, # 54).

429 "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en libertad y derechos…"

430 En este texto Hinkelammert no introduce la distinción entre enemigo y opositor que, sin duda, mejoraría la calidad del análisis.

cada cual pueda asegurar, vía su trabajo, una existencia digna. Esto *aplacaría* la agresividad. El protagonista de este sistema sería

> …el sujeto concreto, que tiene que vivir, que tiene que tener su integridad y tiene que tener la libertad de vivir su proyecto de vida. Y para vivir su proyecto de vida, por supuesto tiene que satisfacer sus necesidades. Ahora se juzga a partir de este sujeto concreto la institucionalidad.[431]

Sin considerar cuestiones especificas[432], el argumento admite al menos tres observaciones básicas: a) existe un *reduccionismo económico* en el principio de regulación que invisibiliza dominaciones como las de género y generación. El costo político de este reduccionismo es que las transformaciones que desea Hinkelammert tendrían que hacerse políticamente "desde arriba" lesionando su impacto cultural y, también, "derechos humanos"; b) se reproduce, sin crítica e inválidamente de acuerdo a las premisas, una *oposición entre el sujeto concreto* (muy próximo o igual al individuo) y la *sociedad*. Este discurso acerca la posición de Hinkelammert al iusnaturalismo; c) el "sujeto concreto" que expone desde sí sus *necesidades* y cuya existencia juzga las instituciones y sus lógicas es un *referente metafísico*, no histórico.

Todavía debería indicarse que la imagen de "aplacar la agresividad" de las sociedades modernas es una paráfrasis de "aplacar la acumulación de capital y de redeterminar la utilización del excedente". Creo que salta a la vista que esto no se logrará sin *lucha social*. Que, hemos reiterado, es el fundamento de derechos humanos en tanto se la entiende como *expresión posible* de una sociedad civil emergente en una matriz sociohistórica dada. Como Hinkelammert no integra estos elementos en su discurso, como se lo reprochó Lechner, su aproximación, con entera independencia de sus intenciones, deviene ideológica y amenaza con tomar partido en contra de lo que le interesa defender.

Que esto es así lo prueba la curiosa intervención de su comentarista, un sociólogo católico que alcanzó notoriedad y jerarquía (prorrector de la Universidad Católica) en el marco de la dictadura empresarial/militar chilena. Fue quien se mostró más alborozado por lo escuchado:

> Yo creo que la lógica de la exposición es implacable; es completamente correcta. Revela, a mi juicio, un punto básico que se mencionaba en la mañana: la necesidad de distinguir el doble polo de la cultura y sistema.[433]

O sea que aplaudió quien se supone no debía aplaudir. La razón de su regocijo es que la exposición de Hinkelammert le permite abundar en la crítica de las sociedades modernas (el sistema único, sin salida ni soluciones) secularizadas y "constructivistas" o autofundadas, asesinas de lo trascendente, o sea de Dios, y que espiritualmente carecen de legitimidad o justificación porque son mera expresión de poder de facto, histórico. Según el sociólogo:

> Basta que cualquier grupo suba al poder para que obligadamente tenga que repetir esta definición (la lógica de represión que viola derechos humanos), lo desee o no…[434]

431 F. J. Hinkelammert, *Los derechos humanos como política*, p. 96.
432 La principal es que no toda oposición política es castigada con la muerte, como dice Hinkelammert. Solo las estimadas revolucionarias, que se entienden como una declaratoria de guerra. Para las otras existe incluso el derecho de asilo.
433 P. Morandé, *Los derechos humanos como política*, p. 97.
434 *Ibíd.*, p. 98 paréntesis nuestro. "Subir al poder" es una imagen politicista que invisibiliza empresarios y geopolítica. Decir que un régimen viola derechos humanos, le guste o no, en el Chile de 1984, excusa la acción militar, su responsabilidad moral y la complicidad eclesial.

Estas sociedades son fruto de la soberbia humana, es decir del *pecado*. La salida es distinguir en ellas el *polo de la cultura* (salvador/trascendente) respecto del polo sistémico donde domina el *pecado*. Las sociedades modernas igualan el polo sistémico al polo de la cultura (que es donde radican los valores y, para América Latina, donde se ubica el catolicismo y su ética natural, o sea eterna). ¿Y dónde advierte la autoridad católica el signo de este polo salvador?: en el *sujeto concreto* del discurso de Hinkelammert:

> El mismo Franz señalaba esta idea de un sujeto concreto anterior, por ejemplo, a la decisión de un sistema de propiedad. Eso supone ya la existencia, más allá de la estructura o fuera de ella, de un polo que permite, justamente por su trascendentalidad frente a la estructura, realizar una evaluación, una crítica.[435]

En este polo de la cultura opera naturalmente la iglesia católica que admite crítica como institución *pero no en cuanto instancia salvífica*. Allí expresa a la Revelación y el Reino. El admirador de Hinkelammert señala con modestia científica que no posee una respuesta para definirse o por el sistema o por la cultura, pero que si se optara por lo segundo entonces es obligatorio reconciliar ciencias positivas con *la* filosofía y *la* metafísica. ¡El hombre nos retornó a Tomás de Aquino! En esta América Latina medieval la gente soportará la dureza de la discriminación, la explotación, la sumisión y la ignorancia con *piedad moral* y sus dirigentes asesinarán a los insurgentes o herejes con *misericordia*, para salvarlos de sus propios errores y cumplir con una responsabilidad delegada por Dios. ¿No suena a historia conocida? Pues a eso le sonó el "sujeto concreto…" al fervoroso sociólogo católico. Y es casi seguro que Hinkelammert no tenía la intención de despertar esta admiración y aplauso. Y, desde luego, podría haberlos evitado si hubiese respetado su propio criterio de ingreso, que él considera marxista.[436]

7.- Hinkelammert: La imagen o "teoría" de las inversiones

Un texto en el que Hinkelammert despliega con algún detalle lo que él considera su fórmula de las inversiones de derechos humanos es el artículo "Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador", publicado en un volumen en 1990, es decir seis años después que se le hicieron reparos de fondo sobre este asunto en Chile. El teólogo no parece haber escuchado ninguna observación puesto que, tras haberse mal defendido en ese encuentro, vuelve a reiterar sus tópicos sin el menor cambio. Para él, "en cuanto los derechos humanos son transformados en normas legales, en seguida aparece el problema de la restricción a la vigencia de estas normas"[437]. Cuatro líneas más abajo, reduce a o identifica "restricción" con *inversión*: "En este proceso, las normas son invertidas en su contrario". Insistamos en que no se puede argumentar válidamente así porque "normas" hace referencia, por ejemplo en la Declaración de Naciones Unidas, a propuestas *éticas*, mientras que en los códigos designa normas *legales*. Si se dijera que las codificaciones invierten el sentido de las propuestas éticas, esto tendría más sentido, pero sería falso, como se verá de inmediato.

435 P. Morandé, *op. cit.*, p. 100.
436 F. J. Hinkelammert, *Los derechos humanos como política*, p. 122 ("En el fondo, lo que estoy haciendo es interpretar las relaciones sociales de producción del análisis marxista, como principios de jerarquización de derechos humanos"). Sin duda se fue tan al fondo que no pudo salir de allí. Desde luego Marx y Engels no son culpables por su discurso.
437 F. J. Hinkelammert, *Democracia, estructura económico-social…,* p. 135.

¿Recuerda el lector que Hinkelammert se disculpó por su referencia al *asesinato* en el encuentro de 1984 calificándolo como solo "un ejemplo previo". Pues seis años después vuelve a este "ejemplo previo" para insistir en que

> La norma legal puede decir: la vida humana es inviolable, o no matarás. Siendo esto una norma legal, el violarla tiene su sanción. Por lo tanto, frente al asesino que viola este derecho establecido por la norma, aparece ahora la violación legítima de ella. En caso extremo le es aplicada legítimamente la pena capital, es decir él mismo es asesinado (…) Que la norma sea violada frente a aquél que la viola es consustancial a la existencia de cualquier norma.[438]

Esta primera "ley general de la inversión" es arbitraria porque descansa o en confusiones o en ignorancia o en ambas. "No matarás" no es una norma legal sino una indicación *moral*. Si aparece en una Constitución, como la chilena, por ejemplo (art. 19), se trata de una norma jurídica *primaria* a la que se referirán las normas jurídicas *secundarias* del Código Penal, también chileno. "Asesino" es una expresión del *habla natural* que puede ser o no tipificada legalmente como homicidio (culposo, en segundo grado, etc.). Por último, una legislación puede o no castigar a un homicida con la pena de muerte. ¿Qué ley *estructural* de inversión sería ésta que a veces y en ciertas regiones mata al homicida y otras no? Y, desde luego, en las sociedades modernas al homicida no se le asesina, sino que se le aplica una *sentencia* de acuerdo a las normas y procedimientos legales y por la autoridad competente. Y porque se trata de normas jurídicas, ellas pueden ser cambiadas. Para Hinkelammert ninguna de estas consideraciones existe. Según él:

> (la inversión)… vale para los derechos humanos en cuanto son transformados en normas vigentes (…). Por la inevitabilidad de esta inversión, no es posible garantizar los derechos humanos sino en el contexto de un poder político que, como Estado, los garantice precisamente por medio de su inversión (…) los garantiza por medio de su inversión legítima ejercida contra los violadores.[439]

Es el mismo discurso y el mismo ejemplo y la misma desinformación que seis años atrás. La "inversión", de existir, no sería legítima, sino legal, y se podría transformar aduciendo precisamente su ilegitimidad. Luego, no existe, al menos no como lo entiende Hinkelammert, este primer nivel *inevitable* de inversión. Y si existiera, no podría remediarse porque la alternativa sería no legislar y que no existiesen normas legales. El argumento parece dirigido contra las *normas positivas* (serían coactivas y coercitivas, o sea particularizadas) y los *tribunales* y también contra el *Estado*, en el sentido de que existiría *algo* previo y por encima de ellos que debería resultarles vinculante. Ahora, este es un criterio de Derecho natural. Y derechos humanos no se agota en las normas positivas o en las declaraciones constitucionales (porque ellas son subsistemas de la lucha social, política y cultural), pero están más próximos a ellas que al Derecho natural bajo cualesquiera de sus formas.

No es menor el desplazamiento que realiza Hinkelammert del núcleo que permite comprender derechos humanos: desde las *relaciones* complejas con *principios de dominación* que constituyen las *sociedades civiles emergentes* al dispositivo estatal "que los garantiza mediante su inversión". Esto quiere decir que si no los "invirtiera" sería un Estado "bueno".

Este primer nivel de inversión es principalmente formal, eterno. Dice: cualquier normatividad universalizada será recortada sociohistóricamente si se la pone en práctica. Dicho así, es

438 *Ídem*.
439 *Ídem*., paréntesis nuestro.

un lugar común e intencionado del Derecho natural clásico. Existe una ley eterna, vinculante, y materializaciones históricas que la expresan o no de acuerdo a condiciones peculiares. Pero la sensibilidad inicial de derechos humanos no dice esto. Señala: *existe una naturaleza humana y a ella corresponden fueros y capacidades que obligan y limitan a toda autoridad*. Se trata de dos imaginarios muy diferentes. Posteriormente existen condiciones económicas que se reputan naturales y que lesionan, o algunos sienten que lesionan, la existencia humana. Los trabajadores exigen que al menos se las limite. Es la pretensión de derechos económicos y sociales. Son cuestiones sociohistóricas que no presentamos aquí.

Hinkelammert propone asimismo un segundo nivel para lo que él considera "inversión". En este plano, el punto de partida parece ser sociohistórico: las relaciones sociales de producción constituyen el principio de jerarquización de todos los derechos humanos. Este principio de jerarquización se objetiva como *moral natural*. El principio de jerarquización, que remite al acceso a la producción y a la distribución de los bienes, genera una *polarización* entre quienes desean mantenerlo y quienes desean transformarlo. Este es el motor de los conflictos políticos y de la lucha por el poder, un campo determinado por la pareja *amigo//enemigo*. El enemigo es un ofensor de derechos humanos, o sea un *enemigo de la humanidad*. Su acción perpetra un crimen de lesa humanidad. Ideológicamente se le suspenden o niegan derechos humanos en cuanto enemigo del criterio de jerarquización. Hinkelammert remata:

> Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad (…) Los valores se invierten y alimentan una máquina de matar. Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en imperativo categórico de la razón práctica. El amor al prójimo en razón de la destrucción del prójimo.[440]

Dos cuestiones: Hinkelammert acaba de descubrir el *tópico iusnaturalista* que proyecta una naturaleza humana que adquiere la materialidad de una moral *objetiva*, vinculante. Locke, por ejemplo, no la sigue de una división social del trabajo, sino de una ideología acerca de trabajo como productor de riqueza. Pero el iusnaturalismo no es la única propuesta antropológica y política moderna sobre derechos humanos, aunque la sensibilidad de Locke sea la más extendida. Posteriores al iusnaturalismo aparecen el utilitarismo, las corrientes sociológica e histórica, la interpretación política, etc. Hinkelammert únicamente describe al iusnaturalismo. ¿Cómo funcionaría la inversión en las otras corrientes? Y, sobre todo, ¿cómo es posible que *existan* otras corrientes? El segundo alcance es pintoresco: el amor al prójimo no es un derecho humano, sino un indicativo moral. Por ello, no puede ser invertido en cuanto derecho humano. Que el teólogo/economista lo mencione se deriva únicamente de su desorientación conceptual.

De esta segunda "inversión", Hinkelammert desprende una observación extemporánea y analíticamente grotesca: "De todo esto resulta una fuerza inaudita de agresividad, por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transformen en motivos de la violación de esos mismos valores. Los valores se invierten y alimentan una máquina de matar". En castellano "in-

440 *Ibíd*., p. 142. Que el argumento de Hinkelammert carece de toda sensibilidad histórica lo muestra la situación de S. Hussein, tras su captura. Lo que se abre es la idea de un proceso 'justo', no de meramente liquidarlo. No tratamos de incurrir en ingenuidad. Se le concede un proceso justo 'que respete sus derechos humanos' porque ello favorece la ocupación de Irak y la reelección de G. Bush. Es el tema de la *manipulación* de derechos humanos, no de su pretendida 'inversión' estructural. Una vez que Bush sea reelecto, Hussein podrá suicidarse en prisión o perder la razón como efecto de su maldad. Así se evitará que haga declaraciones sobre socios y aliados que hoy lo juzgan.

audito" hace referencia a *nunca oído* y *monstruoso*. Al menos en América Latina la monstruosidad que evidenció la máxima agresividad hasta el momento correspondió a la Conquista y ésta no se hizo en nombre de derechos humanos, sino dentro del aristotélico/tomismo filosófico y del cristianismo católico institucional. Si los españoles y curas hubiesen tenido las tecnologías actuales de destrucción y sujeción no habría quedado indígena o vulnerable en pie. Y la saña no se compara ni a Hitler ni a Videla o Pinochet. De modo que esta agresividad es "audita" y nada excepcional en la historia humana. La segunda observación muestra al teólogo tomando en serio a las ideologías y olvidándose de su criterio de ingreso (las relaciones de producción). Derechos humanos nunca han sido los máximos valores de la humanidad. En Locke, por ejemplo, el máximo valor es la propiedad y la acumulación. Derechos humanos y *commonwealth* son funciones de esos valores primarios. Para Kant, la libertad, *el* derecho humano, remite en la práctica al libre comercio global ejercido por repúblicas (Estados de base comercial). Si preguntamos, ¿puede la acumulación de capital transformarse en una máquina de matar?, la respuesta es obvia porque ocurre todos los días. Si preguntamos, ¿puede el comercio global transformarse en una máquina de matar?, la respuesta también es obvia. Solo a Hinkelammert se le ocurre preguntarse, ¿pueden la libertad, la razón y "los" derechos humanos transformarse en una máquina de matar? Para gritar aterrorizado o indignado o perplejo o todas: "¡Sí!""¡Y es *Unerhört* [441] *!"*. Como dirían en Chile, nadie lo tiene andar preguntando boberías.

El teólogo aplica su "agresividad inaudita" a las relaciones internacionales. Como países socialistas y capitalistas poseen diverso criterio de jerarquización de derechos, entonces entran en guerra ideológica (y material donde pueden, suponemos). Es una guerra *a priori*, que aquí quiere decir por principio fundante independiente de la experiencia. Ejemplifica este discurso con la situación de Nicaragua en la década de los ochenta.

> …el gobierno de los Estados Unidos se siente en la situación *a priori* legítima de una guerra justa, en la cual Nicaragua, al cuestionar las relaciones capitalistas de producción, cometió un crimen objetivo de lesa humanidad. En consecuencia es agresor, haga lo que haga.[442]

En realidad Estados Unidos precipitó una guerra en Nicaragua y América Central en ese período en el marco de la llamada Guerra Fría, es decir por razones geopolíticas, y usó como una de sus justificaciones *ideológicas* la violación de derechos humanos. Si Estados Unidos se da a sí mismo la *identificación* ideológica de campeón mundial de derechos humanos, ello no implica tomarle la declaratoria en serio. Basta con recordar que Estados Unidos no interviene en países que violan sistemáticamente derechos humanos si esos países favorecen su dominio global. De hecho, en la misma década a que hace mención Hinkelammert, el gobierno estadounidense inventó la división entre regímenes que violan sistemáticamente derechos humanos, o *totalitarios*, y regímenes que violan circunstancialmente estos derechos, o *autoritarios* (la dictadura empresarial/militar chilena, por ejemplo). En todo esto no existe ninguna decisión *a priori*, sino intereses sociohistóricos que pueden utilizar un discurso iusnaturalista. Lo que ocurre es la manipulación de derechos humanos como *práctica de poder* y ella puede recurrir al discurso iusnaturalista (en particular a Locke) como factor de esa manipulación. La "inversión" de Hinkelammert no juega ningún papel material significativo en la *Guerra de Baja Intensidad* centroamericana de la década de los noventa.[443] Si esta

441 Inaudito, en alemán.

442 F. J. Hinkelammert, *Democracia, estructura económico-social…*, p. 146.

443 Esto no quiere decir que los recursos ideológicos carezcan de alcance social, por ejemplo reforzar el apoyo interno y presentar una cara internacional maquillada. Pero en las condiciones de América Central (como en Panamá en 1989) la Guerra de Baja Intensidad se habría desencadenado con o sin el paraguas de derechos huma-

inversión existe (como juego fetichizado), juega un papel menor dentro de los mecanismos constitutivos y de reproducción del orden burgués moderno.[444]

Aunque Hinkelammert ha gastado su tiempo en mostrar el doble plano de inversión de derechos humanos, uno porque toda propuesta ética universal deviene su contrario al tornarse institución y otro por la jerarquización inherente a la determinación de relaciones sociales de producción, termina hablando sólo del segundo en las sociedades modernas (capitalismo//socialismo). Aquí admite tres caminos: o la agresividad en nombre de derechos humanos o su negación brutal (lo llama nihilismo y lo adjudica a Nietzsche y el nacionalsocialismo alemán) o la determinación de relaciones de producción de modo que nadie quede excluido. En este artículo denomina al último criterio como el de la *lógica de las mayorías*. Esta lógica de las mayorías combina plan y mercado en una *economía mixta* de modo que cada cual por su propio trabajo pueda resolver sus necesidades básicas (y las de los suyos, agrega el teólogo, aunque este añadido genera algunas dificultades que no se discutirán aquí):

> Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El "no matarás" se transformará en un: respetarás la vida del otro en el marco de sus necesidades básicas.[445]

Pese a que Hinkelammert intenta historizar posteriormente el concepto de "necesidades básicas", no capta nunca su alcance reductivo. ¿Qué ocurre con quien, ella o él, asesina al esposo de la mujer que desea? ¿Esta urgencia está dentro o fuera del marco de las necesidades básicas? El asunto no es broma: indica que las tramas de sociabilidad básica no son determinadas exclusivamente por la vinculación entre relaciones sociales y fuerzas productivas en un sentido economicista. Están también entre otros, los impulsos libidinales, con su autonomía relativa. Además del reduccionismo específico, el texto de Hinkelammert enseña abiertamente su carácter moral o profético (esto último es un elogio). *El desea cierto estilo de vida* y argumenta sus deseos como *valores de convivencia*. Solidaridad, no exclusión, no sacrificio de existencias humanas, respeto, son todos valores que no existen si no son producidos y sostenidos. Como tales, son *puntos de llegada* o *inflexión* en procesos sociohistóricos, no puntos de partida aunque los enuncie un teólogo. Pero lo más grave es que *partir de valores* no tiene mucho que ver con el ingreso analítico de Hinkelammert que es el criterio de relaciones sociales de producción y las jerarquizaciones que ello implica. El cristiano nazareno (teólogo) termina desplazando, engullendo y frivolizando a Marx/Engels y su explicación por una matriz (modo de producción). Lo que en sí mismo no es pecaminoso. Pero no es particularmente útil para pensar derechos humanos. Especialmente si se estima que valores como una "economía donde todos tengan acceso al trabajo" y una sociedad de respeto y solidaridad al institucionalizarse pueden devenir *reglas sacrificiales* según la "Ley de la Inversión Número Uno de Hinkelammert". ¿No afecta ella acaso a *toda* propuesta universal cuando se la lleva a la historia?

---

nos. Estados Unidos agrede porque se siente con el poder para hacerlo y porque estima que sus violaciones y crímenes quedarán impunes.

444 El mismo Hinkelammert inserta sus argumentos sobre las inversiones en una discusión más amplia sobre los regímenes democráticos. Ahora, las instituciones democráticas forman parte del tema axial del Estado de derecho (gobierno por leyes y limitado por la ley). Éste supone la discusión sobre la escisión sociedad civil y Estado y sobre Economía Política burguesa. Todos estos elementos (de inspiración marxista) están en el pensamiento de Hinkelammert pero los relega a favor de su 'teoría de las inversiones' y del sujeto concreto.

445 F. J. Hinkelammert, *Democracia, estructura económico-social…,* p. 153. La puntuación, algo exótica, está en el original..

Que ahora se trata de valores enunciados proféticamente y no de análisis social ni de teorías queda enteramente claro un par de párrafos más adelante. Allí todos los valores surgen del "reconocimiento mutuo entre sujetos" y este reconocimiento (una propuesta evangélica que nunca se ha dado en la historia, pero que tal vez podría ser lograda si se pelea por ella) es "la raíz del respeto por las necesidades básicas". Esta es una manera oscura de decir que todos deberíamos reconocernos como necesitados, o como comunidad de necesitados, lo que pareciera correcto y hasta cristiano, pero sigue siendo un valor no practicado por los seres humanos y en particular por Occidente que es la cultura que inventó derechos humanos como parte de su modernidad. Como Hinkelammert advierte, tardíamente, que sus propuestas podrían ser materializadas sacrificialmente[446] necesita añadirle algo a su Primera Ley de Inversión:

> Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de otro ser humano: por ello su realización tiene que mediatizarse por la satisfacción de las necesidades de todos los otros. La realización de todo valor tiene que respetar el "no matarás" y por ello implica la mediatización de su realización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos. En caso contrario, deja de ser un valor y se transforma en un antivalor.[447]

Esto es deber moral puro, lo escriba Moisés o Hinkelammert. El texto posee, sin embargo, otra ventaja. El profeta y legislador moral no decía verdad cuando señaló que su mención del asesino era "casual". En realidad es fundamental porque su creencia más vigorosa es que los seres humanos *no deberían matar* porque son hijos de un Dios de Vida. *No matar* es el precepto moral que sostiene derechos humanos. Y es un buen deseo. Pero no ha iniciado ni inspirado la historia. Y, desde luego, tiene poco que ver con la sociohistoria de derechos humanos. Se trata de una versión piadosa y algo tardía del iusnaturalismo del siglo XVII.

Tanto es así, que Hinkelammert, abandonando por completo lo que en algún momento fue su criterio de ingreso al análisis social (Economía Política/Teología), termina por hacer de la persona humana, ésa que debía tener acceso al trabajo, según hemos leído, "seres humanos naturales", descritos como "cuerpos hablantes"[448]. Ese "algo" iusnaturalista que precede al mercado, al Estado y a toda institución es el *ser corporal* de los individuos o su *ser natural* a partir del cual esos *algo* "hacen cosas":

> Se trata de derechos humanos que se derivan del reconocimiento del ser humano como un ser corporal o como ser natural. Derechos humanos que se refieren a la integridad corporal (en relación a la tortura y a la muerte violenta), a la satisfacción de las necesidades (trabajo, alimentación, techo, educación, salud) así como al reconocimiento en cuanto género, etnia y cultura.// Se trata de derechos humanos que resultan de la subjetividad del ser humano y que entran en conflicto con la reducción de éste al individuo, al propietario y al Yo.[449]

Aquí ya está todo mezclado y confundido. Pero, enfaticemos la *metafísica*: la subjetividad del ser humano es *algo ya dado*. Y peor: ya dado en el ser corporal hablante o "natural". Este último,

446 Por ejemplo, no es posible satisfacer necesidades básicas de 6.000 millones de seres humanos. Matemos 4.000 millones y entonces sí se podrá. Algo así podría verse en el siglo XXI.
447 F. J. Hinkelammert, *Democracia, estructura económico-social…,* p. 154. No es clara la razón por la que se escribe 'antivalor' con dos grafías diferentes.
448 F. J. Hinkelammert, *La economía en el actual proceso de globalización y los derechos humanos*, p. 239. Su arbitrariedad lo torna texto de antología.
449 *Ibíd.*, p. 242.

obviamente, no ha existido jamás. La gente no es primero y luego empieza a hablar, sino que *siendo con otros* va hablando. Los seres humanos somos procesos relacionales. Hinkelammert comenzó refiriéndose a *relaciones sociales*, que parece ser un criterio correcto para analizar derechos humanos. Pero termina afirmando que la base de derechos humanos está en un inexistente ser *natural* de las personas. Igual para un indio que para un alemán que para uno de los apóstoles de Jesús y para Adán. Luctuoso extravío.

Lo inaudito es que la realización no factible para la experiencia humana de todo este discurso profético (ser corporal hablante, acceso universal al trabajo, satisfacción de necesidades, reconocimiento, etc.) tampoco puede eludir la camisa de hierro de la Ley Uno de la Inversión. En resignada expresión del teólogo, quien se ve obligado a admitirlo, "solo se puede esperar que los conflictos resultantes sean más controlables y que los efectos negativos de la inversión ideológica sean minimizados". Este Moisés ni siquiera conduce a la Tierra Prometida, sino a la de Nunca Jamás. Ah, y en cuanto a derechos humanos, su gracia es que los conflictos *no sean controlables*.

8.- Hinkelammert: Procedimientos de la profecía

La intensidad del sentimiento profético por un mundo sin asesinos y al menos económicamente pacificado no sólo genera las premuras, confusiones, ingenuidades y desequilibrios argumentales que hemos someramente indicado, sino que parecen potenciar también algunos vicios procedimentales que un trato amable recomienda evitar. Ya vimos cómo Hinkelammert hizo caso omiso de lo que sus interlocutores de buena fe le indicaron en Santiago de Chile en 1984. Bueno, tal vez no escuchar sea parte del carácter de un profeta. Pero el rasgo negativo, incluso rudo, de los procedimientos del economista/teólogo que aquí queremos enfatizar es uno distinto. No escuchar es muy latinoamericano. Pero falsear (por el motivo que sea) las opiniones o argumentos de otros difícilmente ayuda a causa alguna, por bien intencionada que ella sea.

Que Hinkelammert tergiversa en este tema de derechos humanos a los autores que examina para mejor montar (?) su punto de vista es fácilmente constatable. Mencionaremos dos casos notorios. El primero corresponde a John Locke[450]. Para Hinkelammert, es el autor cuya posición, "infame", hace nacer la inversión de derechos humanos. En lo que corresponde, lo cita:

> Él (Locke) dice que "todos los hombres son iguales por naturaleza" lo que implica "el derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre (#54).

Con esta "cita" de Locke, Hinkelammert se sorprende:

> El golpe de sorpresa es que de eso concluye, por tanto, la esclavitud es legítima. Y añade: por tanto, se puede expropiar a los pueblos indígenas de América del Norte y también se puede colonizar a la India por la fuerza. Todas estas violencias Locke las considera legítimas, porque resultan de la aplicación fiel de la igualdad entre los hombres como él la entiende.[451]

Desde luego, desprender como legítima la esclavitud a partir de la igualdad "natural" debería sorprender e indignar a cualquiera. Lo único que falla en estas reacciones es que Locke nunca afir-

450 F. J. Hinkelammert dedica a Locke un trabajo especial que es el citamos: *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*.
451 F. J. Hinkelammert, *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*, p. 84.

mó la igualdad natural de los seres humanos. Si Hinkelammert hubiera prolongado la referencia del parágrafo 54 que menciona, habríamos leído lo siguiente:

> Aunque anteriormente he dicho "que todos los hombres son iguales por naturaleza", no debe entenderse que yo me refería a toda clase de igualdad. Los años y las condiciones personales pueden dar a ciertos hombres un justo derecho de precedencia. La superioridad de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel general. El nacimiento a unos, las alianzas y beneficios a otros pueden exigir el testimonio de su respeto a quienes se lo tienen ganado por naturaleza, por gratitud o por otras consideraciones. Pero todo eso se compagina con la igualdad de todos los hombres cuando se trata del derecho de jurisdicción o de la autoridad que uno puede ejerce sobre otro. A esa igualdad me refería, dentro de tema que estaba tratando, a saber: el del derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre.[452]

Saltan a la vista al menos tres cosas: que Locke está argumentando contra *toda autoridad política* "natural". Quiere que el gobierno encuentre su legitimidad en acciones humanas. Dos: que Locke nunca afirmó en ese apartado que los seres humanos sean naturalmente iguales ni que deban ser socialmente tratados como iguales. De hecho, para Locke no todos los individuos de la especie biológica humana son plenamente humanos: no lo son los trabajadores ni los pobres. Tampoco las mujeres ni los niños o jóvenes. Menos quienes adversan la lógica de la acumulación de capital o quienes atentan contra la propiedad privada. La mayor parte de estos subhumanos, o no humanos del todo, nunca alcanzará la humanidad plena. Se exceptúan los jóvenes, cuando maduran. Tres: que el teólogo alteró la referencia fragmentándola para sorprenderse e indignarse y probar su "teoría de la inversión". O, peor, quizás nunca leyó el parágrafo 54 completo.

No se malentienda. En Locke existe sin duda una teoría del poder despótico fundada en la naturaleza humana. Pero esta teoría no se sigue del carácter universal del ser humano como pretende Hinkelammert, sino de la legitimidad de la propiedad derivada del trabajo, del carácter "natural" del comercio y de la mayor racionalidad o eficiencia productivas del capitalismo, más una concepción de un *estado de guerra* gestado por quienes intentan lesionar esa naturaleza (criminales) o la adversan (parásitos, mendigos, irracionales) como propiedad privada o como lógica de acumulación. Para Locke los seres humanos no son iguales por naturaleza, entre otros aspectos porque hay mujeres y varones, ni deben ser tratados como iguales sociales, políticos o culturalmente. La imagen de que los seres humanos (no los ciudadanos) deben ser tratados como si fueran iguales no tiene raíz liberal, sino que es premoderna y también se sigue y proyecta desde las luchas sociales de trabajadores, mujeres, pueblos y culturas/razas sometidas de los siglos XIX y XX. Cuando Hinkelammert atribuye a Locke, falseándolo, una universalidad de la experiencia humana enteramente inexistente en ese autor, lo lee, en el mejor de los casos, desde la percepción social acrítica y de manual que de él se tiene en el siglo XX. En el peor, lo manosea al citarlo fragmentariamente en cuestiones claves.

Las observaciones anteriores, y otras, sobre el autor del *Segundo Tratado* las ha desarrollado, con menor o mayor amplitud pero siempre con rigor, un autor que empleó buena parte de su existencia académica investigando el pensamiento filosófico y social inglés del que Locke es inter-

452 J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, # 54. El texto remite al # 4 del mismo trabajo que anticipa la misma idea: "… cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona".

locutor y la obra de Locke mismo. Este autor es C. B Macpherson, ya muerto, cuyo principal escrito en este campo lleva como título *The Political Theory of Possessive Individualism*, ensayo publicado en 1962 y del que existe traducción en español. Hinkelammert sabe de Macpherson y de su obra, puesto que lo cita en una nota al pie, nota peculiar por no ligarse con propiedad al texto central y por no identificar bibliográficamente el texto (el asunto parecería una falla editorial, pero el ensayo de Hinkelammert tiene ediciones diversas y la "falla" está en todas). En esa nota, la número 8 de la edición que citamos, el teólogo reconoce la lucidez del esfuerzo de Macpherson, pero le reprocha su "ceguera" respecto de la defensa lockeana de la esclavitud. Para hacer esto recurre a una *nota al pie* del análisis de Macpherson (la 135 en la página 211 de la edición castellana) que dice:

> Locke, naturalmente, también justificó la esclavitud, pero no por razones inherentes a una racionalidad diferenciada. La esclavización sólo estaba justificada cuando un hombre "por culpa suya" había perdido el derecho a su propia vida por actos que merecen la muerte (secc. 23). Locke parece haberla considerado como una penalidad ajustada a sus crímenes naturales.[453]

Citando, con otra traducción, esta nota, Hinkelammert afirma que Macpherson no hace ninguna referencia más al problema, "como en general ocurre con la literatura sobre Locke". En apariencia, Hinkelammert desea toda la originalidad que pueda acumular en sus opiniones sobre el autor del *Segundo Tratado*.

Ahora, Macpherson es un investigador serio. De hecho, la nota que Hinkelammert reproduce tiene como referente su documentada discusión acerca de cómo Locke deriva sus nociones de esclavitud y sujeción no de la tradición aristotélica (diferencias en la racionalidad inherente entre amos y esclavos), sino *socialmente* y por sus posiciones económicas en el sistema productivo o por sus acciones en relación con él. Macpherson aplica el criterio Economía Política/Filosofía (ideología) para analizar a Locke. Contra toda evidencia, Hinkelammert señala que no se encuentra una palabra más en el trabajo de Macpherson sobre la esclavitud, pero la nota de este último hace referencia al siguiente texto en el cuerpo central:

> La idea de una racionalidad diferenciada (permanente) justificaba como natural no ya (no solo) la esclavitud, sino la subordinación de una parte del pueblo por su continua enajenación contractual de su capacidad para trabajar. La diferenciación de racionalidad era una consecuencia de esta alienación, no una causa de ella. Pero la diferencia de racionalidad, una vez establecida, proporcionaba una justificación de la diferenciación de derechos.[454]

Luego Macpherson sí habla sobre la esclavitud como un efecto particular de las sujeciones derivadas de la lógica de la propiedad orientada al lucro y la elevación metafísica de su racionalidad productivista. ¡De lo que no habla es de la "inversión de derechos humanos" inventada por Hinkelammert! porque Macpherson sabe, porque lo ha estudiado, que los supuestos sociales de Locke incluían el conflicto entre un imaginario de la sociedad como compuesto de individuos indiferenciados (un tipo de universalidad abstracta, entre cristiana y atomista) y otro con clases sociales: la de los industriosos y racionales, que acumulaban riqueza, y la clase de quienes traba-

453 C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 211, nota 135. La edición española dice "criminales naturales".

454 *Ibíd.*, p. 211, paréntesis nuestros. El apartado 23 del *Segundo Tratado*, que Macpherson menciona en su nota, relaciona la esclavitud con un estado de guerra y con alguien que ha perdido, por sus acciones, el derecho a su propia vida. Como se advierte, el derecho a la vida puede ser 'natural' y universal en la exposición de Locke, pero es reversible. Sobre este criterio opera asimismo la tesis de Locke acerca de que los seres humanos no son iguales ni deben ser tratados como tales.

jaban solo para vivir. Lo que sostiene Macpherson es que el pensamiento de Locke no contiene un imaginario universalista de derechos humanos como suele atribuírsele en el siglo XX. Por eso no se horroriza o indigna ante sus ideas, sino que trata de entenderlas, y tampoco moteja a Locke de "infame". Hinkelammert puede hacer esto porque tiene una lectura superficial y prejuiciosa de Locke. Hinkelammert, además, falsea a Macpherson, a quien invisibiliza bibliográficamente o porque no lo entiende, o porque lo leyó fragmentariamente, o porque resiente que otros empleando criterios de ingreso semejantes a los que él dice utilizar (Economía Política/Teología) lleguen a resultados que no confirman sus convicciones: que la inversión de derechos humanos (un traslado mecánico de la teoría de la ideología de Marx/Engels) es un signo de la mayor agresividad política de las sociedades modernas contra sus enemigos políticos. Como el teólogo sabe, la dinámica de estas sociedades burguesas contiene un factor teológico: *los enemigos son herejes*. Por la gloria de Dios, es decir del capital, deben ser perseguidos, acorralados y ejecutados. Que para ello se utilice la ideología de derechos humanos es algo que Marx comentó en trabajos, algo unilaterales, menores y en *El capital*, en el siglo XIX.

¿Qué podríamos decir entonces de esta literatura profética? Que descansa en *valores independizados de las luchas sociales* y, por ello, susceptibles de privilegiarse como un monopolio de sentido en derechos humanos. Desde el punto de vista sociohistórico, en cambio, estos derechos constituyen una *referencia para aprender a ser humanos*. No pueden deducirse, excepto que no se desee comprenderlos ni practicarlos, de convicciones morales ni de teorías "filosóficas". Para completar el mal trago, algunos de los procedimientos para construir esta dogmática teológica son discutibles y censurables especialmente porque su arbitrariedad parece fundada en motivaciones mezquinas o parroquiales. Por último, Hinkelammert desaprovecha la riqueza analítica de su aporte a la *teología latinoamericana de la liberación* al desplazar el objeto de discusión desde relaciones sociales constitutivas y conflictivas al "ser natural hablante" destinado no solo al aburrimiento, según un relato bíblico, sino también al pecado y al extrañamiento eterno de sí mismo en la historia. Derechos humanos, por el contrario, es una manera plural y moderna de inventarse, desencontrarse y construirse en la historia. Y como toda lucha social en la que se compromete la configuración de identidades y autoestima es cualquier cosa, menos aburrida.

Lo que se consigue mediante este desplazamiento teológico/filosófico de Hinkelammert es eludir la cuestión de fondo: de existir, la inversión o inversiones (*fetichizaciones* en el lenguaje marxista original) no pueden superarse *sin una revolución social*.

Al finalizar esta discusión, en diciembre del 2003, un texto de periódico[455] me recuerda que este año se conmemora una década de los compromisos declarados en la Conferencia Mundial de Viena de 1993 y también de la creación de Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. El articulista lleva razón. *No hay nada oficial que celebrar*. En sus palabras:

> …la situación de los derechos fundamentales nunca ha sido tan grave y lamentable en la historia de la humanidad. Después de 55 años de la *Declaración Universal*, de 37 años de aprobación de las dos grandes *Convenciones* de derechos humanos de 1966 y de varios lustros de esfuerzos la pobreza, la violencia, la exclusión social y económica, el terrorismo el contraterrorismo, el mal gobierno, la salvaje disparidad en la concentración de la riqueza, son males endémicos que crecen día a día.

La principal violación de estos derechos lo constituyen la pobreza y la miseria. En este último rango más de mil millones de personas malmueren con un dólar diario. Un millón quinientos mil

455 J. Ordoñez, *¿Hay algo que celebrar?*

más no tienen acceso a la salud, a la educación, a la letrinización, a la electricidad y a los servicios básicos. *Pero no tenemos un movimiento mundial de pobres y miserables*. En el otro polo, el 20% de los opulentos del planeta concentra casi el 90% de los ingresos globales. *Pero no tenemos un movimiento mundial contra la concentración de riqueza y la ostentación impune de poderío.* La agresión contra el territorio y los pueblos y el Gobierno de Irak marcan un punto sin retorno en la crisis financiera, política y geopolítica de Naciones Unidas de un modo tal que pretender avanzar en derechos humanos vía acuerdos entre Estados (que firman declaraciones sabiendo no las cumplirán) parece haber llegado a su estadio final, excepto para las burocracias que administran su impúdica ineficacia y agonía. *Pero no nos damos una movimiento mundial para sanear y refundar las instancias internacionales*. Las movilizaciones por derechos humanos parecen confinadas a las luchas particulares y específicas de mujeres, de campesinos, de pobladores, por instituciones democráticas, contra la impunidad y contra la vulnerabilidad, en puntos relativamente fragmentarios. Donde estas luchas se realizan, suelen carecer de una teoría que los faculte para alcanzar sus metas particulares y, a la vez, para aportar en la transformación radical del sistema. Porque lo que no admite derechos humanos y ahonda las precariedades de todos y de cada cual es el sistema, sus lógicas. *Pero tampoco hemos avanzado en teoría social ni en teorías de luchas particulares*.

Mala transición entre siglos para derechos humanos. Y empeorará hacia diversas formas de crisis finales si los vulnerados día a día no generan sus espacios de encuentro, sus formas más eficaces de organización, sus protestas y propuestas e intentan ganar control sobre sus existencias y producir su espiritualidad. Son muchas batallas en muchos lugares El primer enemigo suele ser uno mismo cuando internaliza la naturalidad del sistema de modo que el se reproduce en gran parte por nuestras inercias. Las ONGs que atienden las vulnerabilidades sociales como disfunciones y las transforman en su *modus vivendi* son también deplorables. El primer amigo es entonces la pasión por transformarlo todo, comenzando por uno mismo e irradiando hacia otros para desnaturalizar las lógicas del sistema y hacerlas lucha política, enfrentamiento liberador. Desde este punto de vista, se vive una coyuntura larga de inflexión. Por primera vez construir la humanidad entre todos y para cada uno es necesario y posible. No avanzar significativamente en este proceso contiene perderlo todo. *Pero no tenemos un movimiento mundial de derechos humanos ni una teoría que permita sostener sus luchas particulares* y, al mismo tiempo, *lo potencie para asumir su capacidad para transformar radicalmente el sistema*.

Que es lo que finalmente, y desde un principio, está en discusión.

9.- Pablo Salvat y las luces del pensamiento crítico latinoamericano

Cuando se indica que en América Latina el desafío planteado por derechos humanos "*pasa por otra parte*" se quiere decir que su eje no está en las presentaciones oficiales y académicas enteramente o semi-desligadas de la lucha social. Tampoco en aquellos discursos que no hacen de esta lucha, que es diversificada y plural, el eje epistémico de una teoría de derechos humanos, analítica orientada a guiar las luchas sociales en situaciones específicas en el marco de lógicas estructurales y que, en el mismo movimiento, incide en tanto reflexión en los ámbitos más emocionales configurados por la lectura de raíces y el horizonte de esperanza de las luchas populares. Esto supone una lectura *sociohistórica* de derechos humanos con énfasis en el universo de opciones y valores, abierto y procesual, de la producción de mundo a la que se ha consignado bajo el concepto de "sociedades civiles emergentes".

Este tipo de criterio de ingreso está presente, en gran medida, en el trabajo de Pablo Salvat Boloña sobre derechos humanos publicado recientemente por el proyecto editorial *Pensamiento*

Crítico Latinoamericano en Santiago de Chile.[456] Desde este punto de vista podría condensar un esfuerzo, al interior del mundo académico, por romper con la tradición cultural de "imaginar" derechos humanos desde las posiciones "naturalistas" católicas o liberales y de avanzar hacia una debate por pensar su realidad, si no desde la sociohistoria, al menos desde la historia sin "apoyos" metafísicos.[457]

Salvat ingresa a la consideración de derechos humanos en América Latina desde la consideración básica de tres sucesos históricos: las dictaduras de Seguridad Nacional, ubicadas entre las décadas de los 60 y 90 del siglo pasado, el modelo neoliberal, inaugurado oficialmente por Chile en 1977, y la crisis de acabamiento de muchas de las sociedades del socialismo histórico y el impacto de este acabamiento en el pensamiento progresista y marxista, cuestiones ubicadas entre el final de la década de los 80 y el inicio de los 90.[458] El terror de Estado sin duda pone en el centro de la consideración política y ética la cuestión de derechos humanos. El modelo neoliberal latinoamericano, para nada incompatible con el terror de Estado, suma a las violaciones de derechos fundamentales y ciudadanos la liquidación de conquistas sociales y la desagregación de derechos económicos, sociales y culturales (también ambientales) vía el imperio de las "oportunidades" y exclusiones del mercado globalizado. En la versión de Salvat, la crisis del socialismo y del marxismo (en realidad, del marxismo-leninismo), obliga a los sectores "progresistas" de América Latina a reposicionarse en relación con la mera y cómoda "identificación" burguesa, y con ello falseada, de derechos humanos.

Este ingreso histórico, y en menor medida social, lleva a Salvat a un primer tipo de observaciones: la cuestión de derechos humanos no se limita al campo de derechos fundamentales y cívicos, sino que incluye fenómenos como la pobreza y la discriminación (la ausencia integral de "agencia" humana, en el enfoque de Ignatieff, o el inevitable "nomos" de la organización social del trabajo de Hinkelammert). En segundo término, que no se da una relación entre el "protagonismo" político de derechos humanos en el período y la calidad de la reflexión sobre ellos. Mas bien los discursos expresan diversos puntos de vista[459], asunto quizás ligado a 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.[460]

En esta percepción se encuentran casi todos los elementos del *diagnóstico* de una concepción sociohistórica de derechos humanos. La matriz socio histórica como fundamento y su determi-

456 Pablo Salvat Boloña, "Derechos humanos", en *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, volumen I, pp. 135-152. Todas las referencias son a este trabajo.

457 Escribe P. Salvat, por ejemplo: "… los derechos humanos poseen una historia, un devenir (…) no han caído del cielo ya listos de una vez y para siempre" (p. 145). Esto, que pareciera de Perogrullo, todavía puede resonar como escándalo en el mundo 'oficial' de derechos humanos.

458 En contadas ocasiones traduciremos a otra conceptuación algunos términos de Salvat Boloña sin traicionar el contenido de su discurso. Por ejemplo, él escribe "crisis del socialismo real" o "dictaduras de seguridad nacional". Por razones conceptuales estimamos que se refiere al colapso de algunas sociedades del socialismo histórico y que las dictaduras de Seguridad Nacional son empresarial-militares. Pero se trata de desacuerdos sin mayor alcance en la discusión de fondo.

459 Salvat menciona, además de las corrientes "progresistas" (antiautoritarios, sectores clericales, marxistas autocriticados), sectores neoconservadores, analíticos, cultural y religiosamente integristas, y un liberalismo democrático e igualitario interesado en producir una metaética que fundamente racionalmente principios morales para derivar de ellos derechos individuales básicos (pp. 138-139).

460 *Ibíd.*, p. 138.

nación como "sociedad escindida y conflictiva" que dificulta (en realidad prohíbe) un consenso racional respecto no solo de su conceptuación y valoración, sino que su efectivización institucional. La falla del diagnóstico está en que, al no radicalizarlo, Salvat aspira todavía a *un* consenso racional, cuando la sociedad "escindida y conflictiva" supone racionalidades diversas, encontradas y mutuamente excluyentes. El acuerdo, por tanto, no tiene carácter "racional", sino *político*, y se deriva de *relaciones de poder*. Pero esta falla proviene quizás de que Salvat pone su atención en las instituciones del sistema ante la crisis y no en las *movilizaciones sociales* y *acciones* que resistieron y resisten el terror de Estado, que resienten tanto la soberanía destructiva y excluyente de la forma mercantil como la histórica precariedad estatal latinoamericana, acentuada hoy por los desafíos de esta fase de globalización, y que se desencantan progresivamente con las instituciones de las democracias restrictivas. Pero, aun con este sesgo, la cuestión de las racionalidades ha sido puesta en el tapete, o al menos entrevista, debido al enfoque histórico de Salvat.

El punto es todavía más claro porque Salvat estima que la lectura actual de derechos humanos se hace desde

> … una conciencia, cada vez más amplia, de que nuestra civilización vive un tiempo de crisis en el que está puesto en cuestión un modelo de racionalidad y desarrollo basado en una combinatoria de ciencia, técnica y economía (…) Aquí estaría en juego el sentido profundo del paradigma de modernización que ha configurado nuestro mundo desde hace ya cinco siglos basado en un ethos del dominio y del poder.[461]

Pese a que "poner en juego el sentido profundo del paradigma" contiene la referencia a que "este mundo" no potencia derechos humanos y más bien, tras proclamarlos, los prohíbe, excepto como posibilidades y expectativas derivadas de *resistencias sociales populares*, carácter que entrega a un movimiento por derechos humanos un "lugar particularmente privilegiado" en la lucha política, Salvat resuelve la crisis (que según él mismo atravesaría todo el sistema) de civilización planteada por el desafío de derechos humanos universales, integrales y trascendentes (en tanto factor de producción de género humano), por medio de un "universal pragmático (…) Esto es, como un universal construido desde las distintas perspectivas de los participantes, de un nosotros, que por intermedio de la discusión y el acuerdo en la acción puede hacer prevalecer tales o cuales intereses de conjunto"[462]. Recurrir a Habermas, y su pragmática trascendental, es el costo de no captar que la matriz de la modernidad contiene y explicita, o hace aflorar, diversas y encontradas racionalidades y diversas posibilidades de producir relacionalmente *sujetos*, tal como lo han puesto de manifiesto, por ejemplo, las luchas sociales de las mujeres con teoría de género.[463] Cualquiera que sea el valor que tenga para las sociedades europeas la apuesta por una "situación de diálogo ideal" de Habermas, ella carece de utilidad no solo para los sectores discriminados y excluidos de América Latina, sino que también para sus feroces neoligarquías. Aquí, como se ha insistido, derechos humanos como imaginario y legislación pasa por otra parte.

Sin embargo, pese a que el diagnóstico posiciona adecuadamente el campo de reflexión: "… la historia del reconocimiento de estos derechos, al ser una historia de luchas y conflictos… "[464], el análisis de Salvat no termina de explorar todos sus alcances y, por ello acompaña aciertos con senderos que se orientan hacia algún tipo de metafísica. Dentro de los aciertos destaca, espe-

461 *Ibíd.*, p. 140.
462 *Ibíd.*, p. 146.
463 Y, por fuerza, las luchas de los trabajadores por el socialismo.
464 *Ibíd.*, p. 145.

cialmente por provenir de un analista que dialoga con el catolicismo, el señalamiento del carácter *trascendental* de derechos humanos (por desgracia, Salvat suele escribir "los" derechos humanos, una de las formas lingüísticas de su naturalización). Este carácter daría a derechos humanos la forma de una *utopía* en tanto idea regulativa inmanente a la sociohistoria. La cuestión que se triza con este tipo de análisis es el criterio maniqueo que, al interior del discurso del catolicismo jerárquico, enfrenta a trascendencia (el Reino) con inmanencia (Historia) para optar, obviamente, por la "purificación" trascendente de la historia y la sociedad. Por el contrario, al asumir la trascendentalidad como inmanencia utópica (no como finalidad natural), derechos humanos puede convocar tanto a luchas particulares y específicas (una reforma agraria con contenido campesino, por ejemplo) como a la relación que establecen esas luchas con la producción de humanidad genérica. La falsa oposición entre trascendencia e inmanencia se reposiciona bajo este enfoque crítico como una tensión entre las acciones sociales, inevitablemente situadas, o sea particulares, y un universal no puramente operativo (pragmático), sino simbólico y utópico y densamente real (cultural), por abierto tanto a las luchas sociales práctico-críticas como por el carácter procesual de su forma de referente regulativo. Salvat, que aparentemente sigue en esto a lo mejor de la teología latinoamericana de la liberación (Segundo, Hinkelammert), incorpora así una importante referencia a un frente antimetafísico en el campo de derechos humanos.

Y es que la crítica del carácter metafísico, explícito o vergonzante, de estos derechos marca el camino para comprenderlos y por transformarlos, como señala Salvat, en mediación articulante de ética, política y cultura o, lo que es lo mismo, en un movimiento social de gente que aspira a darse autonomía y autoestima, y con ello felicidad y responsabilidad, en todos los ámbitos de la existencia. Cuestión que, obviamente, contiene la tarea política de ponerse en condiciones de producir otro mundo, el prohibido.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 2ª edic., México, 1963.

Abbagnano, Nicola, *Historia de la Filosofía*, 3 vols., Montaner y Simón, 2ª edic., Barcelona, 1964.

Aministía Internacional y otros, *Manuel de apoyo para la educación en derechos humanos para secundaria y bachillerato*, Comisión Estatal de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Puebla, México, sde.

Aristóteles, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

Asamblea General de Naciones Unidas, "Declaración Universal de Derechos humanos", en J.B. Barba, *Educación para los derechos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Benett, W. J., "Un llamamiento a la divinidad", en *Tiempos del Mundo*, año 7, nº 8, p. 28, febrero del 2002, San José de Costa Rica.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1988.

Biblia Latinoamericana, Paulinas/Verbo Divino, Madrid, 1972.

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

Bobbio, Norberto, "La Revolución Francesa y los derechos del hombre" en N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

Bobbio, Norberto, "Las razones de la tolerancia" en *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

Bobbio, Norberto, "Presente y porvenir de los derechos humanos", en *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

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

Botana, Antonio y López, Félix, "El país de los pozos" en *Manual de apoyo para la educación en derechos humanos para secundaria y bachillerato*, Comisión Estatal de Defensa de los Derechos Humanos del Estado de Puebla, México, sde.

Carazo Odio, Rodrigo (compilador), *La Tercera Vía ¿es posible en nuestra América?*, LUR, San José de Costa Rica, 2000.

Castro, Fidel, "Segunda Declaración de La Habana", en *La Revolución Cubana, 1953/1962*, Era, México, 1972.

Castro, Juan Diego (entrevista), "Me encantan las broncas", en *OJO*, periódico, año III, Nº 52, 17-30 noviembre 2003, San José de Costa Rica.

Catecismo de la Iglesia Católica, sde.

Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL), *Los Derechos Humanos en el Sistema Interamericano*, CEJIL, 3ª ed., San José de Costa Rica, 2001.

Cerdas, Rodolfo, "Una elección crucial", en *La Nación* (periódico), 23/11/03, San José de Costa Rica.

Comisión Interamericana, "Seminario sobre "El sistema Interamericano de Promoción y Protección de los Derechos Humanos", en *El Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos* (Juan E. Méndez/Francisco Cox, editores), IIDH, San José de Costa Rica, 1998.

Chevallier, Jean-Jacques, *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Aguilar, 6ª ed., Madrid, 1967.J

Dahl, Robert A., *La democracia y sus críticos*, Paidós, 2ª ed., Barcelona, 1993.

Del Vecchio, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, Bosch, 9ª ed., Barcelona, 1991.

Domínguez, Andrés (intervención), "Derechos humanos y democracia", *Los derechos humanos como política* (H. Villela, editor), Amerinda, Santiago de Chile, 1985.

Ebenstein, William, *Los grandes pensadores políticos. De Platón hasta hoy*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón*, Trotta, Madrid, 1995.

G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, México, 1977.

Gallardo, Helio, "Ausencia y presencia de derechos humanos", en H. Gallardo, *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Tierra Nueva, Quito, 2000.

Gallardo, Helio**,** "Imaginarios sobre el pobre en América Latina", en *Abisa a los compañeros pronto*, Perro Azul, San José de Costa Rica, 2000.

Gallardo, Helio, "Imaginarios sobre el pobre en América Latina", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Nº 101, volumen XL, julio/diciembre 2002, San José de Costa Rica.

Gallardo, Helio, "Individualismo y antiindividualismo, un dilema falso en la discusión sobre derechos humanos y democracia", en H. Gallardo, *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Tierra Nueva, Quito, 2000.

Gallardo, Helio, *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Tierra Nueva, Quito, 2000.

Gallardo, Helio, *Siglo XXI, Producir un mundo*, Arlekín, San José de Costa Rica, 2006

Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en *Crítica&Utopía latinoamericana de Ciencias Sociales*, El Cid, Buenos Aires, 1979.

Goldwin, A. Robert, "John Locke", en Strauss/Cropsey, *History of Political Philosophy*, Rand McNally, 2ª edic., Chicago, 1963.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas***,** CEP, 7º ed., Lima, 1990**.**

Hanke, Lewis, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968.

Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, 3ª reimpresión, Mexico, 1995.

Hein, Wolfgang, "El fin del Estado-nación y el nuevo orden mundial. Las instituciones políticas en perspectiva", en *Nueva Sociedad*, Nº 132, julio/agosto 1994, Caracas.

Heller, Ágnes, *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1982.

Herring, Hubert, Evolución histórica de América Latina. Desde los comienzos hasta la actualidad**,** 2 vols., Buenos Aires, 1972.

Hinkelammert, Franz J. (compilador), *El huracán de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 1999.

Hinkelammert, Franz J., "Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador", en *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica, 1990.

Hinkelammert, Franz J., "Derechos humanos y democracia", en *Los derechos humanos como política* (H. Villela, editor), Amerinda, Santiago de Chile, 1985.

Hinkelammert, Franz J., "Economía y teología, las leyes del mercado y la fe", en *Pasos* (revista), Nº 23, mayo/junio 1989, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz J., "La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos", en *El huracán de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 1999.

Hinkelammert, Franz J., "La inversión de los derechos humanos, el caso de John Locke", en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal* (J. Herrera Flores y otros), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

Hinkelammert, Franz J., *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2ª ed., San José de Costa Rica, 1990.

Honderich, Ted (editor), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid, 2001.

Ignatieff, Michael, *Human Rights*, Princeton University Press, New Jersey, 2001.

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

Kant, Emmanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989.

Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1994.

Kennedy, Paul, *Hacia el siglo XXI*, Plaza & Janes, 3ª ed., Barcelona, 1993.

La Nación (periódico), *Elizabeth Odio a la Corte Penal Internacional*, 5/02/03, San José de Costa Rica.

La Nación (periódico), *Reclaman humanizar la justicia*, 12/02/03, San José de Costa Rica.

Lechner, Norberto (intervención), "Derechos humanos y democracia", en *Los derechos humanos como política* (H. Villela, editor), Amerinda, Santiago de Chile, 1985.

León XIII, "Rerum Novarum", en *Los Papas y la cuestión social*, CECOR, San José de Costa Rica, sfe.

Levine, Barry B. (compilador), *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*, Norma, Santafé de Bogotá, 1992.

Locke, John, "A Letter Concerning Toleration", en J. Locke, *On Politics and Education*, Walter J. Black, Nueva York, 1947.

Locke, John, "The Second Treatise on Civil Government", en J. Locke, *On Politics and Education*, Walter J. Black, Nueva York, 1947.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, s.f.e.

Locke, John, *Second Treatise of Government*, Hackett, Indiana, 1980.

Macpherson, C. B., *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid, 1982.

Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1979.

Marlasca López, Antonio, "Fundamentación filosófica de los derechos humanos", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXVI, Nº 90 San José de Costa Rica, 1998.

Marlasca, Antonio, "Antropología y Derechos Humanos I", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXVI, Nº 90 Extraordinario, San José de Costa Rica, 1998.

Marlasca, Antonio, *Introducción a la bioética*, UNA, San José de Costa Rica, 2001.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política*, vol 1., Siglo XXI, 8ª ed., Buenos Aires, 1976.

Massini, Carlos Ignacio, *El derecho, los derechos humanos y el valor del derecho*, Abeledo-Perot, Buenos Aires, 1987.

Massini, Carlos Ignacio, *El Derecho, los Derechos Humanos y el valor del Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1987.

Medici, Alejandro, "Garantismo Global de los Derechos Humanos vis a vis Globalización Neoliberal. O de las condiciones de posibilidad del Discurso Jurídico en el contexto de la globalización", en *Anuário Ibero-Americano de Direitos Humanos (2001/2002)*, Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2002.

Memoria. Primer Congreso Internacional de Familia, Guadalajara, Jalisco, México, Gobierno de Jalisco, Dirección de Publicaciones, Guadalajara, 2005.

Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, 1984.

Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Diana, México, 1965.

Mill, John Stuart, *Sobre la libertad*, Universidad Autónoma de Centro América, San José de Costa Rica, 1987.

Miró Quesada, Francisco, "Los derechos humanos en América Latina", en *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO.

Montesquieu, C., *Del espíritu de las leyes*, Altaya, Barcelona, 1993.

Morandé, Pedro, (intervención), "Derechos humanos y democracia", *Los derechos humanos como política* (H. Villela, editor), Amerinda, Santiago de Chile, 1985.

Naciones Unidas, "Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales", reproducido por J. B. Barva, *Educación para los derechos humanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Nikken, Pedro, "Perfeccionar el Sistema Interamericano de Derechos humanos sin reformar el Pacto de San José" en *El Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos* (Juan E. Méndez/ Francisco Cox, editores), IIDH, San José de Costa Rica, 1998.

Novoa Monreal, Eduardo, *El derecho como obstáculo al cambio social*, Siglo XXI, 11ª ed., México, 1995.

NuevAmérica, *Familia/Familias*, N° 107, septiembre del 2005, Rio de Janeiro, Brasil.

Ocampo, Ángel, *Los Límites de la Tolerancia y el Sujeto Universal. De paradojas y bandidos*, DEI, San José de Costa Rica, 2002.

Ordoñez, Jaime, "¿Hay algo que celebrar", en *La Nación* (periódico), 10/12/03, San José de Costa Rica.

Papacchini, Angelo, *Filosofía y Derechos Humanos*, Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Cali, 1995.

Pavón, David, *El individualismo y la política democrática tradicional ante la singularidad de los movimientos sociales*, Internet, http://club telepolis.com, consultado el 16/02/03.

Penniman, Howard R., "Introduction" to *The Second Treatise*…, en *On Politics and Education*, Walter J. Black, Nueva York, 1947.

Platón, *La República*, Aguilar, Madrid, 1972.

Prieto Martínez, Fernando, "Aproximación histórica a los derechos humanos", en *Los derechos humanos. Una reflexión interdisciplinar* (Theotonio y Prieto, directores), ETEA, Córdoba, 1995.

Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

Rangel, Carlos, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Monte Ávila, Caracas, 1977.

Ricoeur, Paul (editor), *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*, Serbal/UNESCO, Barcelona, 1985.

Rojas Amandi, Víctor Manuel, *Filosofía del Derecho*, Oxford, 2ª ed., México, 2000.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, 2ª edic., Barcelona, 1973.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social ou Principes de droit politique*, Garnier Frères, Paris, 1962.

Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, 6ª reimpresión, México 1977.

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

Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia*, 2 vols., Alianza, México, 1989.

Sartori, *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid, 1993.

Segundo, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, liberación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Bilbao, 1989.

Sepúlveda, Juan Ginés, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, México, 1987.

Serbal/UNESCO, Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, UNESCO, Barcelona, 1985.

Spencer, Herbert, *El individuo contra el Estado*, Júcar, Madrid, 1977.

Stefano, Christine Di**,** "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía, algunas consideraciones desde el feminismo", en *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

Stiglitz, Joseph, "Rumores de guerra", en *El País* (diario), 19/01/03, España.

Summa (revista), *Diez tecnologías que cambiarán el mundo*, Nº 10, junio del 2003, San José de Costa Rica.

Tiempos del Mundo (periódico) año 8, Nº 47, p. 6, noviembre del 2003, San José de Costa Rica.

Tiempos del Mundo (periódico), Año 8, Nº 41, San José de Costa Rica, octubre 2003.

Trabajo colectivo, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, DEI/CAV, San José de Costa Rica, 1980.

Vargas Carreño, Edmundo, "Intervención del representante permanente de Chile durante la sesión ordinaria de Consejo Permanente de la OEA", en *El Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos* (Juan E. Méndez/Francisco Cox, editores), IIDH, San José de Costa Rica, 1998

Vargas Llosa, Mario (entrevista), "Falta de liderazgo aquí", en *Excelsior* (periódico), 25/11/03, Año LXXXVII, tomo VI, Nº 31.505, México.

Várnagy, Tomás, *El pensamiento político de J. Locke y el surgimiento del liberalismo*, en www.clacso.edu/ant/libros, consultado en septiembre del 2003.

Viera Gallo, José Antonio (intervención), "Derechos humanos y democracia" en *Los derechos humanos como política* (H. Villela, editor), Amerinda, Santiago de Chile, 1985.

Vivanco, José Miguel, "Fortalecer o reformar el Sistema Interamericano", en *El Futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos* (Juan E. Méndez/Francisco Cox, editores), IIDH, San José de Costa Rica, 1998.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, 13ª ed., Barcelona, 1994.