



JOAQUÍN HERRERA FLORES

PROFESOR DE FILOSOFÍA DEL DERECHO Y TEORÍA DE LA CULTURA. ES DIRECTOR DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO QUE SE IMPARTE EN LA UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA. ASIMISMO, DESARROLLA LABOR DOCENTE DE POSTGRADO EN MÚLTIPLES UNIVERSIDADES DE EUROPA Y DE AMÉRICA LATINA. HA PUBLICADO RECIENTEMENTE LOS SIGUIENTES LIBROS: *EL VUELO DE ANTEO. DERECHOS HUMANOS Y CRÍTICA DE LA RAZÓN LIBERAL* (2001), *EL PROCESO CULTURAL. MATERIALES PARA LA CREATIVIDAD HUMANA* (2005), *DE HABITACIONES PROPIAS Y OTROS ESPACIOS NEGADOS. UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS OPRESIONES PATRIARCALES* (2005) Y ES COAUTOR DEL LIBRO *LA PAZ Y LOS DERECHOS HUMANOS DESDE ANDALUCÍA* (2005). HA DIRIGIDO EL MONOGRÁFICO "FEMINISMO, MATERIALISMO Y DERECHO" DEL NÚMERO 23 (2005) DE LA *REVISTA CRÍTICA JURÍDICA*. ES PRESIDENTE DE LA FUNDACIÓN IBEROAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (WWW.FIADH.ORG) Y DIRECTOR DEL CURSO VIRTUAL DE EXPERTO EN DERECHOS HUMANOS IMPARTIDO POR DICHA FUNDACIÓN Y EL IPES DE NAVARRA EN EL MARCO DEL COLEGIO DE AMÉRICA DE LA UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE.

Joaquín Herrera Flores

Los derechos humanos como productos culturales

CRÍTICA DEL HUMANISMO ABSTRACTO

Luis Enríquez



SERIE REVERSOS DEL LEVIATÁN
DIRIGIDA POR JUAN CARLOS MONEDERO

DISEÑO COLECCIÓN: JOAQUÍN GALLEGO

● **JOAQUÍN HERRERA FLORES, 2005**

● **IPES ELKARTEA, 2005**
TEJERÍA, 28 BAJO
31001 PAMPLONA (NAVARRA)
TEL. Y FAX: 948 22 59 91 / 948 21 32 79
IPESNAVARRA@NODO50.ORG
WWW.WEBZINEMAKER.COM/IPES

● **LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2005**
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

LOS DERECHOS HUMANOS COMO PRODUCTOS CULTURALES.
CRÍTICA DEL HUMANISMO ABSTRACTO

ISBN: 84-8319-239-X
DEPÓSITO LEGAL: M-43.464-2005

ESTE MATERIAL HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

LA IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO SE HA REALIZADO SOBRE PAPEL FABRICADO CON FIBRA VIRGEN PROCEDENTE DE BOSQUES GESTIONADOS DE FORMA RESPONSABLE Y RESPETUOSA CON EL MEDIO AMBIENTE, SEGÚN CERTIFICA EL FOREST STEWARDSHIP COUNCIL (FSC).

MALDICO LA POESÍA CONCEBIDA COMO UN LUJO
CULTURAL POR LOS NEUTRALES
QUE, LAVÁNDOSE LAS MANOS, SE DESENTIENDEN Y
EVADEN.

MALDICO LA POESÍA DE QUIEN NO TOMA PARTIDO
HASTA MANCHARSE.

[...]

TAL ES MI POESÍA: POESÍA-HERRAMIENTA
[...], ARMA CARGADA DE FUTURO EXPANSIVO
CON QUE TE APUNTO AL PECHO.

[...]

SON PALABRAS [...].

SON CRITOS EN EL CIELO, Y EN LA TIERRA, SON ACTOS.

GABRIEL CELAYA

(La poesía es un arma cargada de futuro)

SÓLO PIDO QUE TOMEN EN CUENTA MI ACTIVIDAD
NEGADORA.

EN LA MEDIDA EN QUE COMBATO POR LA CREACIÓN DE
UN MUNDO MÁS HUMANO, QUE

ES UN MUNDO DE "RECONOCIMIENTOS RECÍPROCOS".

DEBO RECORDARME CONSTANTEMENTE QUE EL VER-
DADERO "SALTO" CONSISTE

EN INTRODUCIR INVENCION EN LA EXISTENCIA

FRANTZ FANON

(Black Skins, Black Masks)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 15

INTRODUCCIÓN: "PARA LEER LA RELACIÓN": DE LOUIS ALTHUSSER A EDOUARD GLISSANT 17

CAPÍTULO 1. LA VERDAD DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS 31

- 1.1. Los compromisos iniciales: las 'tres leyes
de una modernidad inflexiva' 31
- 1.2. Las seis decisiones iniciales 43
 - 1ª Decisión inicial. Pensar es pensar de otro modo 43
 - 2ª Decisión inicial. De la negatividad dialéctica
a la afirmación ontológica y axiológica 46
 - 3ª Decisión inicial. Pensar las luchas por la dignidad
humana significa problematizar la realidad 49
 - 4ª Decisión inicial. De la utopía a las heterotopías 53
 - 5ª Decisión inicial. La indignación frente a lo intolerable
nos debe inducir al encuentro positivo y afirmativo
de voluntades críticas 57
 - 6ª Decisión inicial. No todo vale igual 61
- 1.3. Seis paradojas que subyacen a la forma occidental
de luchar-obstaculizar el camino hacia la dignidad: 66
 - 1ª Paradoja. La paradoja del lugar común 66
 - 2ª Paradoja. La paradoja de la condición humana 73

- 3ª Paradoja. La paradoja del doble rasero 81
- 4ª Paradoja. La paradoja de los derechos y el mercado 84
- 5ª Paradoja. La paradoja de los derechos y los bienes 92
- 6ª Paradoja. Los derechos humanos ¿productos culturales o productos ideológicos? 98

CAPÍTULO 2. CLAVES CULTURALES: LOS DERECHOS HUMANOS EN SUS CONTEXTOS EPISTEMOLÓGICOS 105

- 2.1. El problema de los nombres: ¿esencias o convenciones? 105
- 2.2. Todo es convencional: la diferencia entre los procesos de identidad y los procesos de subjetivación 113

CAPÍTULO 3. CLAVES CONTEXTUALES: TRES PRECISIONES CONCEPTUALES Y CUATRO MALESTARES CULTURALES 118

- 3.1. La precisión filosófico-cultural: nuevas claves epistemológicas de los derechos humanos 118
 - 3.1.1. Los derechos humanos en el proceso cultural: ¿marcos para la regulación o marcos para la emancipación? 118
 - 3.1.2. Los peligros del culturalismo 124
 - 3.1.3. Los derechos humanos y los procesos de acumulación del capital 140
 - 3.1.4. La función social del conocimiento de los derechos humanos 179
- 3.2. La precisión teórico-política: los cuatro planos de la lucha por los derechos y los cuatro malestares culturales 188
- 3.3. La precisión filosófico-jurídica: la crítica a la utopía de la validez formal 199

CAPÍTULO 4. CLAVES CONCEPTUALES: LOS DERECHOS HUMANOS COMO PROCESOS DE LUCHA POR LA DIGNIDAD HUMANA 219

- 4.1. Los marcos de (in)consistencia de la Ideología-Mundo como fundamento tradicional de los derechos humanos 219

- 4.1.1. Contexto de surgimiento de los derechos humanos y la globalización de la Ideología-Mundo 219
- 4.1.2. La falacia ideológica de la concepción universalista e idealizada de los derechos 227
- 4.1.3. Las garantías de una concepción idealizada y descontextualizada de los derechos humanos 231
- 4.2 Los tres marcos de consistencia de una teoría crítica y contextualizada de los derechos humanos como productos culturales 234
- 4.3 Un concepto de derechos humanos: las tres especificaciones de los derechos (libertad, fraternidad e igualdad) 244
- 4.4 Cuatro compromisos conceptuales y una declaración de voluntad antagonista: las tres leyes de la termodinámica cultural 248

CAPÍTULO 5. (IN)CONCLUSIONES: TRES CLAVES DE UN IMAGINARIO SOCIAL INSTITUYENTE 271

BIBLIOGRAFÍA 285

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el producto del apoyo recibido por mis estudiantes de posgrado en el Programa de Doctorado en Derechos que se imparte en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Sus inquietudes intelectuales, su militancia por los derechos humanos y sus críticas siempre acertadas, me impulsaron a escribir estas páginas. Asimismo, debo agradecer las sugerencias recibidas en mis estancias en el postgrado sobre globalización en el Centro de Estudios Sociais de la Universidad de Coimbra, en el doctorado del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, en el IPES de Navarra y en el Programa de Naciones Unidas para líderes indígenas que se lleva a cabo en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto. El libro está dedicado a mi amigo y maestro Boaventura de Sousa Santos. Pero quisiera resaltar también la ayuda prestada por parte de mis amigos y colegas, François Houtart (Centre Tricontinental), María José Fariñas (Universidad Carlos III de Madrid), David Sánchez Rubio (Universidad de Sevilla), Manuel Jesús Sabariego Gómez (Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos) y Alejandro M. Médici (Universidad de La Plata, Argentina). Debo expresar mi reconocimiento a las enseñanzas y conversaciones mantenidas con mi otro gran maestro, Franz Hinkelammert. Quisiera terminar resaltando especialmente la figura de Carlos Alberto Molinaro, amigo y colaborador imprescindible

que desde Porto Alegre (Brasil) ha asistido cotidianamente a la redacción del libro. A Carlos Alberto Molinero debo muchas de las indicaciones y sugerencias que han enriquecido este texto. Las virtudes del libro que el lector tiene en sus manos proceden de estas personas. Las deficiencias, de su autor. No puedo dejar de mostrar mi reconocimiento a quien ha sufrido las inclemencias personales que supone la redacción de todo libro, Lola Galera. Sin hierba no hay bloque. Sin amor no hay forma de pensar el mundo. Sobre todo, cuando queremos romper las amarras que nos atrapan a los viejos continentes y fundar archipiélagos de vida y de creatividad.

INTRODUCCIÓN

"Para leer la relación":
de Louis Althusser a Edouard Glissant

En su Carta a Streckfuss, Goethe afirmaba en 1827 lo siguiente: "Al traducir, tenemos que llegar casi a lo intraducible. Sólo entonces tomaremos conciencia de la nación extraña y del idioma extranjero". La intuición goethiana funciona como una carga de profundidad potentísima contra las opciones que sólo admiten como racionales las fórmulas lingüísticas y culturales que coinciden con un patrón universal predefinido e inmutable. Si somos capaces de llegar hasta lo que ya no es traducible, hasta lo que no podemos reducir a nuestros propios términos culturales, nos embarcamos en la aventura del reconocimiento de lo diferente como realmente diferente e iniciamos el único camino que nos va a permitir construir espacios culturales significativos de raíz no colonial ni imperialista. Acercarnos a lo casi intraducible, no supone una negación de las posibilidades de traducción entre culturas, sino que, al contrario, implica aceptar como racional lo que no nos es familiar de otro u otros procesos de reacción cultural: es decir, lo que no puede ser reconducido a nuestras explicaciones, interpretaciones e intervenciones en el mundo.

Con esta actitud en nuestras alforjas, no tendremos más remedio que admitir que cualquier formación social —no sólo la nuestra— ha sabido reaccionar frente a sus propias realidades. En otros términos, ha creado y lo seguirá haciendo productos culturales

en función de los plurales, heterogéneos y multiformes entornos de relaciones en los que se desarrollan. Es decir, toda formación social constituye un proceso cultural, una forma particular y concreta de reaccionar frente a los entornos de relaciones que sus componentes mantienen entre ellos, consigo mismos y con la naturaleza. De tal modo esto es así que todos los procesos de reacción frente a la realidad (entendida como entornos de relaciones) siempre y en todo momento han de ser considerados tan culturales como cualquier otra forma de reacción frente al mundo. Por esa razón, afirma Goethe, sólo podremos tomar conciencia de lo otro cuando admitamos que hay algo que es casi intraducible, un algo que es lo propio de otro proceso cultural y que nosotros debemos reconocer como lo que es: una reacción tan cultural como las múltiples reacciones culturales que ponemos en funcionamiento cada día en el marco de nuestras percepciones del mundo. Culturalmente hablando no hay un proceso cultural más importante, o más válido y legítimo, que otro. No es que todo valga igual. No es nuestra intención reforzar algún tipo de relativismo ético. Más bien, lo que proponemos es un "relativismo relacional" cuyo presupuesto básico radica en considerar que todas las formas de relación con el mundo deben ser consideradas —nos gusten o no— como relaciones culturales, quebrando con ello toda pretensión de uniformidad y homogeneización del mundo en que vivimos.

Para comenzar a hablar de derechos humanos como productos culturales, es preciso tomar conciencia de lo diferente. Asumir esto no es tarea fácil. Históricamente las culturas hegemónicas han intentado cerrarse sobre sí mismas y presentar lo otro como lo bárbaro, lo salvaje, lo incivilizado y, como consecuencia, susceptible de ser colonizado por lo que se autodenomina civilización. Partir de los derechos humanos como productos culturales supone, pues, diferenciarse de ese modo de considerar lo diferente. Y eso se consigue únicamente después de un arduo y difícil proceso de reconocimiento cultural —que no es de mera aceptación de lo otro como lo más válido, sino de la virtualidad cultural de cualquier forma de relación con el mundo—. Esta sensibilidad hacia la diferencia es de una importancia crucial para entender de qué hablamos cuando utilizamos el concepto de derechos humanos, entendidos como productos culturales.

Una serie de cuestiones surgen de inmediato: ¿estamos ante algo eterno que ha estado latente en nuestro interior hasta que la Comisión Internacional de Juristas presidida por Eleanor Roosevelt formuló en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos? ¿Todas las formaciones sociales, en cuyo interior se reacciona culturalmente de un modo diferente ante los entornos de relaciones que constituyen sus propias realidades, se reclaman herederas de la concepción de los derechos que se proclama en dicha Declaración? ¿No será que, cuando utilizamos el concepto de derechos humanos, nos estamos refiriendo a una forma específica de reaccionar —funcional o antagónicamente— frente a los sistemas de relaciones que predominan en un contexto particular concreto (por ejemplo, Occidente), pero que con el objetivo de otorgarles más fuerza simbólica los proponemos como universales? En definitiva, ¿son los derechos humanos un producto cultural surgido en un contexto específico de relaciones o un producto natural que llevamos inscrito en nuestra historia genética?

En este libro vamos a proponer una concepción cultural de los derechos humanos; es decir, vamos a entenderlos como lo que son: un producto cultural surgido en un contexto concreto y preciso de relaciones que comienza a expandirse por todo el globo —desde el siglo XV hasta estos inciertos comienzos del siglo XXI— bajo el nombre de modernidad occidental capitalista. No se trata de afirmar que los derechos humanos hayan servido únicamente a los intereses expansionistas del nuevo modo de relación social dominado por los objetivos acumuladores del capital. Tampoco se trata de despreciar otras formas culturales de reacción frente a lo que se ha considerado injusto o indigno de ser vivido por los seres humanos. Los derechos humanos han sido categorías que, en determinados momentos y bajo determinadas interpretaciones, han cumplido un papel legitimador de ese nuevo sistema de relaciones; y en otros momentos y bajo otras interpretaciones han jugado el papel de movilización popular contra la hegemonía de las relaciones que el capital ha venido imponiendo durante sus cinco siglos de existencia. Pero fijémosnos bien: entender los derechos humanos supone hacer un esfuerzo histórico para determinar esos momentos y un esfuerzo teórico para comprenderlos bajo las múltiples interpretaciones que sobre ellos se

han vertido. Es decir, estamos ante un producto cultural frente al que se puede reaccionar política, social, jurídica y económicamente, y no ante un fenómeno natural y/o metafísico trascendente a la propia praxis humana.

Pero, claro está, como todo producto cultural, los derechos humanos pertenecen al contexto en el cual surgen y para el cual funcionan como categorías legitimadoras o antagonistas de la idea hegemónica de vida digna que prima en una determinada y concreta formación social. En otros contextos culturales, es decir, en otras formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo, los caminos de dignidad han sido diferentes al surgido en el contexto de relaciones impuesto por el capital. Cada formación social construye cultural e históricamente sus vías hacia la dignidad. Lo que diferencia lo ocurrido en la modernidad occidental de otras modernidades u otros contextos de relaciones es que en Occidente la forma hegemónica de relación social ha tenido desde sus orígenes una vocación expansiva y globalizadora de mucha mayor fuerza que las dominantes en otras formas de percepción del mundo y de la vida humana. ¿Ha existido, desde la segunda mitad del siglo XV hasta la actualidad, algún país africano, asiático o polinesio que se haya asentado como metrópoli colonial en algún país europeo, que haya impuesto su forma de organización política o sus objetivos económicos de apropiación de nuestros recursos naturales y humanos? Esta tendencia expansiva *iusglobalizadora* del sistema de relaciones basado en el capital no sólo impuso una economía mundial sino, además, una ideología mundial, sustentada en la idea de una razón ilustrada universal absolutamente superior a cualquier otra forma de percibir y de actuar en la realidad.

Admitir esto no pretende ir contra la relevancia de nuestra forma de encaminarnos hacia la dignidad, sino en apuntar que, a pesar de la expansión de esa ideología mundial, ese camino es el nuestro, es nuestro particularismo; es decir, es lo que aportamos —positiva o negativamente— al elenco de luchas por la dignidad que recorren históricamente la historia del proceso de humanización de lo humano. Estamos, pues, ante un producto cultural occidental con todas sus virtudes y todas las deficiencias que le supone haber surgido en el contexto de relaciones que el capital viene

imponiendo, como decimos, no desde toda la eternidad, sino desde hace unos cinco siglos. Esto es todo. Los derechos no son más que esto, pero tampoco son menos que esto. Estamos, pues, ante una forma entre otras de lucha por la dignidad que, como cualquier otro proceso de reacción cultural —funcional o hegemónico— frente al sistema de relaciones dominante, exige para su perfeccionamiento relacionarse e interactuar con otros caminos de dignidad para lograr que otro mundo mejor sea posible.

Sin embargo, hay que añadir algo más. Después de más de cincuenta años de vigencia de una Declaración de Derechos Humanos que se autoproclama como universal, los derechos humanos siguen sin cumplirse en gran parte de nuestro mundo. Y esto ¿por qué ocurre? ¿Sólo por la falta de voluntad de los gobiernos representados en la Asamblea General de la ONU? ¿O no será mejor decir que el contexto de relaciones sociales dominado por la forma económica dominante en el sistema mundial ha impedido su real y concreta puesta en práctica? La historia de los incumplimientos de los derechos es tan larga, tan continuada y, desafortunadamente, tan actual que no es preciso siquiera ahondar más en ella. Consultemos únicamente los informes anuales promovidos por Naciones Unidas y constataremos el abismo cada vez mayor que existe entre lo proclamado en la declaración y las realidades concretas en que viven las cuatro quintas partes de la humanidad. Por mucho que las filosofías idealistas e *iusglobalizadoras* que predominan en tal texto intenten escamotearnos el peso fatal de esta realidad, ésta irrumpe en nuestras vidas cada vez que abrimos los ojos y contemplamos lo que ocurre a nuestro alrededor. Los idealismos y espiritualismos que se proclaman como la encarnación de la condición humana (abstraída, claro está, de sus contextos y circunstancias particulares), nunca podrán reemplazar a lo real. Lo real nos habla y nos interpela constantemente desde las situaciones de injusticia, de opresión y de desigualdad que proliferan en los contextos donde la gente real —no los sujetos idealizados— vive. Por eso, el método de trabajo que queremos utilizar en este libro comienza por dejar entrar esa realidad en el concepto. Y la única manera de hacer, o permitir, tal entrada es interpretando la realidad, no desde los deseos *iusnaturalistas* de un orden justo por encima de las circunstancias concretas,

sino desde las prácticas sociales que, de un modo u otro, más o menos consciente y articuladamente, están planteando un antagonismo frontal frente a esas idealizaciones (siempre favorables a los órdenes hegemónicos).

Como defendió Louis Althusser en sus estudios sobre Maquiavelo¹, vivimos en un momento en el que hay que recuperar lo real mediante un tipo de pensamiento sintomático, es decir, una forma de reflexión del presente que surja de las prácticas sociales antagonistas, o, en otros términos, de las prácticas instituyentes de un nuevo orden social. Necesitamos, pues, un pensamiento sintomático que irrumpa intempestivamente en lo real promoviendo cambios de mentalidades y potenciando modos nuevos de resistencia. Lo ocurrido durante el último tercio del siglo XX debe servirnos de modelo para la reflexión. Fenómenos como la caída estrepitosa y vergonzante del telón de acero del socialismo real; la expansión global del modo de relaciones sociales, económicas y culturales basado en el capital; y la nueva geo-estrategia basada en la intervención armada y en la amenaza caliente que está imponiendo la ideología neoconservadora que predomina en los últimos gobiernos de los EE UU², han provocado en muchos de nosotros una sensación de vacío de realidad. Los mentores de la ideología mundial, nos han presentado estos fenómenos como el producto necesario de una lógica histórica que, paradójicamente, implica el fin de la historia. El hecho de las revueltas y concentraciones que se han dado contra la generalización global del capital en Seattle, Génova, Barcelona y allá por donde se reúnen los poderosos de la tierra más las cinco ediciones de un Foro Social Mundial basado en el eslogan de "otro mundo es posible", nos muestran indicios de que algo está cambiando, de que estamos asistiendo al surgimiento de nuevas prácticas sociales antagonistas que proliferan por todos los rincones del globo. Pero también muestran que dichas prácticas aún tienen mucho que resolver para poder plantear una alternativa global-local a la globalización hegemónica, y mucho que luchar para poder construir un nuevo orden social sobre el que sustentar las reivindicaciones y las resistencias, hoy por hoy difícil de vislumbrar. En este contexto sin contexto. En este momento de luchas sociales globales que se llevan a la práctica incesantemente sin

gozar de un conjunto claro de condiciones concretas que permitan implementar materialmente sus propuestas antagonistas, es cuando comprendemos la urgencia de un tipo de pensamiento sintomático y afirmativo que irrumpa sobre lo real mostrando las contradicciones y fisuras del orden hegemónico, a partir de las cuales construir la alternativa.

Todo esto no quiere decir que nos hayamos quedado sin realidad. Es que lo real se ha mezclado de un modo inextricable con la ideología dominante. Y ello nos ha confundido enormemente, pues nos ha inducido, por un lado, a pensar que no hay más realidad que la que ella nos ofrece; y, por otro, a aceptar que la única forma de lucha es la que nos permiten unos derechos idealmente reconocidos al margen de las realidades reales bajo las que vivimos. Podría decirse que vivimos en un mundo subsumido globalmente en el capital y en sus justificaciones ideológicas. Sin embargo, nadie puede dudar del proceso de mundialización de las resistencias al que asistimos en la actualidad. Es preciso afirmar que por muchos fines de la historia que nos propongan, no nos hemos quedado sin realidad. En realidad, lo que han conseguido es quitárnosla ideológicamente de nuestro campo de visión. Y, con ello, nos han arrojado a la esterilidad de un pensamiento único que sólo nos ofrece como armas de lucha un conjunto de propuestas normativas universalistas —los derechos humanos— absolutamente abstraídas de nuestra realidad concreta.

Ante esta generalización y subsunción ideológica del mundo bajo los dictados del capital no hay que caer en pesimismo, catastrofismo u optimismo de la voluntad. Más bien, debemos construir teorías intempestivas que irrumpen en lo real desde lo más inmediato que tenemos: nuestros cuerpos, nuestras resistencias, nuestra subjetividad. Teorías que potencien e intensifiquen el deseo de potencia que late siempre bajo la capacidad humana de transformar el mundo e instituir nuevas formas de relación. Y ya que tenemos que pensar lo nuevo, la alternativa, sin las condiciones de posibilidad que lo lleven a la práctica, seamos osados y violemos las imposibilidades a las que nos conducen los idealismos en los que se sustenta el sistema ideológico hegemónico. Seamos atrevidos y redefinamos el mundo valientemente, afirmando nuestras diferencias y nuestros valores, articulando los islotes de resistencia

que están proliferando por doquier y construyendo formas organizativas exentas de dominación jerárquica, pero siempre impulsando la tendencia a la articulación y a la cooperación.

Está claro, desde la ideología mundial nos han robado ideológicamente la realidad. Por ello, necesitamos luchar con las mismas armas que ellos utilizan: la ideología. Es preciso, pues, luchar ideológicamente para recuperar el mundo. Es en ese terreno, el de la ideología, donde nos jugamos nuestra misma posibilidad de resistencia real. Si queda algún rescoldo de la conciencia de clase a la que aspiraba el gran pensador marxista Georg Lukács, es la lucha antagonista frente a los mecanismos ideológicos que, no sólo nos siguen expropiando nuestra actividad productiva, sino también nuestra propia percepción de la realidad. De ahí, la importancia de la lucha política por la democracia, es decir, por la expresión positiva y afirmativa de la potencia del trabajo vivo, del trabajador y trabajadora inmaterial, que, paradójicamente, ha surgido gracias a la reestructuración del trabajo que el capital ha venido imponiendo desde finales de los años sesenta del siglo XX hasta la actualidad. La explotación y la opresión se dan hoy, además de en los aspectos productivos, en las conciencias y en las dimensiones subjetivas del trabajo vivo, del trabajo productivo que hacemos nosotros al crear el valor social necesario para que el mundo funcione. La lucha teórico-ideológica tiene una importancia crucial. Y, aunque no estén dadas sus condiciones reales de posibilidad, irrumpamos en los contextos concretos y propiciemos las rupturas y las discontinuidades necesarias para poder construir nuevos caminos de dignidad.

Como afirma Édouard Glissant en su *Poétique de la Relation* ha llegado el momento de pasar de una cultura del ser a una cultura de la relación. Para la cultura del ser —que nosotros preferimos denominar ideología mundial— la forma de percibir y teorizar sobre la realidad se sustenta en un conjunto de condiciones materiales que le permiten presentarse como inmediatamente fácticas y generalizables. Se tiene la certidumbre de que lo pensado va a llegar a tener realidad, pues previamente a la reflexión se han construido las condiciones que facilitarán la implementación de las ideas. Este conjunto de certezas hace que en tales tipos de culturas se tienda a la reducción de todo a lo *Uno*, a la unidad y, por consiguiente, a la

(uni)versalidad, expansión global de una sola versión del ser que precisamente coincide con la que ha conseguido construir las condiciones de su globalización. En tales ideologías mundiales se tiende a buscar mitos fundacionales que aporten legitimidad histórico-legendaria al ser universalizable. Se habla, pues, de padres fundadores, padres de alguna constitución, autores de libros sagrados, profetas, etc., que ya llevaban consigo la semilla de todo lo que iba a ocurrir después. Mitos que, desde esos orígenes fundacionales condicionan toda posibilidad de futuro al sustentar ese ser actual en una teleología ineluctable en la que la historia terminará. Son culturas refractarias en la que los mitos fundacionales y los mitos teleológicos confluyen en el ser de lo universal que legitimará todo tipo de expansión y de colonización civilizadora.

Por el contrario, Glissant, como buen habitante de ese mar abierto y criollo que es el Caribe, apuesta por una cultura de la relación. Una forma de percibir y teorizar el mundo en la que, o bien no están dadas de antemano sus condiciones de realización, o bien no estarán nunca del todo dadas. Es decir, una cultura en la que lo importante es la difracción, la búsqueda abierta de continuas y renovadas relaciones que sustenten en los encuentros y en los espacios creados de interacción el apoyo inmaterial que sustituya la falta de base material, sea fundacional, sea teleológica, de su existencia. La identidad no podrá construirse alrededor de algún mito fundacional, sino de una mitología de elucidación, de rastreo de la multiplicidad de interacciones que han construido la criollización de la realidad humana y natural. *En cuanto a las sociedades desprovistas de mitos fundacionales —afirma Glissant— ...la noción de identidad se verifica en torno a la urdimbre de la Relación. Estas culturas comienzan directamente por el relato que, paradójicamente, es ya una práctica de elusión. El relato elude la inclinación a aferrarse a algún Génesis, a algún tipo de inflexibilidad de la filiación... dando pie a una configuración distinta de la narración, de la que el absoluto ontológico es expulsado.*³ Así, frente al foco de luz unilateral que impone el pensamiento del ser, Glissant propone el claroscuro, la luz matizada por planos de inmanencia y de mutua relación. Frente al deslumbramiento del (uni)versalismo de una sola versión —descontextualiza e idealizada— de lo humano propone el derecho a

la opacidad de las diferentes formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. *No necesito comprender al otro, es decir, reducirlo al modelo de mi propia transparencia, para vivir con ese otro o construir algo con él*⁴. Lo que sí necesitamos en nuestro mundo es reconocer la exigencia de la relación como marco donde habitar una ontología de la presencia que niegue la ideología mundial universalista y neo-colonial. Una ontología de la presencia que permita la irrupción en lo real, en nuestros contextos, de nuestra inagotable, pero continuamente obstaculizada, capacidad y potencialidad de hacer.

Este libro, pues, se opone a todo humanismo abstracto que proponga una idea de la condición humana como algo eterno y uniforme que se va desplegando por sí misma —o apoyada por alguna racionalidad privilegiada y universal— a lo largo de los siglos; una condición humana sustentada en la triple garantía moral (un Bien absoluto), metafísica (un espacio trascendental ajeno a cualquier acción humana) y a-histórica (postulando un fundamento originario y un *telos* intocables por la capacidad humana de transformación de sus entornos de relaciones). Nosotros apostamos por un humanismo concreto; o, lo que es lo mismo, por una condición humana sustentada en esa capacidad de hacer y deshacer mundos, de irrumpir en lo real con nuestras teorías y nuestras prácticas sociales, que nos hace ser seres humanos completos. Si en algo consiste ese lento y discontinuo proceso de humanización del ser humano, es en su facilitación u obstaculización de tal capacidad de transformación de lo existente en función de una mayor dignidad. Lo humano es tanto Auschwitz como el descubrimiento de la penicilina. Es tanto, la guerra desigual contra el pueblo iraquí, como el despliegue "humanitario" de las ONG de derechos humanos. Lo humano no está más allá del bien y del mal; es tanto el bien como el mal. Es Macbeth y Don Quijote. El personaje de Scarpia de *La Traviata*, como el Idiota de Dostoyevski. Es culpa y es castigo. Pero también es amor y paz. Es Alioscha y es Gandhi. En definitiva, lo humano es lo dúctil, lo que puede ser lo uno o lo otro; siendo su característica esencial el gozar de esa capacidad humana de transformar el entorno de relaciones en el que vive. Que los derechos humanos sean otra "tormenta del desierto" o sean la cooperación al desarrollo del mundo empobrecido, sólo depende de la posibilidad

que tengamos para construir espacios de lucha que subviertan lo existente yendo más allá de las injusticias y opresiones que impiden la consecución de una vida digna para todas y para todos.

En este sentido concreto, contextual y concreto de lo humano, proponemos como Introducción a este libro un marco cultural que nos permita reconsiderar los derechos humanos como verdaderos caminos de dignidad. Este marco cultural se definiría por los siguientes diez rasgos:

1. Toda formación social contiene pautas culturales propias a partir de las cuales explicar, interpretar e intervenir en el mundo. Es preciso reconocerles a todas las formas de vida algo así como un derecho a la opacidad, a lo propio. Es decir, a aquello que, en el caso del encuentro, enriquezca la discusión con las diferencias que no nos disminuyan ni justifiquen las desigualdades intergrupales.
2. El mundo es lo que sitúa en el espacio entre el déficit de sentido que subyace a los procesos naturales y el exceso de sentido que proponen las categorías metafísicas y trascendentales. El mundo es lo que está en el medio, lo que establece al ser humano como un ser fronterizo que lucha tanto contra el déficit como contra el exceso de sentidos. Un mundo, pues, inmanente, contextual, concreto, un espacio *in between*, en el que siempre late una determinada forma de considerar lo que es la dignidad (siempre más allá de lo natural y siempre más acá del misterio de la trascendencia).
3. Cada formación social que se desarrolla en este mundo inmanente en que vivimos como seres fronterizos establece una determinada y particular forma de encaminar las acciones humanas hacia la dignidad.
4. En cada formación social, hay quienes aceptan la concepción hegemónica-dominante de dignidad y de lucha por ella y los que muestran una actitud antagonista frente a la misma. Como decía Ernst Bloch, refiriéndose a estos últimos, *decir no, es decir sí a algo diferente de los procesos hegemónicos*.
5. Por consiguiente, hay plurales y multiformes modos de entender y actuar en el mundo (en ese espacio entre lo

natural y lo misterioso), y desde ellos, hay plurales vías para alcanzar ese algo diferente que supone la lucha antagonista por la dignidad.

6. De ahí que para nosotros lo universal no sean los derechos humanos (forma particular de encaminar los antagonismos sociales) sino la idea o la intuición de dignidad humana. A lo largo de la historia se ha luchado de un modo plural y diferenciado por conseguir arrancar a los poderes hegemónicos parcelas de dignidad. En términos muy generales podríamos caracterizar ese universalismo de la dignidad como las plurales y diferenciadas formas de lucha por conseguir un lugar en el mundo y desde ahí construir las condiciones que permitan a los seres humanos sentir que su vida es una vida digna de ser vivida.
7. La dignidad, pues, como sustrato sobre el que descansa esa condición mundana-inmanente de un ser humano fronterizo que lucha por encontrar su lugar en el mundo, tendría que ver con dos conceptos prácticos que comparten el sufijo latino *tudine*, cuyo significado es la dinámica que nos induce a hacer algo o a tener una disposición con respecto a algo. Estos términos son, por un lado, la *actitud*, entendida como la adquisición de la tendencia a hacer algo, más concretamente, a tomar una posición y adoptar una disposición a algo o a alguien. Lo cual, en términos de esta breve aproximación al concepto de dignidad humana, se podría concretar del siguiente modo: estar dispuesto. El segundo término, es el de *aptitud*, entendido como el ser apto, el estar habilitado para algo, el poder hacer el acto. Esto, en términos de dignidad, podría concretarse del siguiente modo: el tener poder para hacer. Como puede verse, el universalismo de la dignidad no supone imponer a los otros nuestra forma de explicar, interpretar e intervenir en el mundo, sino en crear las condiciones para que todos los seres humanos puedan desarrollar sus actitudes y sus aptitudes para *empoderarse*, es decir, para alcanzar una posición que posibilite disposiciones favorables al despliegue del hacer y tener el suficiente poder para poner en práctica esa

capacidad humana de hacer. A partir de ahí, todo es plural, diferente y está sometido a los diferentes entornos de relaciones frente a los cuales reaccionamos culturalmente.

8. En cada formación social se potenciarán o se obstaculizarán determinadas actitudes y sus consecuentes aptitudes. Para unos, las actitudes y aptitudes tendrán que ver con el respeto y la reproducción de la comunidad; para otros, deberán servir para potenciar una concepción integral del ser humano, el cual no sólo está en el entorno, sino que es el entorno; y, para otros, lo importante será el despliegue de actitudes y aptitudes que se concreten en derechos que puedan llevarse ante tribunales nacionales e internacionales. Como defien- de el profesor de Coimbra Boaventura de Sousa Santos, es precisa una hermenéutica *diatópica*, es decir, una interpretación de las luchas por la dignidad que impliquen actitudes y aptitudes que atraviesen las diferentes y plurales formas de reaccionar frente al mundo, buscando, con ello, *topois* (lugares comunes) a partir de los cuales compartir lo mejor de, por ejemplo, la *umma* o comunidad islámica, el *dharma* o concepción hindú de la integralidad del ser humano, y los "derechos humanos" como el conjunto de luchas que en Occidente se han puesto en práctica en aras de actitudes y aptitudes anticolonialistas y solidarias.
9. Los derechos humanos, pues, son el producto cultural que Occidente propone para encaminar las actitudes y aptitudes necesarias para llegar a una vida digna en el marco del contexto social impuesto por el modo de relación basado en el capital. Estas actitudes y aptitudes pueden generar un tipo de acción regulador o ideológico cuando no consideren a los derechos humanos como lo que son: productos culturales, y los reconduzcan o al déficit de sentido de los naturalismos o a los excesos de sentido de las metafísicas y trascendentalismos. Pero, asimismo, estas actitudes y aptitudes pueden generar un tipo de práctica de *empoderamiento* que conduzcan a los militantes y teóricos de los derechos humanos a dialogar transculturalmente con el objetivo de construir alternativas (no al mundo, sino) en el mundo.

10. Como afirmaron hace decenios Felix Guattari y Antonio Negri, es preciso reinventarlo todo con el objetivo de llevar a cabo prácticas sociales de transformación de las conciencias y de las realidades en el ámbito de lo político y lo social, de lo histórico y de lo cotidiano, de lo colectivo y de lo individual, de lo consciente y lo inconsciente. En este sentido, una teoría y una práctica de los derechos humanos, entendidos como productos culturales, tenderá siempre a crear, a constituir, a buscar y a suscitar acontecimientos, encuentros, espacios significativos de interacción que aumenten la intensidad de nuestras actitudes y aptitudes para *empoderarnos* y *empoderar* a los otros. Para ello, debemos ampliar nuestras formas de comprensión de los derechos humanos y considerarlos como procesos —normativos, sociales, políticos, económicos— que abran o consoliden espacios de lucha por la dignidad humana, en otros términos: conjuntos de prácticas que potencien la creación de dispositivos y de mecanismos que permitan a todas y a todos poder hacer sus propias historias. Reivindiquemos, pues, una imaginación, una teoría y una práctica que rompan los cercos en los que nos encierran los déficits y los excesos de sentido y construyamos la posibilidad de plantear alternativas reales en el mundo que nos ha tocado vivir. Decir no, lo veíamos más arriba, es decir sí a algo diferente. Comencemos por definir los derechos humanos por lo que son: productos culturales que faciliten la construcción de las actitudes y aptitudes que nos permitan poder hacer nuestras vidas con el máximo de dignidad.

NOTAS

1. Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Akal, Madrid, 2004.
2. Cfr., Kepel, G., *La revolución neoconservadora*, donde el sociólogo francés nos informa detalladamente de la contradictoria historia y triunfo final de los llamados neocons en el gobierno actual de los EE UU. Véase su obra *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 53-82.
3. Glissant, E., *Introducción a una poética de lo diverso*, Ediciones del Bronce, Barcelona, 2002, p. 63.
4. *Ibid.*, op. cit., p. 72.

CAPÍTULO 1

LA VERDAD DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

EL DESEO ES EL APETITO ACOMPAÑADO DE LA CONCIENCIA DEL MISMO. ASÍ PUES, QUEDA CLARO, EN VIRTUD DE TODO ESTO, QUE NOSOTROS NO INTENTAMOS, QUEREMOS, APETECEMOS NI DESEAMOS ALGO PORQUE LO JUZGUEMOS BUENO, SINO QUE, AL CONTRARIO, JUZGAMOS QUE ALGO ES BUENO PORQUE LO INTENTAMOS, QUEREMOS, APETECEMOS Y DESEAMOS.

Spinoza

LO DIFÍCIL NO ES OBTENER LO QUE DESEAMOS: 'LO DIFÍCIL ES DESEAR'.

Gilles Deleuze

LA FUNCIÓN CONSTITUTIVA DE LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS (Y DE DERECHOS HUMANOS) IMPLICA QUE SU FUNCIÓN CENTRAL NO CONSISTE EN 'CONTAR HISTORIAS' (DESCRIBIR LO QUE HAY), SINO EN CREAR DISPOSITIVOS EN LOS QUE LA 'HISTORIA PUEDA HACERSE'.

Félix Guattari

VIVIMOS UNA SERIE DE TENDENCIAS EN LAS QUE LA PRODUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES... SE APROPIAN DEL MÉTODO DE LAS PRÁCTICAS ESTÉTICAS: PRODUCCIÓN DE 'SINGULARIDADES' Y DE NUEVAS FORMAS DE SUBJETIVIDAD, CONSTRUCCIÓN DEL ACONTECIMIENTO Y APERTURA A LA PROCESUALIDAD DEL ACTO CREATIVO, RELACIÓN DE IMPLICACIÓN Y DE PARTICIPACIÓN DEL PÚBLICO.

Mauricio Lazzarato

EL ÚNICO DEBER HUMANO ES 'SER FELIZ'...LA CONDICIÓN DE CUMPLIMIENTO DE DICHO DEBER ESTRIBA EN QUE LAS CONDICIONES DE VIDA DEL SUJETO LO HAGAN POSIBLE.

Eugenio Triás

1.1. LOS COMPROMISOS INICIALES: 'LAS TRES LEYES DE UNA MODERNIDAD INFLEXIVA'

Como afirmó Virginia Woolf en *Una habitación propia* y sentenció Umberto Eco en sus *Apostillas al Nombre de la Rosa*, al iniciar todo trabajo de investigación debemos tener muy claras las "suposiciones"

(Woolf) o las "decisiones iniciales" (Eco) que en el desarrollo de la pesquisa van a condicionar (aunque no a determinar absolutamente) tanto el planteamiento como los resultados de dicho trabajo.

Es decir, desde el principio hay que poner sobre la mesa el conjunto de "decisiones" que pensamos van a ser importantes a la hora de tratar cualquier tema. Por ejemplo, la forma de abarcar el problema (sea inductiva, sea deductiva); la planificación del trabajo (sea empírica, sea conceptual); la metodología genérica (sea idealista-metafísica, sea realista-inmanente); y, por supuesto, los compromisos asumidos (sean políticos, sean éticos, sean jurídicos); etc.¹

Todo esto adquiere una importancia crucial cuando vamos a trabajar en el marco de cuestiones y problemas de gran amplitud como son, en nuestro caso, los derechos humanos, entendidos —de un modo genérico— como la forma occidental hegemónica de lucha por la dignidad humana. Forma que, además, convive con otros modos y otros caminos de dignidad diferentes a los propuestos por la cultura de derechos que prima en nuestro contexto cultural. Los derechos humanos, como productos culturales, constituyen, pues, un conjunto de pautas, reglas, propuestas de acción y modos o formas de articulación de acciones humanas cuyos límites y fronteras son muy difíciles de determinar de un modo completo o definitivo. Como estamos viendo, esta dificultad es doble: en primer lugar, los derechos humanos no pueden separarse de los intentos de los gobiernos occidentales por imponerlos a toda la humanidad como la única forma de acción social y jurisdiccional (véanse las políticas de condicionalidad al desarrollo: "te enviamos dinero para tu desarrollo si aceptas e implementas nuestra forma particular de ver y actuar en el mundo"). Y, en segundo lugar, como ya hemos dicho, porque al convivir con otras vías o caminos de dignidad, requieren necesariamente de un fuerte grado de compromiso ante la multiplicidad y diversidad de sufrimientos e indignaciones que los seres humanos padecen en sus vidas cotidianas.

Tanto si se trata del feminismo (Woolf), del principio de esperanza (Ernst Bloch), de las posibilidades de existencia de una sola verdad (Eco), de la crítica del mercado autorregulado (Franz Hinkelammert), de las imposiciones coloniales (Frantz Fanon y Edward Said), o de los derechos humanos (Boaventura de Sousa

Santos o Helio Gallardo), estos derechos no deben ser enfrentados teóricamente sólo como cuestiones epistemológicas a discutir en las correspondientes mesas redondas. Estamos ante temas que, además de su carácter epistemológico, tienen un fuerte contenido ontológico, ético y, nunca lo olvidemos, político.

Desde el comienzo, pues, nos vemos en la obligación de mostrar públicamente los marcos a partir de los cuales vamos a reflexionar teóricamente y a proponer prácticas sociales críticas, contextualizadas y contra-hegemónicas de los derechos. Sobre todo, porque nos comprometemos, desde el principio, con todas aquellas personas que luchan cotidianamente por crear condiciones para una vida digna, y que necesitan planos de consistencia teóricos y prácticos para enfrentar un mundo tan repleto de injusticias, opresiones y exclusiones como el que nos ha tocado vivir. Es decir, debemos sacar a luz las decisiones y obligaciones que asumimos a la hora de abordar problemáticas en las que están implicados directamente seres humanos concretos y reales. Seres humanos con los cuales (y para los cuales) trabajamos. Siendo, por tanto, de una relevancia crucial exponerles públicamente los planos, formas y compromisos desde los que vamos a sostener opiniones, formular preguntas y proponer soluciones que nos encaminen hacia una idea concreta y crítica de dignidad.

Este *striptease and provoke*² inicial es aún más urgente cuando nuestro compromiso teórico se queda corto si no nos implicamos en prácticas sociales que tienen que ver con esta concepción concreta y politizada de la dignidad humana y con las diferenciadas y plurales formas culturales de llegar a ella. El hecho de que haya en nuestros días tantos intelectuales y militantes pro-dignidad humana, y existan tantos espacios de debate y de propuestas, no significa que las problemáticas que componen el trabajo teórico de los derechos haya alcanzado un *status* teórico y práctico definitivo y absolutamente consagrado. El proclamado fin de la historia, o del arte, o de la política, sólo son subterfugios ideológicos en los que subyacen aceptaciones acríticas de los órdenes hegemónicos que regulan, no sólo las formas de conocer el mundo, sino de narrarlo y representarlo. Esta ideología de los fines es una ideología pasiva que, por un lado, pretende eternizar las relaciones sociales dominantes, y, por otro, nos

induce a olvidarnos de las causas reales y concretas que hacen de las luchas por la dignidad una constante en la historia de la humanidad.

Tanto los derechos como los caminos de dignidad constituyen temas que siguen siendo hoy susceptibles de otra mirada, "de un mirar mejor" —decía Guillermo de Baskerville a su discípulo Adso de Melk en *El Nombre de la Rosa*—; es decir, están necesitados de una reflexión que no se reduzca únicamente a cuestiones procedimentales, jurídicas y teóricas, sino que, asimismo, tenga en cuenta lo que realmente ocurre en los ámbitos públicos y privados donde se juegan los destinos de los seres humanos. *La cuestión en juego* —nos advierte Oskar Negt— *es siempre: ¿dónde se cruza el conocimiento con la realidad de modo que la haga accesible para los fines prácticos de su transformación?*³ Cruce entre la reflexión teórica y los contextos en los que surge y a los que debe dirigirse, siempre con el objetivo básico de aportar argumentos y formas de acción adecuadas a la transformación de la realidad. De este modo, una teoría crítica de los derechos humanos —como forma occidental de lucha y práctica social— puede, si se cruza con la realidad, servir como acicate para la construcción de un mundo mejor. No hacerlo, nos podrá aportar, en el mejor de los casos, una teoría coherente a nivel interno, pero, dada su pretensión de pureza y perfección, poco podrá servirnos a la hora de tratar con el sufrimiento y la indignación que subyacen a las reivindicaciones sociales que recorren la historia de la humanidad. En fin, necesitamos cada vez más una teoría que conciba y reflexione sobre los derechos en aras de mejores distribuciones de los recursos, de relaciones no explotadoras y de eliminación de las múltiples exclusiones en las que viven los seres humanos.

Citemos algunos ejemplos de lo que intentamos decir. En primer lugar, hay que afirmar nuestra diferencia —desde el inicio— con las teorías que niegan la necesidad de replantearse continua y permanentemente el concepto de derechos humanos. Muchas de estas teorías parecen decirnos que los derechos humanos ya están ahí y que no hay que tocarlos o reconceptualizarlos en función de los nuevos acontecimientos que se suceden en la historia. A lo más que llegan tales propuestas es a admitir que evolutivamente y por grados de perfección tomamos conciencia de nuevas generaciones de

derechos que se suceden unas a otras como se sucedían, en la mente de Hegel, las distintas fases del Espíritu. Para nosotros, el uso de la metáfora de las generaciones de derechos (en vez de tomar en consideración los cambios de contextos sociales, económicos y culturales para los que tales derechos deberían servir de garantía) y la insistencia en que no debemos seguir pensando sobre ellos porque ya están lo suficientemente pensados por algún conjunto de autoridades académicas, es un ataque dirigido contra la capacidad humana de replantearse continuamente el mundo en el que vive. Un mundo que siempre está, de un modo u otro, en devenir y repleto de nuevos acontecimientos que, por lo menos, deberían inducirnos a una forma de reflexión más dinámica y más contextualizada que los *iusnaturalismos* y hegelianismos de tan buena implantación académica en el contexto occidental. De hecho, y, por supuesto, siendo indulgentes y generosos en nuestras afirmaciones, lo que creemos que subyace bajo estas posiciones teóricas es el miedo a que tales derechos —productos, como son, de largas luchas y sufrimientos— pierdan fuerza ontológica e ideológica al no tener más remedio que conferirles un carácter histórico real.

Desde nuestra perspectiva, pensamos que, en un mundo tan diferenciado, plural, injusto y sometido a tantos y tan repentinos cambios como los ocurridos desde principios de los años setenta del siglo XX hasta nuestros días, no se puede dar por supuesto nada. La empresa revolucionaria que asumieron los teóricos neo-liberales como reacción a las luchas sociales y laborales de los años sesenta y setenta ha sido tan exitosa que no podemos seguir pensando los derechos como obstáculos puestos frente a las consecuencias del mercado auto-regulado. En nuestros días, ocurre más bien lo contrario: es el mercado auto-regulado el que controla la aplicación y la misma formulación de los derechos, pues la efectividad de los mismos ya no se considera un deber público con respecto a la sociedad, sino que se considera como un alto coste económico que hay que reducir a toda costa para aumentar la eficiencia de los procesos de acumulación. ¿Cómo dar por definitivamente definidos los derechos, cuando el contexto social, político y económico ha dado un vuelco tan espectacular? ¿No es un insulto a la inteligencia y a la sensibilidad humanas seguir pensando que los

derechos ya están suficientemente garantizados por aparecer en las declaraciones internacionales y los textos constitucionales, cuando esa revolución neoliberal ha cambiado el mundo sin tocar ni una coma lo contenido en tales normas?

Todo esto es aún más evidente cuando nos topamos con las reflexiones que afirman la universalidad de los derechos. Es decir, aquellas teorías que parecen negar la característica cultural y contextualizada de los derechos al elevarlos a algo que es inherente a la persona humana haya nacido donde haya nacido y tenga el acceso a los bienes que tenga. ¿Con qué legitimidad podemos hablar de derechos humanos universales cuando más de los cuatro quintos de la humanidad vive al borde de la miseria y de la supervivencia? ¿De qué universalidad estamos hablando: la de los privilegios o la de la pobreza y opresión? ¿Es que acaso nuestra concepción de los derechos tiene la legitimidad suficiente para universalizarse después de los genocidios producidos por el colonialismo expansionista de las potencias occidentales? ¿No hay otra forma de lucha por la dignidad que la que propone quien destruye las bases materiales y culturales de pueblos enteros con el único objetivo de seguir enriqueciendo a las grandes corporaciones transnacionales del petróleo, de las finanzas o de las comunicaciones?

Para nosotros, es obligatorio denunciar, desde el inicio, tales tergiversaciones de la realidad. Los derechos humanos constituyen un producto cultural surgido en el ámbito de lo que se denominó Occidente, sobre todo porque, por un lado, se necesitaban justificaciones ideológicas de las expansiones coloniales por todo el globo y, asimismo, porque era necesario enfrentarse a la globalización de las injusticias y opresiones que tal expansionismo iba produciendo por doquier. De ahí su naturaleza ambivalente. Y, también de ahí la necesidad de su contextualización. Si no reconsideramos el concepto de derechos humanos en este mundo tan cruelmente divididos en un quinto de privilegiados y cuatro quintos de excluidos y explotados, a qué hierro candente podremos aferrarnos para impedir que dicha brecha siga profundizándose cada día más. Si no reconsideramos los derechos como lo que son: productos culturales que surgen de nuestra capacidad de reacción frente a los entornos de relaciones que ha impuesto el capital desde el siglo XVI

como la única y global forma de producir y asignar recursos, cómo hacer para entablar un diálogo entre las diferentes percepciones del mundo que no comparten nuestros presupuestos culturales. Esa falsa universalidad explotó cuando a finales del siglo XX comenzaron a proliferar una tras otra las denominadas "convenciones de derechos humanos", entre cuyos objetivos fundamentales estaba el de actualizar la propia Declaración Universal a los nuevos problemas que estaban surgiendo: medio ambiente, vivienda, desarrollo, población, emisión de gases tóxicos, derechos de las mujeres y de las comunidades indígenas... En tales convenciones se puso de manifiesto, desde el principio, que no había una sola concepción acerca de las formas de gozar de un medio ambiente adecuado, de evitar los desastres de un aumento excesivo de la población o de cómo solucionar el déficit de vivienda para los miles de millones de personas que sobreviven casi a la intemperie. En estas múltiples convenciones que, como decimos, se desarrollaron durante los años noventa del siglo XX, se constató de un modo patente que tales derechos no eran considerados homogéneamente por todos los participantes en tales eventos. Considérese, por poner sólo un ejemplo, el caso de la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, firmada en El Cairo durante la primera semana de agosto de 1990 (mientras aún flotaban en el aire el ruido de los misiles "inteligentes" utilizados en la indigna y desigual guerra contra los maltrechos soldados iraquíes). Aunque dicha declaración utiliza las mismas pautas formales de las declaraciones occidentales de derechos, nadie puede dudar de que sus redactores seguían una dirección opuesta a nuestra idea de los derechos. En dicha Declaración, repleta de las concepciones *wahabitas* predominantes en la ideología religiosa de Arabia Saudí y de las restantes petro-monarquías, se precisaba en su artículo 24 el concepto de derechos del siguiente modo: "Todos los derechos y libertades estipulados en esta declaración están sometidos a la *shari'a*". Con lo que las normas y procedimientos islámicos dirigidos a implementar una determinada concepción de dignidad humana en el ámbito del *Dar al Islam*, se opondrá, desde una perspectiva comunitaria, a la vía individualista consagrada por Naciones Unidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

No debemos caer en la tentación de juzgar cuál de las concepciones es la más verdadera. Sobre todo, porque tras ese proceder se esconden las propuestas de choque entre culturas que tanta fama están alcanzando dados los nuevos y viejos fundamentalismos de uno u otro bloque social. Lo que debemos tener claro desde el principio es que en esta cuestión de la lucha por la dignidad hay muchos caminos y hay muchas formas de acción. Y que lo más urgente no es lanzar proclamas universalistas, sino construir espacios de encuentro entre dichas formas de acción en los que todos puedan hacer valer sus propuestas y diferencias.

Teniendo en cuenta este ámbito de problemas, las cuestiones iniciales que nos planteamos son las siguientes: ¿Hay que pasar por alto estas diferencias en el concepto y dedicarnos, como defendía Norberto Bobbio, a aplicar monóticamente la Declaración de la ONU? ¿Es posible pensar que hay algo interno que no funciona en esa forma universalista e individualista de concebir los caminos hacia la dignidad cuando, justo al lado de las declaraciones citadas nos encontramos, por ejemplo, con la Declaración de los Derechos y Deberes Humanos y de los Pueblos africanos? ¿Cómo aplicar, sin revisarlo, el concepto monocultural de derechos en una Europa donde conviven, no sólo diferentes procesos culturales, sino, como bien muestra el caso del Islam y del Cristianismo, diferencias pronunciadas entre las mismas concepciones religiosas que surgen, a veces, de un modo conflictivo en las calles de París, Londres o Madrid? Desde el inicio, pues, decidimos afirmar nuestras diferencias con las concepciones que consideran los derechos como definitivamente definidos y apostar por la necesidad de construir condiciones para el encuentro entre las múltiples y diferentes formas de caminar hacia la dignidad.

Del mismo modo, y también desde el inicio, consideramos que hay que revisar el propio concepto de reflexividad o de "modernidad reflexiva" que propone, entre muchos otros, Ulrich Beck. El objetivo básico de tal concepto consiste, en términos generales, en encontrar vías de salida a los riesgos con los que nos encontramos en la fase globalizada del sistema de relaciones capitalista⁴. El profesor Beck vive y piensa en —y para— la Europa hiper-tecnologizada y empeñada en buscar formas institucionales

que permitan a los países que componen la Unión Europea adaptarse con el mayor éxito posible a las nuevas condiciones que imponen las relaciones sociales dominadas por la globalización del capital. Por ello, la única vía de solución universal a los riesgos medioambientales o de conservadurismo político consistiría —como fin último de la reflexividad modernista— en generalizar esa visión tecnocrática del conocimiento y en la generalización-imposición de nuestra específica forma de regulación institucional (todo ello, siendo conscientes del nuevo contexto que supone la fase globalizadora del capital). ¿Es que no existen otras vías de tratamiento de, por ejemplo, la biodiversidad que se halla localizada en más del 80 por ciento en los territorios de países y pueblos colonizados y neocolonizados que poco o nada tienen que ver con la destrucción de sus entornos? ¿Acaso no son los pueblos indígenas los que colocan como derechos básicos de todas sus concepciones normativas los derechos ambientales, mientras que, para nosotros, sólo son principios rectores de las políticas públicas (en el caso de que haya medios económicos que lo permitan)? ¿No tendríamos que ser un poco más humildes y asumir lo que Wolfgang Harich, hace ya más de tres décadas, denominaba el "crecimiento cero" (no, por supuesto, el déficit cero) como forma de abordar los riesgos que la modernidad reflexiva capitalista ha generalizado en todo el orbe? ¿Qué tipo de reflexividad puede ayudarnos a afrontar tales riesgos ontológicos: una reflexividad empeñada únicamente en mirarse el propio ombligo y proponer soluciones de corte etnocéntrico a los efectos y consecuencias de causas aparentemente desconocidas? ¿o una reflexividad que relativice nuestros avances tecnológicos e institucionales y permita que otros procesos culturales puedan hacer valer en condiciones de igualdad material sus propios caminos y vías de salida a los riesgos bajo los que viven? ¿No supone el mayor riesgo que padece la humanidad la instauración de un Orden Global Comercial que, traspasando fronteras, impone normas, reglas y sentencias económicas a los pueblos que pretendan, por ejemplo, declarar el agua potable como servicio esencial para la comunidad y los obliga a privatizarlo en beneficio de las grandes corporaciones hidroeléctricas?

Realmente, no vivimos en sociedades del riesgo. Esto supondría aceptar que las consecuencias del contexto hegemónico globalizado

han surgido por arte de magia, por la propia naturaleza de las cosas o porque tales riesgos forman parte imprescindible de cualquier forma de vida que habite nuestro planeta. Más que en esas sociedades del riesgo, vivimos en sociedades puestas en riesgo por tal contexto socio-económico. Por tanto, más que mirarnos de nuevo a nosotros mismos, deberíamos seguir lo que —asumiendo las propuestas teóricas de Joseph Stiglitz— podríamos denominar las "tres leyes de una modernidad inflexiva"⁵; leyes que surgen, no de una reflexión pasiva de lo mismo, sino de la atención mostrada a los contextos en los que vivimos:

1. La ineficacia de las leyes del mercado se basan en la imperfección de la información y en la desigualdad de la distribución. La utopía económica del mercado autorregulado y la utopía política de una democracia de baja intensidad —utopías propias del liberalismo— constituyen el marco causal de los riesgos que una modernidad reflexiva preocupada únicamente por los efectos quiere —quizá ingenuamente— subsanar.
2. Las restricciones monetarias, unidas a las altas tasas de interés (y a su control centralizado en instituciones ad-democráticas), es decir, el uso político de la moneda como forma de dominio económico y, por supuesto, político, convierten a los bancos y a las grandes entidades financieras en jugadores de casino, absolutamente despreocupados de los orígenes de las inmensas cantidades de dinero que manejan y de sus aplicaciones posteriores.
3. La liberalización comercial, impuesta desde las instituciones del orden global que se sustenta en la OMC, FMI y BM a los países en vías de desarrollo, contribuye a una degradación sin límites de las economías de los países sometidos a la misma, dado que los expone a la incertidumbre —en otros términos, a los riesgos— de los mercados internacionales.

Como se ve, nuestras decisiones iniciales, a la hora de enfrentarnos a las problemáticas de los derechos humanos en el mundo contemporáneo, no se refieren únicamente a hacer visible lo invisible (para eso están las ciencias naturales y las físicas de partículas).

Tal y como propuso Michel Foucault, el pensamiento filosófico crítico lo que debe hacer es "hacer visible lo visible", lo que está tan próximo a nosotros mismos que apenas somos capaces de percibirlo.

Desde el principio, pues, cuestionamos toda forma de justificación naturalista del orden hegemónico que se globaliza a sí mismo y que nos hunde en problemáticas que nos impiden desplegar la capacidad de proponer alternativas. ¿Es la globalización un fenómeno natural? ¿Vivimos en una sociedad de la información generalizada? ¿Es posible solucionar los riesgos bajo los que vivimos comunicándonos en situaciones ideales de diálogo? Desde nuestra perspectiva hay que huir de esta sobrecarga moral y jurídica de la filosofía política contemporánea, con el objetivo de proponer —siguiendo a Foucault— una teoría que analice, elucide, haga visible las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas por aquellos que ignoran u ocultan las causas reales de las desigualdades y los núcleos de resistencia que intensifiquen las luchas que se desarrollan en torno al poder. Es muy importante abandonar cuestiones bizantinas acerca de si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo y preguntarse: ¿en qué consisten en el fondo las relaciones de poder que ponen continuamente en riesgo nuestras propias vidas, la biodiversidad natural y las posibilidades de supervivencia de las generaciones futuras?

Creemos que podemos afirmar que desde los años setenta del siglo XX para acá, se nos ha estado imponiendo una forma desviada de contemplar las relaciones de poder. Nos referimos a la avalancha de textos de filosofía jurídica y política que han pretendido confundirnos del siguiente modo: las cuestiones políticas, económicas y sociales pueden ser solventadas con teorías de la justicia que, como tales, inciden —por supuesto, lo más débilmente posible— en los procedimientos de distribución de los derechos: "si estamos ante procedimientos epistemológicos y jurídicos justos, los resultados serán necesariamente justos".

Cuando intentamos construir una teoría crítica de los derechos humanos y se nos hurtan los contextos en los que éstos se dan, chocamos una y otra vez con la dura realidad de un mundo que nada tiene que ver con lo que tales filósofos de la política hegemónica afirman. Fijémonos si no en el funcionamiento de una institución

económica como la Organización Mundial del Comercio. Según las teorías procedimentalistas (Habermas) y neo-contractualistas (John Rawls o Ronald Dworkin), las decisiones que se tomen desde la OMC deberían ser consideradas justas, ya que tanto su origen como su funcionamiento son justos. De este modo, los acuerdos TRIPS que permiten a las transnacionales patentar hasta el mismo conocimiento tradicional de campesinos y pueblos indígenas, muy avanzados en el tema de la biodiversidad; o los acuerdos TRIMS que no permiten a los Estados periféricos sacar del mercado algunos servicios considerados esenciales favoreciendo la apropiación de los mismos por las grandes compañías, serán acuerdos justos, no porque beneficien a los campesinos, indígenas o a los Estados periféricos, sino porque se han adoptado siguiendo un procedimiento justo. Olvidando u ocultando que el mito etiológico de toda justicia procedimental está anclado en la expansión de los marcos reguladores de la violencia y la coacción; mecanismos por los que se legitima, desde dicha capacidad reguladora, la "autonomía y neutralidad" de los procedimientos.

Esto nos conduce a la circularidad de la reducción de lo político a cuestiones de justicia: el procedimiento es justo si lo decide la propia agencia que lo ha implantado como justo; con lo que, no tenemos otro remedio que remitirnos al tema del poder soberano que hegemoniza el espacio donde ésta agencia funciona. Práctica teórica y política que no entra para nada en los propósitos de los teóricos de la justicia. Para John Rawls, por poner sólo un ejemplo, los principios de justicia que su obra propone son los más racionales, ya que con sólo pensar racionalmente llegaremos necesariamente a ellos. Si la distribución de valores impone la subordinación de la idea de igualdad de condiciones sociales, económicas y culturales a la idea de una libertad reducida a la autonomía de individuos racionales ¿a quién beneficia tales premisas?, ¿o es que el filósofo de Harvard escribía para ángeles?

Es decir, desde el inicio hay que reconocer que hablar de derechos humanos requiere no sólo hacerlo de distribuciones, más o menos justas, sino, asimismo y fundamentalmente de relaciones de poder que funcionan oprimiendo, explotando y excluyendo a muchos colectivos de personas que exigen vivir dignamente. Estas

reducciones conceptuales, reflexivas y pseudo-distributivas funcionan, no tanto como construcción de condiciones para la eliminación de tales injusticias, opresiones y exclusiones, sino como mecanismos de captura de nuestras capacidades de lucha por el acceso generalizado e igualitario a los bienes exigidos para poder llevar adelante una vida digna de ser vivida. Frente a tales propuestas teóricas e ideológicas, necesitamos desde el principio afirmar nuestra diferencia y proponer otras vías.

Veamos, pues, cinco de esas "decisiones iniciales" que pretendemos generalizar en nuestro trabajo de construcción de una teoría crítica, afirmativa y contextualizada de los derechos humanos.

1.2. LAS SEIS DECISIONES INICIALES

1ª DECISIÓN INICIAL. PENSAR ES PENSAR DE OTRO MODO

Pensar es crear, pues, nuevos modos desde los cuales presentar públicamente nuestras diferencias, distinciones y oposiciones con respecto a los órdenes hegemónicos que se nos proponen como situaciones ajenas a nuestra capacidad universal de transformación de las condiciones de existencia. Este "pensar de otro modo" puede parecernos una actitud de radical rechazo del mundo en que vivimos. Y no se trata exclusivamente de eso. Pensar de otro modo es ser moderno, sea cuales sean los contenidos que a dicho concepto de moderno le den las diferentes formaciones sociales que componen nuestro universo. Pensar de otro modo es crear lo nuevo, y esto no supone otra cosa que adaptarse conscientemente a las reglas que determinan el funcionamiento de todo proceso cultural.

Aunque haya sido la modernidad occidental (y sus novedades) la que se ha presentado como la única forma de ser modernos; al lado nuestro, hay muchas formaciones sociales que también sitúan en algún punto de su historia un renacimiento cultural que inaugura una modernidad, por supuesto, claramente diferenciada de la nuestra, pero siempre inaugurando algo nuevo. Pensar modernamente implica, por consiguiente, abrir un resquicio frente a lo que antiguamente se consideraba valioso y valorar positivamente lo

que se opone a dicha herencia tradicional. Por tanto, ser modernos no implica de un modo necesario empujar el tiempo en una única, determinada y particular forma de progreso y crecimiento continuo. Puede ser, también, saber detenerse, pensar el mundo que nos ha tocado vivir y proponer alternativas al mismo. La revolución también la pueden hacer aquellos que, ante los problemas ontológicos que condicionan nuestra acción: la pobreza, las guerras preventivas, la destrucción del medio ambiente..., tienen el valor suficiente como para utilizar el freno de emergencia y detener lo que parece imparable.

Pensar de otro modo es, pues, la reacción cultural más importante que podamos llevar a cabo. En esto consiste eso que podemos llamar el proceso de humanización de lo humano. No en lo que se refiere a la imposición universal de algún contenido aceptable por todos, sino en la potenciación de nuestra capacidad cultural de creatividad y de postulación de alternativa a lo existente. El nuevo modo de pensar y de producir algo diferente es, pues, la característica que define en términos generales un proceso cultural propiamente dicho. La creación de nuevos modos de reaccionar frente a los entornos de relaciones en los que vivimos es una exigencia de nuestra naturaleza de animales culturales. Seres que habitamos el espacio fronterizo que se extiende en el medio de dos límites infranqueables: el límite de lo natural, de lo cosificado, de lo que carece de sentido; y el límite de lo misterioso, de las esencias metafísicas, de las verdades absolutas que proponen un exceso de sentido. Lo real no es lo que excede nuestra capacidad de pensar creativamente el mundo, ni, por supuesto, lo que, al presentarse de un modo cosificado, obstaculiza cualquier intento de implementar dicha capacidad. (no es pues, ni lo que carece de sentido, ni lo que excede nuestra capacidad de crearlos). Lo real, donde se sitúan nuestras reacciones culturales creativas, se da en un plano de inmanencia⁶; es decir, en un ámbito absolutamente opuesto a los planos trascendentales, cuya función consiste en diluir las acciones humanas en un espacio sobrenatural e inaccesible. El plano inmanente es, por el contrario, un marco de consistencia, es decir, un contexto en el que lo que prima es la producción continua de diferencias, distinciones y disyunciones creativas y positivas con respecto al mundo

que, desde los planos trascendentales nos quieren imponer como si fueran la única realidad posible y la única racionalidad real. Vivir en la inmanencia supone asumir el riesgo que comporta ser un ser humano completo: es decir, un ser humano que vive en el mundo como lugar desde donde poder producir sentidos y significaciones a la realidad. Ni más acá, ni más allá, sino aquí mismo es donde se construyen las realidades y las racionalidades. Y es aquí mismo donde debemos *empoderarnos*, evitando en la medida de lo posible caer en las trampas de una trascendencia que, al separar la verdad de la búsqueda y la praxis humana, nos deja inermes frente a lo que ocurre a nuestro alrededor.

Lo real no es más que el conjunto de relaciones tensas y conflictivas entre las acciones humanas y los productos culturales que van surgiendo a partir de las propias reacciones frente a los particulares entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. En esta interrelación tensa y conflictiva entre acciones (sociales, económicas, políticas o artísticas) y las producciones culturales (es decir, los resultados de dichas acciones: teorías sociales, económicas, formas de organización institucional o formas artísticas), es donde surgen los valores y donde se establecen las jerarquías entre los mismos. Los valores son los productos de estas relaciones tensas entre la propia praxis humana y los productos culturales que la simbolizan y condicionan.

Si lo nuevo no es revelación alguna de lo oculto —es decir, no es ningún descubrimiento, ninguna creación o engendramiento desde la interioridad—, entonces todo está, desde el principio, abierto, patente, visible y accesible para la innovación. La innovación no opera con las cosas mismas, sino con las jerarquías culturales y los valores. La innovación no consiste en que comparezca algo que estaba escondido, sino en transmutar el valor de algo visto y conocido desde siempre⁷.

Pensar es, pues, primero, una tarea de resistencia frente a las debilidades y pasividades que marcan los planos de trascendencia (sea Dios, sea la Razón, sea la Historia, sea el Mercado...) y, como tal, una afirmación de nuestra indignación frente a lo intolerable,

frente a la homogeneización del mundo por la cosificación de lo real (el déficit de sentido) o por la entrega al misterio de lo desconocido que se oculta bajo mantos trascendentales (el exceso de sentido). Tanto una actitud como la otra nos conducen, en su mínima expresión, a la supresión de la diferencia; y en su máxima expresión, a la destrucción de las condiciones que nos permitan vivir con dignidad.

Por tanto, pensar los derechos humanos supone pensarlos de otro modo. Concretamente, desde un plano de inmanencia —un corte transversal de la realidad— donde convivan diferencias, distinciones y disyunciones radicalmente opuestas a toda uniformidad y homogeneización del mundo. Lo nuevo no es sinónimo de lo diferente, entendido éste como lo absolutamente otro. Lo nuevo es producido por nuestra capacidad cultural de creación de sentidos mundanos y, por tanto, fronterizos. Lo humano, es decir, la creación cultural de lo nuevo no es simplemente lo ajeno, lo diferente, lo que está más allá de nosotros, sino la potenciación de la capacidad humana de crear lo que es valioso y lo que no lo es, de crear jerarquías entre unas formas de acción y otras, de hacer y deshacer los mundos en que vivimos.

Pensar los derechos humanos, desde este plano de inmanencia, nos lleva a integrar dentro de su concepto, no sólo formas y procedimientos que reúnen a individuos, grupos o Estados bajo la forma de denuncias mutuas ante las Cortes Internacionales de Derechos Humanos, sino también la exigencia de construcción de lugares de encuentro en que todas y todos los que participen puedan hacer valer sus propuestas y sus diferencias. Lugares de encuentros de seres humanos *empoderados*, es decir, de individuos y grupos que gocen de un conjunto de condiciones basadas en tres especificaciones de la igualdad: igual valor, igual racionalidad e igual autoridad⁸.

2ª DECISIÓN INICIAL. DE LA NEGATIVIDAD DIALÉCTICA A LA AFIRMACIÓN ONTOLÓGICA Y AXIOLÓGICA

Lo que pretendemos, desde el principio, es proponer una teoría crítica afirmativa que permita expresar a todas y a todos sus plurales y diferenciadas formas de llevar adelante su existencia. Por

tanto, no es nuestra intención proponer una reflexión que niegue todas los presupuestos teóricos y prácticos de las formas tradicionales de abordar los derechos humanos. Negando lo tradicional y descalificándolo como prácticas sin sentido, difícilmente vamos a poder afirmar nuestras diferencias con respecto a dichas prácticas tradicionales de enfocar los derechos. La apuesta con la que pretendemos iniciar nuestra andadura teórica consiste, pues, en abandonar la dialéctica negativa de corte hegeliano. Ésta se presenta como un método que afirma la llegada de una síntesis afirmativa a partir de la mutua negación de los términos de una relación determinada. Este método —de claras implicaciones políticas hegemónicas— pretende hacernos creer que el único modo de avanzar teórica y prácticamente es cambiar de posición los términos de una relación manteniendo incólume e intocado el marco o totalidad en el que tal relación se sitúa. Es decir, los términos de una relación: por ejemplo, el esclavo y el amo —según la dialéctica de raíz hegeliana— se niegan entre sí para intentar confluír en una síntesis que, como el horizonte, se aleja cada vez que nos acercamos a ella. En realidad, y ya lo ampliaremos más adelante, el término de la relación que verdaderamente niega es el esclavo, mientras que al amo le basta con afirmar sus propios valores de dominación y hegemonía. ¿Hasta dónde llegará el esclavo con su negación? Siendo optimistas, llegará a cambiar su posición en dicha relación, pero nunca a cuestionar la propia relación entre cuyos presupuestos figura el mantenimiento de la esclavitud y de la dominación. El personaje literario que ejemplifica esta dialéctica amo-esclavo es el de Calibán en *La Tempestad* de Shakespeare. Calibán pretende huir del amo cambiando de amo y sin cuestionar la relación de dominación que lo somete de nuevo. Mientras tanto, el amo resuelve sus problemas afirmándose en su posición hegemónica y el pobre Calibán sigue esclavizado al no haber sabido afirmar sus propios valores y sus propias alternativas a la relación social que lo esclaviza.

Si desde el inicio de nuestra andadura partimos de la negación como método, ¿lograremos alguna vez afirmar nuestras diferencias con respecto a lo que nos indigna? Si, por ejemplo, comenzamos a trabajar en busca de un nuevo concepto de derechos humanos quedándonos en la denuncia, por otro lado, muy importante, de las

complicidades estructurales que se dan entre las normas jurídicas existentes y las exigencias de continuidad del *statu quo* dominante, surgen dos cuestiones: primero, ¿cómo garantizar el resultado de nuestras luchas por la dignidad?; y, segundo, ¿cómo comprender la praxis de muchos de los movimientos de derechos humanos, cuyos militantes se juegan la vida por conseguir mayores garantías jurídicas y procesales para las víctimas de discriminaciones y opresiones? Desde esas premisas, puramente negativas —que niegan las posibilidades de romper dichas complicidades entre el ordenamiento jurídico y los poderes hegemónicos— nada podremos hacer para reinventar democráticamente el derecho. No se trata de desarmarse frente a tales complicidades entre lo jurídico y el sistema de relaciones sociales hegemónico, sino en afirmar nuestra diferencia y nuestra discrepancia política, social y cultural contra todo cierre de la capacidad humana de proponer alternativas en función de nuevos valores y nuevas formas de reaccionar ante el mundo. Es lo que Karl Marx pretendía exponer en los *Grundrisse* y en *El Capital*: no se trata tanto de expropiar ni de desprivatizar las empresas, sino de que los trabajadores recuperen el control de sus fuerzas productivas y de sus medios de reproducción.

Por supuesto, que tras ese "sí" productivo subyace un "no" a la fuente de la opresión: en este caso, el capital. Para Marx, tal y como lo interpretó Karl Korsch, más que de dialécticas negativas compuestas por tesis, antítesis y la hipotética, pero "improbable" síntesis, lo relevante era clarificar las contradicciones y oposiciones internas que subyacían al modo de relaciones basado en el capital: por ejemplo, las oposiciones concretas que se dan entre el ser social real y la conciencia que de él tienen sus portadores; la oposición-contradicción entre las tendencias acumulativas expansivas y las tendencias restrictivas en cuanto al consumo; y, por supuesto, los conflictos reales entre los que siendo los verdaderos creadores del valor social (las trabajadoras y trabajadores) y los que se apropian individualmente de tal valor, afirmando que ellos son los que lo crean y que el trabajo es innecesario. Es decir, para Marx, lo relevante consistía en mostrar, en iluminar las relaciones entre los fenómenos, antes que meramente negarlas y no saber, de ese modo, dónde y qué estamos pisando⁹. Pero lo importante y lo

urgente es que la negación subyace a la afirmación y no al revés. Es la trampa en la que Hegel pretendía que cayéramos para blindar el marco de relaciones que perpetúa la dominación del esclavo por el amo. Como defendía Ernst Bloch, antes del "no" siempre debemos imponer un "sí a algo diferente". Y desde ahí comenzar a luchar por que ese algo diferente llegue a buen puerto.

Quedándonos, por el momento, en el plano tradicional de la lucha jurídica, si desde la teoría no somos capaces de reapropiarnos del derecho como instrumento de positivación de las prácticas sociales, terminamos confundiendo a todos aquellos que con su mejor voluntad luchan jurídicamente por la consecución de la dignidad humana en todas las partes del mundo. No se trata, pues, de negar las tradicionales y más difundidas formas de tratar teórica y prácticamente los derechos humanos, sino de reapropiárnoslas crítica y contextualizadamente, ampliando sus deficiencias y articulándolas con tipos diferentes de prácticas de mayor contenido político, económico y social. Simplemente negando, ¿cómo podremos construir algo positivo? Al final, a lo que llegamos es a establecer nuevas separaciones y nuevos abismos entre gente que, de un modo u otro, intentan manejar lo mejor que pueden problemas que son comunes a todos¹⁰.

3ª DECISIÓN INICIAL. PENSAR LAS LUCHAS POR LA DIGNIDAD HUMANA SIGNIFICA PROBLEMATIZAR LA REALIDAD

No pretendemos, pues, negar los modos tradicionales y comunes de abordar los derechos humanos, sino afirmar una nueva posición que problematice, en primer lugar, tales formas tradicionales y hegemónicas y, en un segundo momento, todo aquello que nos venga dado como si fuera independiente de nuestra acción e intervención en el mundo. Si damos ese paso hacia delante, afirmando nuestra capacidad y potencialidad de problematizar la realidad de un modo más acorde con los sucesos que ocurren a nuestro alrededor, comenzaremos a abrir el camino para nuevos conceptos, categorías y formas de acción alternativas. No hay alternativas al mundo; sino alternativas en el mundo. Debemos, pues, reapropiarnos del contexto para poder plantearle nuevas problemáticas y postular en él nuevas

posibilidades de acción. Es triste reconocer que, mientras nosotros esperamos el ataque de nuestros adversarios enarbolando la bandera de nuestra verdad, ellos se ocupan de vaciar la realidad de todo contenido que tenga que ver con ella. En ese momento, en ese preciso instante, no tenemos otro remedio que reconocer nuestra derrota en la batalla planteada, pues cuando se arrebatata la realidad a la verdad, no se le puede seguir llamando verdad. Es lo real —afirma Negri— lo que se ha vuelto verdadero, lo que ha construido otra verdad. Lo queramos o no, toda forma de problematizar el mundo sólo puede darse desde dentro del mundo. Pero, eso sí, planteando nuestra diferencia con respecto a la verdad reconstruida por los que manejan los hilos de la hegemonía. El mundo es más que la realidad, puesto que como defendió el mismo Descartes en sus *Meditaciones filosóficas*, justo al lado de las "ideas adventicias" (procedentes de un afuera trascendental) y las "ideas innatas" (que surgen del vacío de nosotros mismos), están las "ideas facticias"¹¹, las que construimos nosotros, lo artificial, lo fabricado, lo "hecho por nosotros mismos" y lo que cambia la naturaleza de las cosas con que tratamos.

Pensar es, pues, pensar de otro modo, y eso significa que al pensar creamos —o proponemos— un problema nuevo a la realidad, es decir, abrimos una problemática y nos vemos obligados a fundar nuevas formas de acercarnos teórica y prácticamente al mundo. Al defender esta posición no pretendemos proponer algún subjetivismo o solipsismo a partir de los cuales sólo logremos mirar nuestros propios ombligos. No se trata de que el sujeto cree la realidad. La realidad, el mundo, son exteriores a nuestra mente, no la hemos creado nosotros, está ahí fuera, y seguirá estando por aquí y por allá, tanto si la pensamos como si abdicamos de dicha facultad. Pero, lo que nunca debemos permitir son las teorías que niegan que podamos explicar, interpretar e intervenir de un modo alternativo en la realidad. Al crear un nuevo problema a la realidad reconocemos, pues, la exterioridad del mundo y, asimismo, la posibilidad de que el sujeto que piensa y actúa cuestione positivamente las relaciones que se nos presentan como inmutables y/o trascendentes a las capacidades humanas de hacer y deshacer mundos.

Problematizar la realidad supone enfrentarnos directamente con la concepción filosófica hegemónica en Occidente que piensa

el pensamiento como algo neutro, homogéneo, y que, desde sus categorías y premisas, iguala el mundo desde un marco de relación apriorístico. Pensar no es en modo alguno una función neutra u homogénea que equipara todas las facetas de la realidad. En realidad, es lo opuesto a esta tendencia básica que predomina en nuestros procesos culturales. Pensar es, pues, problematizar, más que homogeneizar. Y esta problematización se lleva a cabo desde una doble tarea: al problematizar la realidad, primero, devaluamos una parte de la realidad que nos parece rechazable y, al mismo tiempo, reevaluamos lo que antes estaba marginado, oculto o ignorado, permitiéndonos de este modo crear heterogeneidad frente a lo heredado y creatividad frente a lo futuro. Esta tarea de devaluación de lo valioso y revalorización de lo devaluado se presenta siempre como un intercambio innovador entre lo tradicional y lo nuevo, entre lo dominante y lo alternativo, tendiendo siempre a potenciar lo nuevo y lo alternativo, frente a lo antiguo y lo hegemónico.

Es lo que hizo Sigmund Freud, devaluar las formas clásicas de pensar el yo (considerándolas como racionalizaciones discursivas de obsesiones) y revalorizar las formas profanas del lenguaje cotidiano y los comportamientos, básicamente sexuales, tradicionalmente considerados como desviaciones de lo normal. También fue la tarea de Nietzsche al plantear la devaluación del marco moral dominante y la revalorización de la capacidad de creación de nuevos valores. Y, asimismo, Marx, al devaluar la cultura tradicional como la máscara económica del expolio económico y revalorizar el proletariado como la encarnación de lo productivo y lo creativo¹². Partiendo de estos tres grandes pensadores de la heterogeneidad, podemos afirmar que el riesgo que corre el pensamiento es el de abandonar su naturaleza de innovación y convertirse en la justificación de lo homogéneo, de lo aburrido, de lo nihilista. El hecho de que nada pueda considerarse culturalmente como verdadero no supone una degradación de la reacción cultural, sino que la coloca en su justo lugar, la continua y permanente institución de lo valioso, su devaluación y la revalorización de nuevos caminos, en nuestro caso, de dignidad.

Problematizar la realidad tiene mucho que ver, pues, con construir espacios de encuentro positivos entre los que explicamos, interpretamos o intervenimos en el mundo desde posiciones

y disposiciones diferenciadas. Por tales razones, si en realidad queremos pensar crítica —es decir, afirmativamente— los derechos, debemos crear nuevas problemáticas que induzcan a la mayor cantidad de militantes por la dignidad humana a encontrarse y a actuar conjuntamente de un modo más adecuado a los acontecimientos que estamos viviendo aquí y ahora. Problematizar la realidad —es decir, pensar— supone, pues, crear condiciones que nos permitan un encuentro efectivo con los otros seres humanos y con lo otro: la naturaleza que nos alimenta y nos envuelve. Ese encuentro hace posible una liberación del pensar; o, en otros términos, va a permitirnos salir de los callejones sin salida en que nos encierran las propuestas teóricas descontextualizadas. Pensar nuestro mundo a partir de preguntas o problemáticas que han sido formuladas para resolver problemas que hoy no tenemos o los tenemos y sufrimos de otro modo, conlleva el riesgo de asumir la pasividad del que espera encontrar en el pasado las soluciones para el presente.

Todo pensador, sea crítico o no, tiene su problemática y busca los conceptos más adecuados para responder a las cuestiones que él mismo propone a la realidad con la que trata. Por tanto, no hay un pensamiento mejor o peor que otro: todos están en el mismo nivel formal y todos hacen funcionar la facultad humana de problematizar el mundo. Pero desde una perspectiva material cabe proponer criterios críticos, que nos permitan distinguir entre una reflexión teórica que tienda a liberar el pensar y otro tipo de reflexión empeñada en seguir encerrándolo en trascendencias inmutables.

Un primer criterio reside, pues, en saber elucidar si dicho pensamiento responde mejor a los nuevos problemas, a los nuevos acontecimientos y a los nuevos contextos sociales, económicos, políticos y culturales que las formas hegemónicas o tradicionales de tratar, por ejemplo, los derechos; y un segundo criterio consiste en elucidar si dicho pensamiento —ya contextualizado— es capaz o no de reactivar algunos de los viejos conceptos —por ejemplo, el de derechos humanos— al introducirlos en un nuevo mapa o marco de composición actual y contemporáneo. Es decir, desde el inicio nos vemos en la obligación de discernir si una determinada forma teórica de acercarse a los derechos es capaz o no de asumir el devenir continuo de los procesos y la mutación constante de la realidad. Y,

por supuesto, de ver si dicha reflexión es capaz de construir —sea con conceptos nuevos o antiguos— un espacio nuevo, es decir, un nuevo marco de composición, desde el que construir las condiciones necesarias para que tales conceptos puedan afirmarse en un encuentro con otras formas de pensar dispuestas a poner sobre la mesa sus propuestas de lucha y sus caminos propios de dignidad. Es decir, y para terminar, una teoría crítica afirmativa debe saber desde el principio si el hipotético encuentro entre diferenciadas formas de problematizar el mundo, aumentan o disminuyen la potencia humana para hacer y deshacer los contextos reales en los que los seres humanos viven¹³.

4ª DECISIÓN INICIAL. DE LA UTOPIA A LAS HETEROTOPÍAS

En cuarto lugar, no es nuestra pretensión construir una utopía imposible de realizar, o una utopía que se construya a base de automatismos trascendentales —es decir, ajenos— a la praxis humana: en otros términos, una utopía procedente de algún cielo estrellado de acceso prohibido a los seres humanos concretos, y que se implantará en la tierra lo quieran éstos o no. La utopía se caracteriza fundamentalmente por la esperanza que propone en el surgimiento de un nuevo comienzo histórico y de una futura transformación radical de las condiciones existenciales de los seres humanos. La densidad conceptual de lo utópico radica, pues, en ser origen futuro de algo nuevo. De ahí la necesidad de estar siempre atentos a sus interpelaciones. En el caso que nos ocupa, no nos interesa añadir más leña a la utopía formulada por la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos y su afán por hacernos creer que los derechos allí formulados son tenidos por todos los seres humanos independientemente de si pueden ponerlos en práctica o no. Aunque cueste trabajo aceptarlo, ésta es la forma bajo la cual el pensamiento occidental cree construir el camino hacia la dignidad: todos tenemos derechos al margen de los contextos en los que vivimos, de ahí su pretensión positiva de universalidad, pero de ahí también su uso para la expansión irrestricta de los procesos de acumulación del capital, los cuales se legitiman reconociendo a diestro y a siniestro derechos y más derechos, mientras que sus grandes

corporaciones se van apoderando de los bienes y recursos naturales de toda la humanidad. Cuando desde la lucha por los derechos lleguemos a conquistar la posibilidad institucional y pública de acceder a dichos recursos, éstos ya estarán registrados en manos de las grandes entidades privadas protegidas por los procedimientos jurídicos mercantiles y civiles globalizados por la Organización Mundial del Comercio. Es evidente que la forma occidental de luchar por la dignidad humana, es decir, los derechos humanos nada dicen de los modos de existencia inmanentes y concretos de los seres humanos que, por lo visto, están provistos por arte de birlibirloque¹⁴ de los derechos que los textos internacionales y nacionales proclaman. La prestidigitación llega a su culmen cuando se afirma que los derechos humanos son las pautas aplicables universalmente a toda la humanidad. O, en otros términos, nos encontramos con normas, reglas y declaraciones que parecen funcionar por sí mismos sin necesidad de tomar en consideración los contextos de los que necesariamente surgen y en los que pretendidamente se van a aplicar.

Estas concepciones de las utopías terminan degradando el concepto creado por Tomás Moro. De un estilo literario usado para criticar un presente que se considera dominado por la censura y la intolerancia, la utopía de los derechos humanos convierte a tal concepto en mera ucronía¹⁵. Es decir, los sitúa fuera de todo espacio y de todo tiempo. Con lo que se acaba subvirtiendo el impulso que Tomás Moro y otros narradores utópicos quisieron imprimirle a la realidad. Es sabido, que, como buen amigo y seguidor de las tesis de Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro lo que hizo fue problematizar la realidad de su época impulsando afirmativamente a que todos y todas nos dediquemos a pensar la realidad actual de otro modo. Fijémonos, si no, en el tremendo parecido de los contornos geográficos de la isla de Utopía con la Inglaterra del atormentado siglo XVI europeo.

Tomás Moro o, por poner otro ejemplo más reciente, Ray Bradbury, fueron críticos acervos de su tiempo. Desde sus mutuas diferencias, ambos propusieron en sus textos líneas de pensamiento sustentadas en el poder productivo de la imaginación creadora. Tanto *Utopía* como las *Crónicas Marcianas* son textos que

propugnan la necesidad de liberar el pensamiento de las jaulas trascendentales e inmutables que siempre subyacen a los totalitarismos de cualquier sesgo y color. Por esa razón, mejor que calificar sus obras de utopías, cuya etimología remite a los "no lugares", deberíamos hacerlo de heterotopías¹⁶, o, lo que es lo mismo, de la construcción de "otros lugares". La heterotopía, a diferencia del impulso utópico, no se basa en la esperanza de un nuevo comienzo histórico situado en el futuro. La densidad conceptual de la heterotopía reside, más bien, en el impulso a situarnos en medio de la historia, de los procesos y desde ahí considerar todo lo existente como algo en devenir y transformación constante. Es decir, la heterotopía, como un "otro lugar" desde el que construir lo radicalmente nuevo, no supone situarse más allá de la historia, del fluir de los procesos, de las mutaciones de la realidad, sino, al contrario, reapropiarnos de ese fluir y de esa posibilidad de mutación para conseguir condiciones que nos permitan "devenir otra cosa", devenir algo nuevo en el marco de la realidad y de la época histórica en la que vivimos. Es lo que defendió en muchas de sus obras el crítico literario ruso Mijail Bajtin: menos formas rígidas de pensar el mundo y más modos libres y carnalescos de acercarse a todo lo que vive y late a nuestro alrededor. Moro, Bradbury, Bajtin y, cómo no, Cervantes fueron pensadores que propugnaron pautas culturales para aumentar nuestra alegría de vivir y nuestra voluntad de encuentro con los demás. Basta con recordar, como al principio del inquietante texto de Bradbury *Fahrenheit 451*, el personaje de la joven Clarisse le cuenta al aún bombero Montag que "hubo otra realidad" y que ésta poco a poco fue siendo sustituida por el totalitarismo del consumo y la violencia. Clarisse comienza a instilar dudas en la mente de Montag al recordarle que en los libros, es decir, en la memoria de sus padres aún latían recuerdos en los que la gente se sentaba en los parques públicos a charlar de cualquier tema, sin que la diversión y el olvido de los problemas cotidianos tuviera que llevarse a cabo practicando deportes de riesgo o dejándose alucinar por las basuras televisivas.

El gran economista y crítico punzante de la cultura capitalista occidental, Franz Hinkelammert, en su libro *Crítica de la razón utópica*, ya nos advirtió hace años de los peligros de las utopías imposibles,

es decir, de esas teorías que se proyectan fantasmagóricamente en el futuro con la pretensión de abarcarlo todo; teorías que inducen a una lectura de la historia humana como si fuera una sucesión inevitable de etapas que se suceden a sí mismas sin intervenciones humanas y que se componen de sujetos que lo saben todo de todo...

No es, por tanto, nuestro interés volver a expandir el futuro hacia horizontes que se van alejando cada vez más a medida que nos vamos acercando a ellos. Nuestro interés reside, más bien, en recuperar el presente y ampliarlo con nuevas propuestas teóricas y prácticas. Sólo expandiendo el presente es como únicamente podemos construir el futuro sin violencias totalitarias. La modernidad occidental capitalista nos ha propuesto tantas y tantas utopías irrealizables, tantos y tantos proyectos aplazados, que se ha convertido en un reto lograr creer en este mundo, el mundo real en que vivimos y en que sufrimos la indignación ante las injusticias y opresiones que en él se dan. Si no creemos que el mundo está fuera de nosotros, llegaremos a la conclusión de que con sólo pensarlo lo dominaremos. Al aceptar el núcleo de la filosofía occidental hegemónica, que parte de la base de que somos capaces de darle forma *a priori* al mundo antes de experimentarlo, no tardaremos mucho tiempo en caer en los formalismos e *iusnaturalismos* que, interiorizando el mundo y prestándoles una forma previa, *a priori*, nos conducen a la pasividad y a la espera que los problemas se solucionen por sí mismos.

Pensar críticamente los derechos humanos nos va a exigir, pues, la creación de una teoría que, como consecuencia de todo lo anterior, preste mucha atención al nuevo contexto de problemas que vivimos a inicios del siglo XXI. Por consiguiente, para nosotros será completamente insatisfactoria toda reflexión teórica que piense los derechos humanos como si no hubiera pasado nada desde los años de expansión del capitalismo keynesiano y sus propuestas normativas de Estado social. Y no, precisamente, porque rechacemos la idea de Estado social en bloque, sino porque somos conscientes de que el modo de relaciones basado en el capital se ha modificado sustancialmente a sí mismo durante las tres últimas décadas; modificando, con ello, gran parte de la realidad con la que nos enfrentábamos en los años setenta y ochenta del siglo pasado.

Luc Boltanski y Eve Chiapello lo han argumentado prolijamente en su magnífico y documentado libro titulado *El nuevo espíritu del capitalismo*. Analizando los manuales de gestión empresarial —los cuales comenzaron a surgir a finales de la década de los sesenta e inicios de los setenta como una reacción conservadora frente a los acontecimientos revolucionarios de 1968—, Boltanski y Chiapello muestran con énfasis cómo el surgimiento y generalización de lo que después vino a definirse como neo-liberalismo constituía —lo sigue haciendo— un nuevo contexto de problemas que requiere nuevos conceptos, nuevas preguntas y, por supuesto, nuevas respuestas. En definitiva, los sociólogos franceses nos impulsan a la construcción de una *heterotopía*, una nueva forma de pensar un mundo que ha dejado atrás las coordenadas que presidían la acción social de los años del keynesianismo y ha pasado a regularse por las normas y reglas de un mercado capitalista que aborrece de cualquier tipo de intervención estatal o social. De una etapa histórica en la que los derechos humanos servían —desde las categorías jurídico-político-normativas del Estado Social— para poner obstáculos a las consecuencias perversas de los procesos de acumulación del capital, hemos pasado en el tiempo récord de tres décadas a otra etapa histórica en la que son precisamente los procesos de acumulación del capital los que ponen obstáculos a la implementación de los derechos humanos. Si antes hablábamos, por ejemplo, de derechos sociales, económicos y culturales; ahora se habla de costes y gastos sociales que hay que recortar para poder confluir regionalmente en los llamados déficits cero. Es lo que Giovanni Arrighi denomina la "fase de acumulación financiera" y que veremos con un poco más detalle en posteriores epígrafes.

5ª DECISIÓN INICIAL. LA INDIGNACIÓN FRENTE A LO INTOLERABLE NOS DEBE INDUCIR AL ENCUENTRO POSITIVO Y AFIRMATIVO DE VOLUNTADES CRÍTICAS

Partiendo de las cuatro decisiones iniciales formuladas con anterioridad, ha llegado el momento de abordar qué entendemos por una teoría crítica fuerte y afirmativa.

Comencemos presentando tres tendencias que hay que superar para llegar a una teoría crítica que realmente nos sirva para

diferenciarnos de las concepciones hegemónicas de los derechos humanos.. En primer lugar, la fuerza de una teoría crítica no reside en la construcción de una teoría general de los derechos humanos que lo abarque todo —y sea generalizable a todos— desde sus concepciones particulares. Desde esas teorías generales omniabarcantes y aparentemente aplicables a todas las formas de vida, se acaba negando la virtualidad de las prácticas y los saberes que predominan en otras formas culturales de percibir el mundo, de las cuales tenemos mucho que aprender para avanzar juntos. Es decir, las prácticas sociales terminan por ahogarse en los marcos cerrados y con pretensión de universalidad de teorías generales que se ven obligadas a defender continuamente su coherencia interna y su diferenciación externa con los contextos en los que prendidamente deben tener efectividad. En segundo lugar, dicha fuerza tampoco reside en la negación en bloque de las formas tradicionales de abordar los derechos humanos. Nunca deberíamos olvidar la importancia, aunque sea simbólica, de las pocas sentencias de la Corte Interamericana o del Tribunal Europeo de Derechos Humanos; ni, por supuesto, despreciar el esfuerzo de tantos y tantos militantes de movimientos, ONG, sindicatos y partidos políticos que están luchando por la dignidad humana con dichos conceptos tradicionales. Y, en tercer lugar, una teoría crítica de derechos humanos no debe medirse partiendo de sus posibilidades de cumplimiento efectivo, ni en nuestro presente, ni en un futuro lejano. La fuerza de una teoría crítica afirmativa, del mismo modo que el tan degradado concepto de revolución, siempre ha sido sometida a los criterios de medida de sus posibilidades futuras de realización, lo cual, y paradójicamente, ha puesto obstáculos tanto a la efectividad de la teoría como de las mismas prácticas alternativas. Y ello, principalmente, por dos razones: primera, porque el teórico, por muy crítico que se presente, no es desde su soledad académica el sujeto social que deba decir a los movimientos sociales lo que deben o no deben hacer. Es preciso, que tal teórico se articule con prácticas sociales y desde ahí comenzar a revisar sus propios presupuestos y reflexiones. Y, segunda, porque una teoría debe medirse, no tanto por sus posibilidades de realización futura, sino por su capacidad actual de impulso social hacia la construcción de *heterotopías* y de caminos

de dignidad alternativos a los que tradicionalmente han dominado los textos y las prácticas de derechos humanos.

Desde nuestras posiciones iniciales, la fuerza de una teoría crítica se medirá por dos cosas: 1ª por los caminos que nos abra en nuestro presente a la hora de facilitar encuentros con los otros: otros militantes, otros defensores de la dignidad; y, por supuesto, con "lo otro", es decir, con la naturaleza y sus procesos; 2ª por su virtualidad a la hora de aumentar la capacidad que todo ser humano tiene de indignarse ante las injusticias y opresiones que se dan en nuestro presente, en nuestra cotidianidad, en nuestras relaciones diarias con ese mundo que (a pesar de todo idealismo) está fuera de nuestra mente. Pero el mundo no se reduce a los estados de hecho. El mundo tiene en sí mismo otra esfera de realidad que se compone del conjunto de significaciones, símbolos, teorías, prácticas individuales y sociales que nos capacitan para "reaccionar" frente a tales estados de hecho y a los entornos de relaciones en los que vivimos. Las cosas del mundo no son únicamente lo que son; también son lo que significan. Es decir, lo "facticio", lo artificial, lo no convencional, lo no natural, en definitiva, lo que "hacemos por nosotros mismos" desviándonos de los núcleos epistémicos y sociales que tienen la hegemonía.

Es lo que uno de los teóricos más importantes de la llamada 1ª Escuela de Frankfurt —Max Horkheimer— llamaba el criterio de verdad de toda teoría social: su potencialidad a la hora de facilitar y aumentar nuestra indignación frente a lo que ocurre a nuestro alrededor; y la capacidad de crear nuevos marcos de composición de los fenómenos (estados de hecho o entornos de relaciones) que nos permitan construir nuevas formas de vida y nuevos modos de reacción cultural ante el presente que vivimos.

Boaventura de Sousa Santos no deja de repetirlo en sus libros y en sus conferencias: ha llegado el momento de reducir—por supuesto, no de negar— la enorme cantidad de expectativas que la modernidad occidental capitalista lleva proponiendo, por lo menos, desde el siglo XVI. Desde una teoría crítica de los derechos humanos hay que reivindicar un crecimiento cero —o cuanto menos, un crecimiento limitado y controlado— de las excesivas expectativas y proyectos aplazados que, como horizontes, se van alejando a medida que nos vamos acercando a ellos. Aplazar constantemente la construcción de

condiciones que faciliten los caminos de dignidad, sólo produce frustración y ansiedades. Las propuestas éticas que sólo dedican atención a las formulaciones generales de valores y/o de derechos, o, en otros términos, los fundamentalismos abstractos a partir de los cuales se redactan incasablemente nuevos textos de derechos y nuevas declaraciones de intenciones (sin condiciones de factibilidad), están cumpliendo una función alimentada por los grandes intereses económicos y políticos del nuevo orden global: eliminar la radicalidad de lo político, como creación continua y permanente de ciudadanía, y alejar lo más posible a los ciudadanos de los espacios de decisión institucionales. Al ser formulados de un modo general y abstracto, los contenidos éticos son privatizados por aquellos que ostentan la hegemonía política, económica y cultural, lo cual les permite auto-presentarse a sí mismos como los representantes en la tierra de la única generalidad con validez. De nuevo acudimos a Oskar Negt y su advertencia de que lo esencial es el cruce del conocimiento con la realidad real, con los movimientos sociales, con el trabajo vivo, con la productividad humana, con la voluntad de rebeldía. De ello dependerá la superación del horizonte jurídico impuesto y generalizado por las clases sociales hegemónicas sin tener que renunciar a los logros del derecho formal y los obstáculos que éste coloca frente a la violencia directa y las formas arcaicas de opresión. En definitiva, no quedarnos con esas meras formulaciones generales abstraídas de los contextos reales como único espacio de lo político y lo jurídico, es de una vital importancia para sustituir los problemas de gobernabilidad (problemas de orden público generados por las excesivas demandas de derechos) por los problemas de legitimidad (problemas políticos que exigen el respeto por los poderes soberanos y constituyentes que únicamente radican en el pueblo). En definitiva, debemos prestar más atención a nuestro presente, a nuestros modos de existencia concretos y cotidianos. Boaventura de Sousa Santos lo viene demandando desde hace ya tiempo: hay que ampliar y expandir las luchas que se dan en el presente y reducir el plano de las expectativas futuras. Único camino que nos posibilitará ampliar y expandir nuestras experiencias cotidianas, y, desde ellas, ir construyendo y reconstruyendo alternativas reales y posibles en el mundo en que vivimos.

6ª DECISIÓN INICIAL. NO TODO VALE IGUAL

Antes de comenzar a trabajar teóricamente sobre los derechos humanos debemos decidir si aceptamos o rechazamos la pretensión de universalidad que Occidente ha colocado como condición para que pueda hablarse de derechos humanos. Según esta concepción particular de entender los derechos, se afirma que no podemos hablar de derechos humanos si no los enmarcamos en dicha pretensión de universalidad. O son derechos universales o no son derechos humanos. Alternativa falaz que ignora —u oculta— que los derechos surgieron en y para un contexto de relaciones determinado y preciso y, que junto a ellos, existen múltiples y diferentes caminos de dignidad. Lo que ocurre es que desde la Ilustración la pretensión de universalidad es la única forma a partir de la cual se manifiesta la Razón. Así, al igual que la Razón (ilustrada) tiene que ser universal o deja de ser Razón para pasar a ser "sinrazón", los derechos humanos o son universales o se trataría de otra cosa, pero nunca de derechos humanos. Razón que se despliega, como por arte de magia, desde las formas cognitivas y sociales surgidas en lo que desde el siglo XVI en adelante se llamaría Occidente. Sea por los motivos que sean —económicos, geoestratégicos, reaccionarios o revolucionarios— es la Razón (occidental), no las costumbres ni los modos de lucha por la dignidad de los diferentes pueblos, la que concibe los derechos humanos como un ejemplo más de la universalidad de su naturaleza. No hay otra opción racional. Todo lo que no coincida con la medida universal de la Razón, pasará de inmediato a ocupar un lugar en el vasto campo de lo irracional y de lo bárbaro. Así, y del mismo modo que no hay más que una ciencia racional, una política racional y una relación con lo sagrado racional, sólo hay una manera racional de entender eso que desde el siglo XVI en adelante comenzarán, poco a poco, a denominarse derechos humanos. Conjunto de valores y sistema de creencias designados como universales por propia y tautológica definición.

Dejando de lado la circularidad de la afirmación, ingenua y peligrosa, según la cual "los derechos humanos son humanos porque son derechos humanos", es decir, pertenecen a todos los seres

humanos porque son universales y son universales porque pertenecen a todos los seres humanos racionales, el problema se plantea cuando percibimos que es de un pequeño rincón del mundo y de un pequeño número de pensadores donde surge esa pretensión de universalidad, la cual, sospechosamente, coincide con los intereses de los agentes económicos que han comenzado a construir una nueva racionalidad económica basada en la acumulación de capital¹⁷.

Con sólo observar el contenido "inicial" de los derechos humanos: libertad contractual, libertad religiosa, propiedad privada de uno mismo y de los medios de producción, el derecho a moverse libremente por todos los lugares que a uno le interese (*ius communicationis*) y el derecho a comerciar con todo lo que uno se encuentre (*ius commercii*), considerando como guerra justa cualquier intromisión ilegítima e ilegal en tales premisas racionales, uno puede comenzar a interrogarse a quién beneficia todo ese cúmulo de derechos racionales: ¿beneficia a los que pueden moverse por todo el mundo gracias a sus embarcaciones y a sus ejércitos?, ¿beneficia a los individuos que ni pretenden ni pueden movilizarse de sus territorios ancestrales...? ¿De qué universalidad y de qué racionalidad están hablando? ¿Acaso de unos derechos que les reconocen a todos los pueblos las mismas posibilidades de moverse y comerciar por todo el mundo, pero que en realidad ni siquiera se les permite moverse de sus territorios, y, por supuesto, se les niega la posibilidad de comerciar libremente con sus riquezas como sujetos libres que son, o por lo menos, les dicen que son? ¿Permitió alguna vez Inglaterra la instalación en sus territorios de empresas indias de producción de tejidos que compitieran realmente con las revolucionarias industrias de Manchester? A pesar de las propuestas de un comercio libre y universal proclamadas por Francisco de Vitoria, ¿permitió el imperio español que se pudiera comerciar libremente y en igualdad de condiciones en algún puerto del mundo que no estuviera controlado por los intereses de la metrópolis?

Sin embargo, todos los pueblos tenían los mismos derechos, porque estos así fueron determinados y definidos por ese puñado de pensadores de cabezas empolvadas que —pudiera ser— fueran inconscientes de lo que acontecía más allá de sus propias narices.

Miradas miopes que consideraban que lo que escribían en sus libros no era sino la manifestación de lo universal y de lo racional. ¡Cuánto complejo de superioridad hay que tener para sentirse vehículo de lo que piensan todos los habitantes del mundo! ¡Cuánta soberbia intelectual había que tener para despreciar todo lo que no coincidiera con lo que salía de sus plumas! ¡Cuán poco aprendieron tales mentes "privilegiadas" de, por ejemplo, la valentía y la sabiduría de un Ramon Llull, un científico de "las edades oscuras" que había logrado admirar, preservar y difundir lo que otras formas de percibir el mundo habían construido! ¡De qué poca cosa sirvió la tortura y asesinato legales del gran antidogmático Giordano Bruno, irreverente filósofo que afirmaba que cualquier dogma con pretensión de universalidad no podía ser visto más que como una tarea de "asnos frotando a otros asnos" (*Asini asinos fricant*, "Adagia" 719 y 795)!

Desde estas premisas "universalistas" se generalizaba por doquier el particularismo occidental, considerando, paradójicamente, que todo lo ajeno a lo racional valía igual; es decir, nada. No hay mayor relativismo ético que el que surge de la pretensión de universalidad occidental. Todo aquello que está fuera del círculo de racionalidad empolvado y privilegiado valía exactamente igual, o, como decimos, no valía nada, siendo, por consiguiente, legítimo invadirlos, apoderarse de todos sus recursos naturales, someterlos a servidumbre legal y, al final, "civilizarlos" en lo que valía universalmente: la concepción occidental de la dignidad. Ahora bien, en esta línea universal-relativista nunca se propuso que lo propio valiera igual a lo otro, porque aquellas cabezas empolvadas y aquellas miradas miopes no pertenecían a individuos estúpidos o incultos. Ellos sabían perfectamente que admitir tal relativismo —hasta ahora proyectado hacia fuera— suponía reconocer que lo propio tampoco valía nada de nada. Y esto era absolutamente inadmisibile. Había que ser universalista, imponer un solo punto de vista sobre la ciencia, la ética, la religión, el derecho y la política, y una vez establecido como "sentido común" de la modernidad, despreciar cualquier otra forma de entender el mundo.

En realidad, este puñado de cabezas pensadoras y privilegiadas, además de hacer el juego a los nuevos agentes económicos y a su nueva irracionalidad, negaban el mundo que los rodeaba. Para

ellos, el mundo real no era otra cosa que lo que sus mentes "civilizadas" consideraban como la forma previa, la forma *a priori*, la forma trascendental, la forma reflexiva a partir de la cual antes de llegar al mundo éste ya se había reducido formalmente a presupuestos previos e inmutables. La universalidad estaba garantizada, puesto que no había realidad que conocer, sino simplemente reconocer lo construido *a priori*.

Los filósofos H. Putnam, S.A. Kripke y R. Boyd denominan dicha pretensión de universalidad como una *naming ceremonie*, la "ceremonia de denominación"¹⁸ del mundo, asignando a éste la naturaleza de efecto de alguna causa ejemplar-trascendente-imaginaria-absoluta que funciona como marco o recipiente universal. De este modo, designaremos cualquier fenómeno, por ejemplo, los derechos humanos como aquella sustancia, sea cual fuera y beneficie a quien beneficie, que pueda caber en ese marco o recipiente. Lo que no quepa en tal recipiente, podrá ser cualquier cosa menos derechos humanos. Estaríamos ante algo así como un "lecho de Procusto" radicalizado: no nos conformamos con cortar una parte de lo que no quepa en nuestro "lecho", sino que lo rechazamos completamente arrojándolo al cubo de la basura de lo irracional y lo bárbaro. No tenemos otro remedio que repetirlo, ¡cuánta soberbia intelectual había que derrochar para apropiarse, no sólo del mundo, sino de cualquier forma de conocerlo!

No todo vale igual, y menos aún esas justificaciones coloniales de privatización del mundo y del conocimiento que han venido conformando la visión occidental de sí misma. Desde el inicio, pues, nosotros vamos a intentar mostrar nuestra diferencia con respecto a tales perspectivas, propugnando primero, la necesidad de un "realismo relativista": reconocer la exterioridad del mundo con respecto al pensamiento, (hay que conocer el mundo, no basta con reconocerlo desde algún *a priori* trascendental); y, segundo, la inexistencia de que haya un criterio absoluto y trascendente desde el que enjuiciar de una vez para siempre nuestras reacciones frente a dicho mundo. No hay conflicto en admitir a la vez la creencia en un mundo externo y la creencia en que no hay un modo absoluto de juzgar entre dos teorías en contradicción, entre tradiciones o sistemas conceptuales. Somos, pues, realistas en tanto que admitimos la

exterioridad del contexto en el que nos movemos; y, al mismo tiempo, relativistas en cuanto que reconocemos la multiplicidad de contextos que conviven en nuestro mundo. Con tal "realismo relativista", lo que estaríamos garantizando es la aceptación positiva de la pluralidad de interpretaciones, explicaciones e intervenciones que se dan en los múltiples y diferenciados entornos de relaciones que conforman las realidades —los mundos— en los que los individuos y los grupos viven y para los que actúan.

Y, en segundo lugar, postulamos un relativismo relacional. Según esta segunda opción, las diferentes y plurales formas culturales de acercarse al mundo con el objetivo de explicarlo, interpretarlo y, en su caso, transformarlo no tienen porqué asumir la forma occidental de reacción frente a su propio entorno de relaciones. Cada una de dichas formas plurales de reacción cultural son tan legítimas y verdaderas como pueden ser las nuestras. Lo cual no tiene por qué inducirnos a pensar que todo vale igual, es decir que nada vale algo, y lo único que hay que hacer es cruzarse de brazos ante los inevitables conflictos y los bienvenidos diálogos que pueblan nuestros universos culturales. Si nos alejamos de ese "relativismo relativista" que niega la virtualidad de algún criterio de enjuiciamiento de nuestras diferencias, es porque nosotros, desde el inicio apostamos por un "relativismo relacional", es decir, por el reconocimiento de la pluralidad y de la multiplicidad de propuestas y reacciones culturales. Un tipo de relativismo que afirma, asimismo, la existencia de un criterio que nos puede ayudar a discernir entre esas diferencias y pluralidades sin acudir a alguna ceremonia de la denominación de la causa ejemplar o del efecto necesario. Ese criterio reside en distinguir entre aquellos acercamientos al mundo que permitan a todas y a todos *hacer valer* sus propuestas políticas, sus convicciones morales y sus manifestaciones estéticas y aquellos que cierran la puerta de la racionalidad a los que no entran en sus recipientes ideológicos, impidiéndoles con ello toda posibilidad de mostrar su racionalidad y sus modos de lucha por la dignidad. Un criterio que tiene que ver más con la construcción del recipiente que con lo que cabe o no cabe en él. Es decir, un criterio que se basa en la producción de un espacio cultural en el que los que tengan la voluntad de encuentro puedan disfrutar de las mismas

condiciones sociales, económicas, políticas y culturales para hacer valer sus propuestas que las que tenemos los que vivimos en el mundo de los privilegios y los universalismos. Un criterio, en fin, de *empoderamiento* que permita a los que han sido colocados en posiciones subordinadas en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, alcanzar el grado necesario de autoridad para comenzar a dialogar en régimen de igualdad sustancial.

1.3. SEIS PARADOJAS QUE SUBYACEN A LA FORMA OCCIDENTAL DE LUCHAR-OBSTACULIZAR EL CAMINO HACIA LA DIGNIDAD

Partimos, pues, de una problemática cuyo tema central es paradójico: por un lado, son productos culturales surgidos en un contexto particular de problemas (los producidos por la generalización de las relaciones sociales que predominan en Occidente desde el siglo XV hasta la actualidad); y, al mismo tiempo, propuestas que se presentan bajo el paraguas protector y globalizador de la universalidad (son derechos humanos porque pertenecen a los humanos). Desde el principio hay que ser conscientes de que la reflexión sobre los derechos está repleta de contradicciones internas que exigen ser desveladas para, como nos decía Foucault, hacer visible lo visible: las injusticias, opresiones y exclusiones contra las que, en teoría el concepto de derechos humanos nos debería proporcionar instrumentos de lucha y de intervención. Vamos a trabajar esta tesis poniendo el énfasis en seis de dichas paradojas o contradicciones con las que nos enfrentamos todos los que pretendemos trabajar por la dignidad humana desde la forma que nos ha propuesto la modernidad occidental capitalista: los derechos humanos.

1ª PARADOJA. LA PARADOJA DEL LUGAR COMÚN

Los derechos humanos se han convertido, o los han convertido, en un tópico, es decir, en un lugar común¹⁹ generalizable a cualquier forma de lucha contra la injusticia o la opresión. Esta conversión —o pretensión de universalidad— no complicaría nada el trabajo sobre

los derechos, si no fuera porque se ha basado en el peor de los sentidos bajo los cuales entender el término tópico o *lugar común*. En efecto, un lugar común puede ser entendido positiva y creativamente como el conjunto de condiciones que articulan un espacio de encuentro entre multiplicidades —o conjunto de singularidades o subjetividades críticas— que muestran indignación ante lo intolerable y pretenden llevar adelante prácticas sociales alternativas. Pero también, puede ser entendido como un lugar donde no circula el aire y es difícil respirar en tanto que se nos presenta como algo hecho, dado, ya construido y edificado de una vez para siempre²⁰.

Es decir, tenemos, por un lado, una concepción del lugar común que potencia más el término "lugar" que su calificativo de "común". Un lugar, pues, en el que, en vez de plantear un lugar de encuentros de diferencias y de nuevas formas de actuar en aras de la dignidad, se nos imponen unas formas de actuar preestablecidas y aparentemente universales que los seres humanos tienen por el mero hecho de ser seres humanos. Curioso espacio éste, ya que se propone como universal, pero está compuesto, sobre todo, por individuos particulares que están dotados mágicamente de derechos y entre los cuales prima una concepción reducida de libertad como autonomía: mi libertad termina donde comienza la del otro. Un lugar que, al contrario de los espacios de encuentro entre subjetividades que pretenden actuar conjuntamente, se compone de átomos dispersos (por supuesto, dotados de derechos) y entre cuyas motivaciones básicas están, tanto la de encontrarse lo menos posible, como la de construir las menores y más débiles esferas de mutua responsabilidad posibles para mantener la convivencia. Estamos, pues, ante un lugar no común, individualista, parcelado, que se entiende como algo ya construido y definido de una vez para siempre. Un lugar cerrado al que sólo podremos entrar si es que nos lo permiten los que lo guardan de toda intervención humana que proponga alternativas al mismo. Y si logramos, o tenemos la suerte de acceder a él; nos veremos ocupando posiciones naturalizadas —en otros términos, cosificadas o reificadas— que deben ser asumidas sin mayores reflexiones. Un lugar que, según Marc Augé, puede ser denominado paradójicamente como un "no lugar", como una esquina donde chocan individualidades —sean personales o culturales—

que abominan del contacto y de la mezcla, alejando de un modo explícito la posibilidad de inspirar nuestras luchas por la dignidad. ¿Se preocupa alguien en un aeropuerto o en el interior de un *shopping center* —ejemplos más evidentes de “no lugares”— por las condiciones de trabajo de la gente que mantiene limpios y agradables los ambientes por los que consumimos apresurada y compulsivamente? Difícilmente, pues a estos no lugares se va para salir pronto o para satisfacer las compulsivas necesidades de rellenar nuestras vidas de objetos, muchas veces inútiles, pero que nos hacen creer que somos libres y que disfrutamos de capacidades reales de elección de la forma de vida que llevamos.

Como ya expusimos con anterioridad siguiendo críticamente las tesis de Norberto Bobbio en su libro *El tiempo de los derechos*, en estos espacios de desencuentro se hallan reconocidos nuestros derechos humanos. Derechos que, por lo visto, ya están lo suficientemente estudiados y reflexionados por todo un entramado de pensamiento que, aún siendo puramente occidental, se considera que se ha pensado y escrito en representación de toda la humanidad. ¿Para qué seguir discutiendo acerca de su naturaleza y de sus fundamentos? Que mi libertad termine donde comienza la del otro, es un dogma que debo aceptar si lo que pretendo es que no me consideren un irracional o un defensor del totalitarismo. De este modo, lo que aparentemente garantiza el progresismo de las afirmaciones de Bobbio en su estudio de los derechos, reside en el esfuerzo que el autor italiano desplegó durante toda su vida por el efectivo cumplimiento de los derechos ya conseguidos. Sin embargo, lo que late, quizá como consecuencia perversa de sus tesis, es la desconfianza y desprecio por todo tipo de argumentaciones críticas y de planteamientos de nuevas problemáticas que acerquen los derechos a los contextos cambiantes por los que atraviesan en cada época histórica. Todas nuestras fuerzas deben estar atentas a la tarea fundamental: ponerlos en práctica. Pero no los pensemos más, es decir, no creemos más problemas a la teoría que se considera la única y la universal. Sería algo así como lo que Ludwig Wittgenstein, en su *Conferencia sobre la ética*, denominaba tautología. Es decir, la existencia de una teoría universal de los derechos se nos propone como un conjunto de proposiciones absolutamente indiferentes a sus

condiciones de verdad —es decir, a sus contextos de origen y aplicación—, porque siempre es verdadera. Para qué volver a los fundamentos de los derechos, o, con otras palabras, qué ganamos con traer de nuevo al debate los contextos y los modos de existencia que están en la base del surgimiento del concepto liberal de los derechos. Para la teoría basada en los presupuestos de Bobbio, todo esto no sirve para nada, pues los fundamentos ya están ahí dados y son indiferentes a sus condiciones de verdad, a sus relaciones con la vida concreta de las personas. Y todo ¿por qué?, pues porque tales fundamentaciones tradicionales se consideran como las verdaderas de una vez para siempre y cualquier propuesta alternativa se considera como tendente al totalitarismo o a la irracionalidad.

Es como si fuéramos a comprarnos un auto a una tienda especializada en máquinas con motores cuya capacidad excede con creces los límites de velocidad legales y que difícilmente podremos utilizar si no es recorriendo largos tramos de autopista en los que se puedan poner a prueba las virtudes de la mecánica y, sobre todo, del diseño. Compramos el objeto y salimos de la tienda orgullosos de haber elegido bien, ya que así nos lo ha puesto en evidencia la publicidad y el marketing de conciencias que es la televisión. Tenemos el auto ya terminado; sólo nos resta sentarnos en él y salir a la carretera. Si nuestro auto tiene la capacidad de ir a una velocidad de vértigo, pero la legislación vigente limita tal capacidad a un cincuenta por ciento de la misma ¿qué nos importa a nosotros? Ya tenemos el auto y puede que nunca lo usemos para viajar por el mundo. Lo tenemos y punto. No se trata de reducir las leyes limitativas de la velocidad, como, quizá, tampoco reducir la capacidad de los motores que hacen funcionar nuestros autos. Lo que nos importa es subrayar que nos hacen creer que podemos correr —o poner en práctica los derechos— libremente, pero se invisibiliza el riesgo de ese comportamiento y el límite legal reduccionista y circunscrito a un solo espacio, que es precisamente lo que la teoría de Bobbio nos presenta.

¿A qué vienen tantos prejuicios acerca de los contextos por los que vamos conduciendo? Si el *rally* París-Dakar destroza las frágiles carreteras de Marruecos y de Mauritania con sus enormes camiones y sus carísimos componentes técnicos, ¿qué les importa

esto a las compañías automovilísticas y a los propios conductores de los vehículos? La libertad de circulación por el mundo —eso que Francisco de Vitoria llamaba el *ius communicationis*— es un derecho que tenemos y debemos poner en práctica para que el mundo del automóvil y de las motos aptas para viajar por el desierto faciliten las vidas de los consumidores occidentales. ¿A qué vienen entonces las proclamas medioambientalistas, si incluso los gobiernos de los países que ven diezadas sus vías de circulación y transporte están contentos por el paso de estas caravanas que van a ninguna parte más que a competir entre ellos mismos?

Generalicemos desde el problema que nos ocupa, ¿para qué nuevas teorías sobre los derechos si ya están bien teorizados por un conjunto de técnicos en filosofía política y de padres fundadores que los esculpieron en piedra para que nadie los transgrediera, pero, también, para que nada ni nadie interfiriera sobre ellos? ¡Pongámoslos en práctica, apliquemos la teoría de los padres fundadores, de los técnicos y juristas profesionales que formalizan cada vez más las normas, sin tener en cuenta que vivimos en un mundo completamente distinto del que ellos vivieron y las problemáticas con las que tenemos que enfrentarnos no tengan nada que ver con las que los técnicos profesionalizados se enfrentan día tras día!

Si no actuamos así —nos repitió machaconamente el jurista italiano— nos quedaremos indefensos frente a los totalitarismos, sean de corte fascista o de corte comunista. Es decir, o asumimos acriticamente las propuestas de los padres fundadores que cerraron toda posibilidad de nuevas fundamentaciones y nuevas problemáticas, o caeremos indefectiblemente en manos de los enemigos de la democracia y de las libertades (entre las que destaca, desde el siglo XVI el derecho individual a moverse por donde uno quiera, tenga o no tenga las posibilidades de moverse de su lugar de origen, sea lentamente en camello o a velocidades de vértigo). De ese modo, todos los que asumen como criterio de verdad de una teoría —no lo que afirma alguna autoridad en la materia— sino la capacidad de aumento de la indignación frente a lo intolerable, es decir, frente a las injusticias, opresiones y exclusiones que aún perviven en nuestras democracias y nuestras listas de derechos, somos o estamos a punto de ser tildados de totalitarios y antidemocráticos.

Es lo que Slavoj Žižek ha denominado el *Denkverbot*, la "prohibición de pensar" fuera de los marcos establecidos, ya que no hay otra alternativa al totalitarismo que la pasividad y la entrega a lo que predomine en los lugares comunes surgidos de la pluma de Bobbio y de sus seguidores.

Por tanto, poner los derechos en funcionamiento deja de ser un impulso para la creación de nuevas formas de entender los derechos y las democracias, para pasar a ser una prohibición de pensar libremente acerca de los mismos. ¿Para qué nuevas fundamentaciones? Los derechos ya están fundamentados. Aunque los contextos en los que se desarrollan las vidas concretas de las personas exijan otras formas de verlos y ponerlos en práctica. Es lo que denuncian las teóricas y militantes feministas al recordarnos que más de la mitad de la población ha sido excluida de su formulación a causa de su marginación en la construcción de las relaciones de poder. Y, ¿por qué no recordarlo? ¿A qué se debió la represión de los esclavos de Haití levantados enarbolando la bandera tricolor y cantando la Marsellesa? ¿Por qué razón fueron masacrados por los ejércitos que ahora servían a los intereses de la burguesía revolucionaria francesa, la cual ni siquiera consideraba tales intereses como algo privado y particular, sino como la fuente de todo "interés general y universal"? ¿No fue acaso que los derechos ya fundamentados eran complementarios con el nuevo contexto socio-económico capitalista que se iba imponiendo por doquier y que difícilmente iban a poder satisfacer las demandas de las masas excluidas? ¿Fue consciente Bobbio de estas complicaciones de su extendida y generalizada formulación de los derechos por todo el ámbito teórico occidental?, ¿o ni siquiera entraba dentro de sus objetivos acercarse a los contextos reales, a los modos concretos de existencia de los que por el mero hecho de haber nacido en Haití o en Sri Lanka no tienen las mínimas condiciones para acceder a los bienes exigibles para una vida digna de ser vivida? ¿No estamos ante el despliegue coherente y formalmente inatacable de una filosofía política hegemónica —y, ahora, globalizada— por la relación social inaugurada por el capital, es decir, por sus injusticias, opresiones y exclusiones?

Los derechos humanos parecen, pues, ser el lugar común²¹, la fortaleza a la cual pueden acudir como inspiración de sus prácticas,

tanto los movimientos sociales, las ONG, como los gobiernos de todo tipo. Parecen ser, por consiguiente, las pautas éticas, morales, políticas y, en general, culturales, bajo las cuales todos y todas (individuos, grupos, gobiernos, procesos culturales...) podemos ponernos de acuerdo para llevar adelante una serie de normas mínimas de convivencia igualmente aplicables a individuos, grupos y gobiernos de todo el mundo conocido.

Sin embargo, la paradoja está servida: tenemos esas pautas mínimas, que ya no necesitan de nuevas reflexiones, y que, además, son universales. Pero, con sólo mirar la historia de los derechos humanos desde 1948 para acá, es decir, si sólo tenemos presentes las casi seis décadas de vida de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, lo que vemos, en primer lugar, es una sucesión continua, a veces, casi sistemática, de violaciones de las mismas. Y, en segundo lugar, percibimos una conversión de los derechos humanos desde su calificación de normas mínimas o básicas, a partir de las cuales construir universalmente la dignidad, a la forma actual de comprenderlos como normas máximas o techos que no pueden ser sobrepasadas, a menos que nos enfrentemos a todo un orden global que tiene el poder de castigar a los gobiernos de todo el mundo si cometen la atrocidad de ser demasiado fundamentalistas en relación con la propia Declaración por todos ellos firmada.

Si tenemos presente esta paradoja, podríamos preguntarle a Bobbio o a sus seguidores: ¿por qué no se aplican las verdades ancestrales de los padres fundadores? ¿Es que únicamente falta voluntad política para ponerlos en práctica o es que hay algo más que hace que todo aquello que dijeron no funcione? Si tenemos en cuenta verdaderamente el tiempo de los derechos, es decir, la época en la que la Declaración Universal sirvió de norma básica, con todos los hechos históricos sucedidos, ¿no deberíamos revisar lo que ocurre en el propio concepto de derechos humanos para ver si podemos encauzar su aplicabilidad? Las vías de salida no se reducen, pues, a ponerse en el lugar de las víctimas de las injusticias, opresiones y exclusiones. Ya está bien de auto-nombrarnos los representantes de toda la humanidad. La vía de salida de ese cierre conceptual es la de ponerse ante esas víctimas haciendo de ellas los destinatarios de nuestras investigaciones, de nuestros estudios y de

nuestras pedagogías. No se trata de volver a las prácticas políticas *sesentayochistas* en las que las necesidades e intereses concretos de las personas carecían del suficiente interés político como para ponerlas en el orden del día de la revolución. Se trata, por el contrario, de buscar teorías y fundamentaciones que nos pongan en contacto de nuevo con los problemas concretos de personas concretas que, a pesar de tener reconocidos tantos y tantos derechos, la misma formulación universalista de los mismos —y no sólo la falta de voluntad de políticos e instituciones— parece alejarlos de su completa y efectiva realización. Es decir, reflexiones que nos induzcan a la construcción de verdaderos lugares comunes en los que todos puedan hacer valer sus propuestas partiendo, siempre y en todo momento, de las necesidades e intereses específicos que se dan en los contextos en que nos movemos. Sólo desde estos *topoi* de encuentro y de interacción podremos reinterpretar la libertad desde su componente político; es decir, desde su potencial emancipador y constructor de condiciones sociales, económicas y culturales exigibles para encaminarnos hacia la dignidad. Debemos, por tanto, ir de nuevo al concepto y a los fundamentos de los derechos, escribiendo e investigando sobre ellos, pero siempre y en todo momento trabajando a la atención de las víctimas de las injusticias y opresiones, y con el objetivo genérico de reinventar la vida de todas y de todos en función de la dignidad y no de la mera coherencia formal o lógica de los textos.

2ª PARADOJA. LA PARADOJA DE LA CONDICIÓN HUMANA

La organización de Naciones Unidas que conocemos bajo las siglas de UNESCO publicó hace algunos años un libro titulado *El derecho de ser hombre*, en el cual rastreaba la noción de derechos humanos hasta más allá de la escritura del Código de Hammurabi. El objetivo explícito del libro era loable: buscar a lo largo de toda la historia de la humanidad huellas, signos, rituales y creencias que sirvieran para afirmar las raíces universales de los derechos humanos como entidades, conceptos o prácticas que pertenecen a la humanidad en general y no sólo a la cultura occidental.

Desde luego, de buenas intenciones está empedrado el camino hacia el infierno. A pesar de todo ese esfuerzo universalista y

bienintencionado, se ocultaba —o, para ser bien pensados, se ignoraba— que se estaba uniformizando y homogeneizando a todas las formas de vida y a todos los procesos culturales que, diferenciada y heterogéneamente han propuesto sus propias medidas y normas para alcanzar una vida digna. Cuesta trabajo admitirlo, pues la UNESCO dedica grandes esfuerzos para proteger las diferentes culturas que conviven en nuestro mundo; pero en ese preciso texto y bajo todo ese celo intercultural lo que subyacía implícitamente era que los derechos humanos, tal como los entendemos en Occidente, ya estaban presentes en las manifestaciones más primitivas de la evolución humana.

El hecho del desprecio de Francesco Petrarca contra todo lo que significó el Islam durante toda la Baja Edad Media Cristiana; o la incivilizada y bárbara calificación de irracionales y bárbaros a todos los habitantes del continente africano por parte del "civilizado" Hegel; o, por poner un punto final en esta "historia universal de la infamia", las tesis racistas del influyente académico norteamericano Ulrich Bonnell Phillips, el cual defendía que la esclavitud había que entenderla como un proceso civilizador, no sólo de los "salvajes" llevados a las plantaciones de los estados sureños de Norteamérica, sino, incluso, de sus descendientes ya nacidos en la gran nación de las fronteras... Todos estos despropósitos eran huellas y signos que quedaban fuera de la bienintencionada obra de la UNESCO. Ahora bien, estos argumentos no sorprendían para nada a nuestros académicos occidentales, ni denigraba ni un ápice el esfuerzo de nuestra organización, pues lo que hacía, quizá inconscientemente, era reforzarnos en la superioridad de nuestros conceptos y fórmulas de humanización.

Fijémonos bien, los derechos humanos se presentan como las normas de justicia eternas, ancestrales y rastreables a lo largo de la historia evolutiva de la humanidad. Para la UNESCO, y para la inmensa mayoría de los teóricos tradicionales de los derechos humanos, éstos han estado ahí siempre, escondidos bajo lo que Hannah Arendt denominó condición humana. Esta fórmula "arendtiana" se convirtió, sobre todo después de la derrota de las experiencias genocidas nazis y de su enjuiciamiento formal en Nuremberg, en una especie de fundamento, de base ideológica y de

argumento "empírico" que mostraba que, tras las barbaries por las que atravesaba la humanidad contemporánea, subyacían los derechos humanos como el producto privilegiado de esa condición humana rastreable desde el inicio de nuestro proceso de hominización.

Tal era así, que los experimentos genocidas nazis se consideraron como una excepción, como una cruel, trágica y horrenda puesta entre paréntesis en la evolución y despliegue de dicha condición humana. Todo aquel que no se indignara frente al genocidio de judíos, comunistas, gitanos, y no saltara de sus asientos al escuchar a Adolf Eichmann alegando la "obediencia debida" para exculparse de haber torturado y asesinado a cientos de miles de personas por el mero hecho de ser diferentes, caía en una fatal tendencia de dicha condición humana: la banalización del mal absoluto. Esta banalización no consistía en otra cosa que en la detención de la evolución de la condición humana y en su retroceso a etapas primitivas donde un tirano tenía el poder absoluto sobre las vidas de sus súbditos.

Unas cuestiones martillean nuestras inteligencias cuando leemos las hermosas y terribles páginas surgida de la pasión humanista (abstracta) de Hannah Arendt: ¿la destrucción sistemática de los sistemas productivos, sociales y culturales de las zonas colonizadas por las metrópolis europeas desde el siglo XV hasta mediados del siglo XX, fue también un error trágico o no tenía nada que ver con el despliegue de la condición humana? Y, de ahí, saltamos a otra cuestión: ¿no hablar de los genocidios perpetrados por españoles, portugueses, ingleses, franceses, belgas, italianos y alemanes, no es otra manera de banalizar el mal?, ¿y el fenómeno del desplazamiento forzado de africanos a América para que los europeos pudieran endulzar con los azúcares ultramarinos sus cafés y sus pasteles?

Y de esta incertidumbre acerca del despliegue de la condición humana pasamos a otra: ¿cómo es posible que se considere a Grocio un pilar fundamental del despliegue de dicha naturaleza humana eterna por haber fundado el derecho de gentes, cuando en realidad estaba a las órdenes de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, la cual llevaba años pidiendo que se establecieran normas supranacionales que regularan el tráfico marítimo y que permitieran la rapiña en aquellos lugares remotos?

Esta idea de una condición humana dotada de derechos humanos que venía desplegándose desde los tiempos remotos del *australopitecus*, tenía, pues, un componente evolucionista de fuerte carga *iusnaturalista*. Lo humano se desarrollaba en función de la obtención de niveles o grados de perfección —únicamente obstaculizado por errores trágicos selectivos—, en cuya base se hallaba el ser humano corporal y en su cima la idea abstracta de una divinidad sin cuerpo y sin necesidades que cubrir. Este tipo de *iusnaturalismo* encontró en la *Teodicea* de Leibniz su mayor grado de justificación abstracta. Para Leibniz, la vida de cada individuo está sometida al "Palacio de los Destinos", una inmensa pirámide de cima resplandeciente y cuya base desciende hasta el infinito. "Las salas —imaginaba Leibniz— formaban una pirámide y se hacían cada vez más hermosas a medida que, al acercarse a la cima, representaban mundos mejores. Llegó finalmente hasta el supremo, en donde acababa la pirámide, y que era el más espléndido de todos; porque la pirámide tenía comienzo, pero no se divisaba su fin; tenía un vértice pero ninguna base, ya que ésta se prolongaba hasta el infinito. La razón de ello... es que, de la infinidad de mundos posibles, hay uno que es el mejor, pues de otro modo Dios no habría decidido crearlo; pero no hay ningún mundo que no tenga bajo él uno menos perfecto; por ello, la pirámide desciende infinitamente...". Esta pirámide de los mundos posibles que asciende hasta el mejor de los mismos por la propia voluntad de Dios es como esa condición humana que parece desplegarse por grados de perfección hasta la cima resplandeciente. De ese modo —y como argumenta Giorgio Agamben— todo lo que hubiera podido ser de otro modo, ha tenido que ser sacrificado para que el mundo actual fuera exactamente como es. "El mejor de los mundos posibles proyecta hacia abajo una infinita sombra que crece de piso en piso hasta los confines del universo —inconcebible incluso para lo celestial—, allí donde nada es compatible con nada, donde nada puede realizarse."

Los errores trágicos que obstaculizan el despliegue de la condición humana, como fue el caso del nazismo, supuso bajar peldaños de la gran pirámide de los destinos, sumergiendo a la humanidad en profundidades abismales difícilmente remontables. El genocidio nazi fue tan terrible que cualquier tipo de justificación

banalizaba el obstáculo al cual tuvo que enfrentarse el pensamiento occidental durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX. Lo curioso de la metáfora es que, de vez en cuando, su constructor, Dios, vuelve la vista hacia ese inmenso mausoleo de mundos imperfectos por el puro placer de recapitular las cosas, no para cambiarlas y sustituirlas por algo más humano, sino para confirmar su elección, "de la cual no puede dejar de regocijarse". Dejemos de lado, por el momento, la legitimación leibniziana del mundo actual como el mejor de los mundos posibles, pues es impensable que esa fuera la intencionalidad de Hannah Arendt en su esfuerzo por definir la naturaleza humana de un modo abstracto y descontextualizado. Pero de lo que no podemos desprendernos es de la ceguera de gran parte de la filosofía occidental de esos incesantes lamentos que proceden de las estancias inferiores de la pirámide y que Dios se complace en escuchar con el único objetivo de confirmar su elección.

¿No suponía banalizar el mal no tener en cuenta los lamentos de los esclavos africanos embarcados a la fuerza en los buques esclavistas para ser vendidos posteriormente como mercancías? ¿Qué mayor banalización del mal que el Congreso de Berlín de 1885 en el que se dividió África entre las potencias europeas utilizando el tiralíneas y el desprecio más absoluto a los lamentos de aquellos que quedaban separados para siempre por fronteras coloniales? ¿Y los cientos de mujeres muertas por reivindicar un verdadero sufragio universal no excluyente? ¿Y qué decir del proceso de descolonización de la India por británicos indiferentes a las profundas heridas religiosas y culturales que sembró su dominio arbitrario y salvaje del país de Gandhi? Los contraejemplos históricos de esa condición humana que se despliega abstracta y trascendentalmente son tantos que nos hacen sospechar que la mayor de las banalizaciones del mal consiste en no considerar que la verdadera deshumanización es la que impide que la mayoría de la humanidad no tenga condiciones para poder hacer valer con libertad e igualdad sus propuestas, convicciones y modelos de organización.

De ahí nuestro rechazo de la famosa y exitosa formulación de las llamadas generaciones de derechos: derechos que se van sucediendo evolutivamente unos a otros a medida que se va desplegando la condición humana. La metáfora de las generaciones de derechos

no es algo neutral, inocente con efectos meramente retóricos y/o pedagógicos. Más bien, ostenta un rol constitutivo y *cuasi*-ontológico de los derechos como derechos universales, pues tiene mucho que ver con los objetivos de la UNESCO y con la teoría de Arendt de una condición humana universal y eterna que se despliega generacionalmente superando continuamente las fases anteriores, como si ya estuvieran definitivamente fundamentadas y ejecutadas. Asimismo, tal metáfora constitutiva de los derechos tiene mucho que ver con las tesis metafísicas e *iusnaturalistas* conservadoras que consideran la evolución humana, primero, como una caída del paraíso hacia la tierra y, segundo, como la construcción de una escalera mágica que nos conduce directamente a la contemplación de lo más alto, sea una idea trascendental, un derecho natural inaccesible a la acción humana o una determinada concepción de la divinidad. La cima resplandeciente del "palacio de los derechos humanos" serían los derechos individuales y, poco a poco, vamos bajando peldaños y estancias hasta encontrarnos con pretendidos derechos que nadie puede llevar ante un juez y que, como en aquel juego de experiencias y expectativas, siempre se irán alejando de nuestra vista a medida que nos vayamos acercando a los mismos.

La paradoja salta sobre nosotros: ¿qué ha ocurrido después del 11 de septiembre de 2001?, ¿a qué generación de derechos está afectando principalmente?, ¿el neo-colonialismo energético que ha justificado en la sombra los genocidios en Afganistán, Irak y en el actual Sudán, son también errores trágicos? ¿O es que no vamos a tener otro remedio que afirmar que la norma de la condición humana es el terror y la excepción las luchas por la dignidad?

Ha llegado la hora de cambiar de metáfora constitutiva de los derechos. Y, para ello, es preciso superar, en primer lugar, las sombras que la filosofía hegeliana de las etapas del espíritu ha proyectado sobre las formas de entender la lucha occidental por la dignidad y que se halla en la base de la fórmula de las generaciones de derechos. Al narrar la evolución del Espíritu desde sus formas contextuales e impuras hasta su forma Absoluta e Incondicionada, Hegel nos introdujo en el callejón sin salida de una dialéctica en la que los dos términos iniciales: la tesis del contexto y la antítesis de las ideas, se cierran en la síntesis del Espíritu Absoluto, encarnación

inmaculada y racional de la realidad de las relaciones existentes en su época (es decir, de las relaciones basadas en los procesos de acumulación del capital y sus formas institucionales funcionales representadas en la organización y ordenación germánica del derecho y la política). Síntesis sometida al proceso de *aufhebung*: es decir, de superación que sigue conteniendo en sí misma las coordenadas básicas intocables que hacen de la realidad algo racional y de la racionalidad algo real. ¿Qué racionalidad? Pues, sin duda, la racionalidad del capital y sus especificaciones históricas que por evolución por grados confluyen en el Estado prusiano. En segundo lugar, hay que ir más allá de las sombras que el imperativo categórico kantiano ha proyectado sobre las formas de entender los derechos. En tanto que la ley moral se deriva única y exclusivamente de sí misma y no puede, por trascendental, estar tocada o contaminada de contextos sociales reales, derivamos en una concepción reflexiva, vale decir, narcisista de la Razón, la cual sólo puede mirarse a sí misma desde sí misma. De ese modo, la responsabilidad individual y existencial tienen que ser entendidas como la respuesta que la propia razón se da a sí misma y no como el efecto de un contexto de circunstancias concretas y materiales exteriores a su propio mecanismo categorial. ¿Qué justificación mejor puede existir para ver los derechos como encarnación positiva de esa racionalidad cerrada sobre sí misma y de la cual surgen reflexiva y narcisistamente los derechos? ¿Por qué razón inapelable ser ético, es decir, responsabilizarse del mundo, de uno mismo y de lo que nos rodea, tiene que derivarse trascendentalmente de algo incondicionado y descontextualizado? ¿No sería más adecuado partir de los contextos reales, observar sus causas y sus efectos y de ahí derivar la responsabilidad ante el mundo? Tanto para Hegel como para Kant los problemas no consistían en cómo conocer el mundo; sus problemas se centraban en cómo reconocer el mundo pero sin el mundo. Para uno y para otro lo difícil era aceptar que somos seres fronterizos que vivimos en un mundo siempre en tensión con el déficit de sentido que nos proponen los naturalismos del tipo "lo real es racional y lo racional es real", y los excesos de sentido que nos impulsan a actuar como si no estuviéramos en el mundo. Sólo de este modo es posible garantizar la metáfora constitutiva de las generaciones de derechos

que se suceden unas a otras sin tomar en consideración los contextos reales en los que necesariamente se sitúan. Éste fue el camino que utilizó Hans Jonas para formular su "imperativo de responsabilidad". Observar lo que estaba ocurriendo en el mundo, lo que sucedía a su alrededor, condujo a Jonas a reformular el imperativo del siguiente modo: "actúa de un modo tal que los efectos de tu acción en el mundo sean compatibles con la permanencia de la vida humana en la tierra"; es decir, reconocer la destrucción de los entornos naturales y humanos provocados por la expansión destructiva del modo de relaciones basados en la acumulación continua de capital, induce a Jonas a "responsabilizarnos" condicionada y contextualizadamente de nuestras acciones. Hablamos, pues, de la necesidad de políticas públicas de derechos humanos y no de comportamientos privados condicionados por lo incondicionado, sea éste entendido como el espíritu absoluto o como la ley moral reflexiva y narcisista.

Para nosotros la responsabilidad con respecto a los procesos reversibles y no lineales de la condición humana está condicionada tanto por el contexto social, económico, político y cultural en el que surge y se desarrolla, como por la validez, asimismo, condicionada de los fines a perseguir. En otros términos, los derechos humanos surgen en un contexto determinado de problemas y alcanzan validez cuando se consideren afectados y, a su vez, afecten a tal contexto desde —y para— una concepción "válida" de la dignidad. Digámoslo de otra forma y utilizando términos más concretos: los derechos humanos surgen en un contexto específico de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano que condiciona negativa y desigualmente el acceso de todos a los bienes necesarios para una vida digna. Su validez, pues, no dependerá de alguna esfera evolutivo-generacional, ni de una esfera moral personal incondicionada, sino de su eficacia o ineficacia a la hora de luchar contra dicha forma de dividir y jerarquizar el acceso a tales bienes.

Por ello, postulamos otro imperativo, el cual en su forma negativa afirma lo siguiente: "actúa de tal modo que tu acción individual y social vaya contra los procesos desiguales e injustamente jerarquizados en lo que respecta al acceso a los bienes exigibles para una vida digna". Y, en su modalidad positiva, se formularía del siguiente modo: "actúa de tal modo que las consecuencias de

tu 'antagonismo' frente a los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano tiendan a la construcción positiva de condiciones reales y concretas que permitan a los seres humanos poder llevar adelante sus vidas accediendo igualitariamente a los bienes necesarios para vivir una vida digna de ser vivida". Estaríamos, entonces, llegando a una concepción condicionada y condicionante de la condición mundana del ser humano.

3ª PARADOJA. LA PARADOJA DEL DOBLE RASERO

Situémonos en la Francia de la burguesía revolucionaria de 1789 y deleitémonos con la famosa trinidad de valores "libertad, igualdad y fraternidad", proclamados como valores universales por la propia razón ilustrada. Demos un salto oceánico y visitemos el Haití de finales del siglo XVIII. Tan sólo unos meses después de la famosa "declaración de derechos" los esclavos y recientes libertos haitianos se rebelaron contra el orden esclavista que los tenía sometidos a la más execrable de las dominaciones. Los esclavos y libertos levantaron sus armas contra los esclavistas y los propietarios de las haciendas, exigiendo los mismos valores racionales que la burguesía "revolucionaria" francesa había logrado convertir en norma: libertad, igualdad y fraternidad.

¿Qué cuenta la historia de la revuelta haitiana, animada, al igual que en el París revolucionado, por las emotivas notas de la Marsellesa? ¿Lograron disfrutar los esclavos y libertos haitianos de esos valores que la burguesía consiguió imponer a la aristocracia francesa? ¿Fueron capaces aquellos rebeldes de ser racionales, como parece ser que lo fueron los burgueses europeos?

Las respuestas a estas preguntas no pueden desembocar sino en una negativa tras otra. Como nos reveló Alejo Carpentier en su novela *El siglo de las luces*, los esclavos y libertos haitianos no tuvieron la oportunidad de disfrutar de sus primeras conquistas, pues los ejércitos "revolucionarios" franceses se encargaron de evitar la expansión de los derechos al resto de la humanidad. Las continuas presiones de la Francia revolucionaria contra la revolución haitiana provocaron una de las mayores frustraciones históricas que se conocen. ¿Es que acaso los haitianos no eran racionales? ¿Había

que volver a la disputa de los sacerdotes españoles en la que se debía si los habitantes del nuevo mundo eran o no seres humanos?

El caso es que los valores, deducidos —según la burguesía francesa y sus intelectuales orgánicos— de la pura razón y contenidos como derechos en la declaración, no eran para todos; a pesar de ser designados como universales y deducibles por el mero ejercicio de las capacidad racional de todo ser humano, no todos los individuos, grupos y culturas del resto del mundo podían disfrutar de tales derechos, ¡y mucho menos los esclavos! "Mercancías tan necesarias para capitalizar casi sin costes los progresos industriales de las metrópolis coloniales."

No os equivoquéis —parecen decirnos los "racionales" burgueses— este texto es una declaración de derechos para nosotros, para la burguesía blanca, masculina, alfabetizada y comerciante. ¿O es que acaso —continúan hablándonos sentados a la sombra de la guillotina— no habéis leído a un tal Adam Smith que condiciona la riqueza de las naciones a que nosotros estemos o controlemos el poder político para que lo económico funcione por sí mismo sin intervenciones ajenas o revolucionarias? Y si sospecháis del economista escocés ¿no fue Leibniz quien nos preparó para aceptar racional y formalmente el mundo actual —es decir, nuestro mundo— como el mejor de los mundos posibles?

Esta burguesía revolucionaria racional, en su enfrentamiento contra las cadenas que el Antiguo Régimen imponía sobre el comercio, sobre la propiedad privada, sobre las finanzas, sobre el desarrollo de las individualidades y sus necesarias esferas de intimidad y de cerco contra las intervenciones de los incipientes Estados Nación, no podía permitir que se aplicara el mismo rasero a su racionalidad y a la irracionalidad del esclavo negro y sin propiedades.

El trágico ejemplo de Haití nos muestra que tal declaración no era para todos. Pero es que hay algo más. La ejecución pública de Olimpe de Gouges, una arriesgada y temeraria mujer que se presenta ante la Asamblea del Pueblo francés exigiendo que la Revolución también tuviera en cuenta a las mujeres, nos muestra que aquella "declaración racional" tampoco era para todas. La guillotina se encargó de acallar las

reivindicaciones antipatriarcales que Olimpe propuso se incluyeran en "lo racional", formulando por escrito —¡oh, afrenta!— sus tesis en una contradecaración de derechos de las mujeres y de las ciudadanas. La hoja afilada que cortó la cabeza de la girondina Olimpe de Gouges acalló durante muchas décadas las reivindicaciones de las mujeres, las cuales tuvieron que aportar, como hemos comentado, cientos de víctimas a la lucha por la consecución del mero derecho a votar. ¿Es que las mujeres, se preguntaba Virginia Woolf, no son racionales? ¿Por qué existe ese doble rasero que mide de un modo diferente la racionalidad masculina y la irracionalidad femenina?

Desde 1789 hasta nuestros días, se han sucedido textos y textos de derechos que, como todos sabemos, confluyeron en 1948 en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. También es sabido por todos que en 1966 dicha Declaración se reglamentó con los Pactos Internacionales de derechos civiles y políticos y de derechos sociales, económicos y culturales. Pocos desconocen que entre dichos textos se fueron consensuando las convenciones europea, americana y africana de derechos. Y también sabemos que fueron años de fuertes luchas llevadas a cabo por estudiantes, trabajadores y trabajadoras de casi todas las partes del mundo exigiendo una vida más auténtica y más digna.

Todo eso lo sabemos, pero, a veces, solemos olvidar que a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, un político elegido por elecciones libres y absolutamente compatibles con el Pacto de derechos civiles y políticos —nos referimos a Salvador Allende— pretendió aplicar a su pueblo los derechos incluidos en el Pacto de derechos sociales, económicos y culturales, extendiendo a todas y a todos las condiciones para llevar adelante una vida digna. Tras esta nueva afrenta a las pretensiones de una burguesía, que por aquellos tiempos ya estaba construyendo un orden global supranacional más acorde con sus intereses reales, la sombra oscura de la dictadura, como en muchos otros países del Cono Sur americano, sembró de cadáveres y de torturados las calles y campos del bello país bañado por el Pacífico. Y, en las mismas fechas, en las que los fondos marinos servían de tumba a tantos y tantos luchadores que murieron por querer conquistar el mismo rasero de aplicación de los derechos, los poderosos Estados Unidos

apoyaban militar y estratégicamente a las dictaduras de las *petromonarquías* del golfo Pérsico, las cuales no cumplían, ni siquiera formalmente, las exigencias mínimas de democracia y de derechos individuales tan queridas —y exigidas— por el poder hegemónico.

¿Qué decir del Protocolo de Kyoto sobre reducción de emisión de gases venenosos a la atmósfera y la negativa de las grandes empresas del acero europeas a aplicar ni siquiera el 1 por ciento de lo que firmaron sus gobiernos? Todo ello, sin poner encima de la mesa las famosas "políticas de condicionalidad al desarrollo"; políticas que la Unión Europea impone a los países que no cumplen con la concepción europeo-anglosajona de considerar los derechos humanos y ambientales sean cuales sean los contextos en los que viven las gentes de los países empobrecidos y necesitados de ayuda para paliar el expolio de las antiguas políticas colonialistas e imperialistas...

¡Tampoco queremos ser negativos o caer en paranoias! Pero es que los hechos históricos están ahí y nos cuesta mucho olvidarnos de ellos. ¿Cómo dejar de lado que a principios de los noventa los círculos intelectuales cercanos a la CIA denominaban a los talibanes afganos *freedom fighters*, mientras que acusaban de terrorismo a los niños y niñas palestinos que tiraban piedras a los tanques israelíes de ocupación? ¿Cómo justificar, pues, la intervención anglo-norteamericana-europea en Afganistán legitimada por el humanitarismo de los derechos? Y ya para terminar, ¿qué decir del proteccionismo agrícola norteamericano y europeo y las exigencias de apertura económica a las agriculturas del resto del mundo...? ¿Qué hacer con los derechos humanos "universales" de los miles de mujeres que trabajan en las *maquilas* construidas a lo largo de ese río que Carlos Fuentes llama —poética e indignadamente— la "frontera de cristal" entre el primer y el tercer mundo?

¡Cuántos dobles raseros bajo la bandera de la universalidad de los derechos humanos!

4ª PARADOJA. LA PARADOJA DE LOS DERECHOS Y EL MERCADO

¡Derechos Universales! ¡Condición humana! ¡Racionalidad abstracta!... y al lado de todas estas categorías *iusnaturales*, saltando de las páginas de *La riqueza de las naciones* de Smith y de *Caminos*

de servidumbre de F. Von Hayek, nos encontramos —aún nadie sabe quién la vio primero— con la "mano invisible del mercado". ¡El mercado! La Gran Paradoja —pero también, la Gran Apuesta y, también, el Gran Obstáculo— de la modernidad occidental capitalista. Podemos definir "históricamente" al mercado como un conjunto de reglas, normas y procedimientos que ha venido regulando —por supuesto, de un modo diferenciado y plural— desde hace milenios la producción y el intercambio de bienes. Este concepto "histórico" comenzó a resentirse, desde los inicios de la modernidad occidental, de la invasión de un nuevo modo de producción que, entre otras cosas, reniega de cualquier conjunto de reglas, normas y procedimientos que no coincida con, o que obstaculice (aunque sea mínimamente) su premisa básica: la acumulación —sin restricciones morales, políticas, sociales o culturales— de capital. Esta historia nos la ha contado con detalles el gran teórico de la cultura inglesa moderna y contemporánea Raymond Williams en su obra *El campo y la ciudad*. En el mercado tradicional los campesinos llevaban sus productos y los clientes provisionaban sus respectivas cocinas de los alimentos necesarios para la supervivencia. Con el tiempo, surgieron los que dándose cuenta del valor del grano de trigo en periodos de sequía comenzaron a acumular productos para poder revenderlos a un precio ya abusivo a los necesitados. Para evitar que esos inicios de la acumulación perturbaran de un modo total la vida de la comunidad, se generalizó el uso de unas campanas. Con el primer toque, se indicaba el inicio del intercambio "libre" en el mercado entre campesinos y habitantes de las ciudades; y, con el segundo toque, se permitía la entrada de los acumuladores, una vez que las necesidades básicas de las personas quedaban satisfechas. Adam Smith y todos los padres fundadores de la ciencia económica denominada clásica —en oposición a los horrores producidos por la neo-clásica— consideraron que esto era una injusticia para con los acumuladores, dado que la riqueza de las naciones se basa en la "libertad de mercado" —podríamos decir, en la liberación del mercado— por parte de los acumuladores y en el dogma liberal según el cual el enriquecimiento privado de los ya ricos siempre beneficiará al resto de la comunidad.

Es curioso observar, pues, cómo esas normas, reglas y procedimientos de los mercados tradicionales pasaron a mejor vida gracias a los que justifican y legitiman sus actividades depredadoras de los recursos naturales, precisamente, remitiéndose al mercado. Y es que la historia económica tiene muchos puntos oscuros; uno de ellos —quizá el fundamental— sea la "apropiación" absoluta del mercado por parte del capital. Es decir, la difuminación-desaparición de esas normas mínimas que regulaban los intercambios de bienes desde el punto de vista del valor de uso que los bienes ostentan con respecto a las necesidades de las personas, por la generalización-globalización del valor de cambio que sostiene el proceso continuo, global e irrestricto de acumulación de capital. Al sustituirse el valor de uso, siempre consciente de las necesidades que hay que satisfacer, por el valor de cambio, absolutamente ignorante o despreciativo de aquéllas, la reducción capitalista de las regulaciones del mercado es la que produce la escasez necesaria para que lo acumulado aumente y aumente su valor. Dicha reducción del mercado a los intereses acumulativos del capital siempre será enemiga —aunque, como decimos, en algunos momentos se alíe ideológica y estratégicamente con determinadas instituciones estatales y privadas que lo regulan— de cualquier tipo de norma, regla o procedimiento que obstaculice su tendencia a la acumulación irrestricta e infinita de toda la riqueza de la humanidad. Enemistad que se extiende, sobre todo y fundamentalmente, a cualquier norma, regla o procedimiento que intente regular la desigual y jerarquizada relación entre el capital y el trabajo (el cual es siempre el creador del valor social). A partir de ahí, el mercado se convierte en una entidad que no va a permitir, sino a regañadientes, una intervención ajena a sí mismo, con lo que será el propio mercado el que cree las normas, reglas y procedimientos del propio mercado. Desde esos momentos, el mercado comienza a considerarse como una entidad que se autorregula, como una mano invisible omnisciente y como un marco equilibrado y armónico donde actúan agentes que lo saben todo y que compiten entre ellos de un modo perfecto y natural. Y ahí vivimos, en el medio de esa Gran Tautología que es el mercado apropiado por el capital.

Llegados a este punto —y dado que nuestro tema es otro—, uno puede plantearse, en primer lugar, una serie de cuestiones: si el mercado —ya completamente subsumido en el sistema de relaciones que impone el capital— no permite reglas, normas y procedimientos que vayan contra su naturaleza acumulativa de valor social, y desde hace seis décadas la Declaración Universal de Derechos Humanos —con todo el entramado de normas, reglas y procedimientos que ha ido proponiendo, siempre teniendo presentes (aunque no del todo conscientemente) las consecuencias de esa apropiación— ha convivido, sin demasiados conflictos, con las reglas, normas y procedimientos del mercado, ¿qué quiere decir esto? ¿No será que los derechos humanos universales son complementarios o compañeros de viaje del mercado autorregulado, omnisciente y armónico? Todos podemos conocer, con sólo abrir los ojos y leer en algún libro de historia económica que sea mínimamente descriptivo de las tendencias mercantiles capitalistas la generación de injusticias y desigualdades que dichos procesos de acumulación producen. ¿No será que la mano del mercado es tan invisible que se cuele por los resquicios de un concepto idealizado de derechos humanos?

Y, en segundo lugar, toda esa historia de la apropiación capitalista del mercado debe hacernos sospechar que algo ocurre con eso que llaman "mercado", dado que los que en teoría debieran ser sus defensores a ultranza se dedican a otorgarle una calidad ideológica tan metafísica que lo sacan de cualquier contexto real en el que se despliegue la organización económica. Los argumentos legitimadores del mercado hablan de su mano invisible, de la armonía y equilibrio ideales que necesariamente requiere, de la perfecta correspondencia establecida entre ofertantes y demandantes, en lo que respecta, sobre todo, a los datos económicos favorables, de la competitividad entre iguales, etc. Conceptos que parecen cuestionar el propio mercado más que reforzar su existencia. El término "ventaja competitiva" no quiere decir otra cosa que la posibilidad existente en algún nicho económico de huir de las molestas reglas del mercado.

Por tal razón, quizá el más sincero de los economistas actuales sea Hayek, puesto que no ha dejado de denunciar desde los años

cuarenta del siglo XX hasta la actualidad la ineficacia y el excesivo intervencionismo de los "ideólogos del mercado" frente a los defensores del orden cataláctico que Hayek atribuye a la economía capitalista: es decir, a su progreso infinito sin la más mínima implicación e intervención de normas, reglas y procedimientos. Algo, pues, debe ocurrir, pues tales argumentos parecen excluir de lo racional al propio mercado: mano invisible, orden cataláctico... Aunque, en última instancia, siempre sirven para justificar cualquier tipo de acción económica que tenga efectos sociales indeseables: ¡los tristemente famosos "efectos colaterales" del mercado!... ¿No será que las relaciones sociales que impone el capital necesitan de algún tipo de justificación normativa, aunque sean tan débiles como las que surgen de las regulaciones del mercado por parte de la aceptación, como decimos, a regañadientes de algunas normas básicas de justicia que en la teoría jurídica y política del siglo XX se han dado en llamar "derechos humanos"? ¿Es que acaso existía la idea de derechos humanos antes del despliegue del capital en la modernidad occidental que se va poco a poco globalizando por todos los rincones de nuestro mundo?

En el terreno de los derechos humanos, los derechos que prevalecen en la cima del palacio de los destinos son los que no necesitan de alguna intervención ajena a sí mismos, es decir, los derechos individuales. Mientras que los sociales, económicos y culturales sufren un proceso grave de degradación, ya que para su propia existencia necesitan de intervenciones ajenas a sí mismos. La duda surge de inmediato: ¿no se habrá colado por algún intersticio de ese concepto idealizado de los derechos la "mano invisible" o el "orden cataláctico" que propusieron Adam Smith y Friedrich von Hayek?

Quizá sea ese intruso el que provoca el malestar que los derechos humanos producen en gran parte de los movimientos sociales, paradójicamente, más comprometidos con los mismos.

Si resulta que, en última instancia, va a ser el mercado —con su conjunto de normas, reglas y procedimientos que intentan legitimar el orden impuesto por el capital— el que va a decidir qué tipo de derechos se pueden implementar y cuáles otros van a ser "aparcados" a los lados del camino hasta nueva orden ¿para qué preocuparse por los derechos humanos? Luchemos directamente contra el

mercado dominado por las idealizaciones armonizantes del capital, ya que esta instancia pretendidamente auto-regulada es el verdadero oficiante de esta comedia ambulante, y, en muchas ocasiones, infame que es la historia de la modernidad occidental.

Pero, ¡claro está!, al abandonar la lucha por los derechos humanos y enfrentarnos directamente contra el mercado, surgen por lo menos dos cuestiones: ¿no le estaremos haciendo el juego a aquellos que ni siquiera aceptan las regulaciones del mercado para dejar las manos libres a las grandes corporaciones privadas en su intento por apropiarse de todo lo que cae bajo sus garras?; y si dejamos la lucha por los derechos humanos porque los consideramos absolutamente funcionales a las relaciones sociales que impone el capital, ¿no vamos dejando cada vez más intersticios para que el capital vaya introduciéndose y contaminando lentamente, pero sin pausa, el propio concepto idealizado de derechos?

Puede acontecer que llegue un día en el que hablar de derechos sea absolutamente sinónimo que hablar de las normas, reglas y procedimientos del mercado autorregulado, omnisciente y armónico que aparenta aceptar el capital. Y entonces ¿qué?... Recordemos aquel ejemplo a partir del cual Anthony Arblaster construía su libro *Democracia*. Arblaster nos cuenta una historia ocurrida en los parajes neblinosos de la Gran Bretaña. En dicha historia, los personajes centrales son, por un lado, una gran empresa petrolera que pretende instalarse en una isla del mar del Norte, y, por otro, los habitantes de dicha isla que se oponen a la invasión de su tierra por la gran corporación transnacional. En esta historia —mil veces repetida a lo largo de los últimos años— la compañía petrolera no necesitó más que dejarse ver ante las autoridades y proponer "científicamente" su plan de acción en la sección correspondiente del gobierno británico. Sin embargo, los habitantes de la isla, llamémosles —asumiendo el riesgo de ser tildados de totalitarios— la comunidad, primero tuvieron que organizarse y articularse como grupo de presión; a continuación, dedicarse a recoger firmas entre sus conciudadanos y convencer a los reticentes, que aún hoy creen en las hipotéticas ventajas que traen bajo el brazo las multinacionales; después tuvieron que realizar un referéndum no oficial para mostrar a las autoridades locales el rechazo de la comunidad; y, al final, convencer a algún

partido político para que defendiera su posición ante el Parlamento. En definitiva, la comunidad tuvo que empeñarse afanosamente en mostrar que tenía poder, mientras que la compañía no tuvo que esforzarse lo más mínimo, pues es de público conocimiento que "ya tiene el poder", aunque —como pudo ocurrir en este caso— la victoria fuese para su oponente. El poder de lo económico, digamos, "del mercado dominado por el capital" es ya poder político; lo cual no está tan claro cuando hablamos de la comunidad.

Como decía Foucault, la condición previa para la lucha social es dejar de preguntarse por las bondades o maldades del poder. El poder está ahí, en las manos de la gran compañía, ajena, en la medida de sus posibilidades de acción transnacional, a la sobrecarga moral y jurídica de la filosofía política tanto liberal como socialista. Lo importante es, pues, saber analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder que ya está ahí en las manos invisibles de las grandes corporaciones protegidas por su orden normativo global. Para nosotros, la cuestión del poder es mucho más complicada y requiere cambios de perspectiva en los análisis y en las prácticas sociales.

Comencemos por la constatación: ¡nosotros no tenemos el poder! El poder hay que conquistarlo con nuestras luchas y prácticas sociales que "afirmen" diferencias y distinciones con respecto a aquellos que pretenden privatizar hasta el aire que respiramos. Y para eso necesitamos derechos que garanticen la virtualidad política de nuestras luchas sociales. ¡Querámoslo o no el poder político está bien situado en lo que se refiere a lo económico, existan o no garantías jurídicas que lo respalden! En cambio, para nosotros, para la comunidad, nada está garantizado de una vez por todas, y mucho menos el poder de afectar a los que se protegen bajo los velos de ignorancia del mercado dominado por el capital. Sin embargo, las historias entre las grandes compañías petroleras que van tendiendo sus redes sobre la floresta amazónica, fuente de la biodiversidad necesaria para la supervivencia humana, y las comunidades indígenas de la Amazonía, están desde el principio sesgadas a favor de aquellas. Ya nos lo recordó hace años el magnífico escritor Manuel Scorza en su novela *Redoble por Rancas*: novela en la que una comunidad va siendo cercada por la *Pasco Corporation* y

ellos ni siquiera saben determinar quién o qué era el enemigo que impedía que las aguas de sus ríos tuvieran la misma vida que tuvieron ancestralmente. Esas historias siempre acaban con un final feliz para los grandes capitales y con el desplazamiento forzado de sus territorios para las comunidades que han vivido milenariamente, sin saberlo, encima de grandes bolsas de petróleo o de gas, absolutamente imprescindibles para que la ciudadanía de los países ultradesarrollados puedan circular libremente, expresarse en papel de periódico o comunicarse libremente a través de cables submarinos. Estas historias son las que han provocado el enorme escepticismo en aquellos individuos y grupos sociales que han visto ya demasiadas veces los desmanes que el mercado dominado por el capital produce sobre los derechos.

No seamos ingenuos y pensemos que los derechos humanos son las normas que se deducen del despliegue de una condición humana eterna y universal. Los derechos humanos surgen y se despliegan paralelamente al surgimiento y despliegue del modo de relaciones dominado por el capital, aunque, ¡claro está!, lo hacen de un modo desigual con respecto al poder de imponerse sobre este último. Es algo paradójico esta relación entre mercado capitalista y derechos humanos; pero, si no sabemos posicionarnos ante ella y asumir disposiciones críticas frente a sus posibles interacciones, ¿cómo hacer para seguir luchando por la dignidad humana en nuestro espacio cultural occidental?, ¿cómo hacer para converger con otras formas de lucha por la dignidad humana que sólo ven en los derechos humanos la justificación ideológica de los horrores del colonialismo?

Vivimos en un mundo en el que las relaciones sociales que impone el capital se han globalizado a través de tecnologías, de intervenciones culturales y de nuevas formas de colonización económicas. Pero, junto a la globalización del capital, convive y actúa una multitud de movimientos y de eventos (entre las que destaca el Foro Social Mundial) bajo los que germina una nueva forma de entender los derechos humanos como control, e, incluso, subversión de ese mercado dominado por el capital. Como afirmó Antonio Negri en su emotivo texto *Il Ritorno. Quasi un'autobiografia*, la cuestión es aprender a utilizar estas máquinas de resistencia de una manera adecuada para transformar lo que no es más que una multiplicidad

de gritos y de denuncias en una multitud plural y diferenciada que lucha por objetivos comunes. "*Non possiamo...fare la rivoluzione in Francia o in Italia...*"; pero, si podemos "...proporre un'alternativa di potere a livello mondiale: si tratta di rispondere alla globalizzazione all'interno della globalizzazione". Para Negri, de lo que se trata es de definir terrenos de lucha en el seno de lo que él, junto con Michael Hardt, denominan el Imperio. Y un terreno de lucha es el de los derechos, por mucho que éstos estén marcados por las relaciones sociales hegemónicas de la globalización del capital.

De ese modo, frente a la globalización económica se necesitan respuestas desde la globalización de los derechos de la ciudadanía y de los pueblos. Derechos que vayan haciendo confluír las luchas en la exigencia de reapropiación de los instrumentos de producción y de los bienes que nos permitan liberar la vida de la hegemonía del valor de cambio que mata la alegría y el ansia de dignidad, y construir un "biopoder" que afirma su propia diferencia —vital, alegre, compositiva— con respecto a la mercantilización de nuestros modos de existencia. Un "biopoder" que se proyecte sobre los planos de inmanencia de lo real, no sólo para comprenderlos o, incluso, organizarlos, sino, fundamentalmente para construirlos y producirlos. Citemos, como conclusión de esta larguísima exposición de la paradoja de los derechos y el mercado una frase del propio Negri (respetando el italiano poético y apasionado de su autor):

Se penso alla rivoluzione come l'ho immaginata —e in parte fatta— quand'ero giovane, devo dire che mi piace molto di più il gioco di oggi. Mi piace molto di più il fatto che ci siano cento milioni di persone che chiedono pace e giustizia, che riescono con questa massiccia presenza a determinare un éxodo dalla storia verso la pace, che vuol dire soprattutto mettere fuori la guerra dalla storia, impedire che la guerra sia la base, la legittimazione, dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo²².

5ª PARADOJA. LA PARADOJA DE LOS DERECHOS Y LOS BIENES

Permitánnos comenzar esta ardua paradoja con una larga cita:

Lo que caracteriza a nuestra sociedad actual —afirmaba Gilles Deleuze en 1977— está a la vez más allá y más acá

del Estado. El desarrollo del mercado mundial, el poder de las sociedades multinacionales, el esbozo de una organización planetaria, la extensión del capitalismo a todo el cuerpo social, forman, más allá de los estados nacionales, una gran máquina abstracta que sobrecodifica los flujos monetarios, industriales y tecnológicos. Al mismo tiempo, los medios de explotación, de control y de vigilancia, se hacen cada vez más sutiles y difusos (los obreros de los países ricos participan necesariamente del saqueo del tercer mundo, los hombres en la sobreexplotación de las mujeres, etc.)... los estados nacionales ya no logran regular (los disfuncionamientos del mercado) en su propio territorio, ni de un territorio a otro. El Estado ya no dispone de medios políticos, institucionales o financieros que le permitan hacer frente a los contragolpes sociales de la (gran) máquina (abstracta), y es muy dudoso que pueda apoyarse eternamente en viejas fórmulas como la policía, el ejército, la burocracia, incluida la sindical, los equipamientos colectivos, la escuela, la familia. Más acá del Estado aparecen enormes fisuras... que afectan principalmente a 1) el control del territorio; 2) los mecanismos de sometimiento económico (nuevas características del paro, de la inflación...) 3) los marcos reglamentarios de base (crisis de la escuela, de los sindicatos, del ejército, de las mujeres...) 4) la naturaleza de las reivindicaciones, que ya no son sólo cuantitativas, sino cualitativas (calidad de vida, más bien que nivel de vida)...

Estos nuevos fenómenos —recuérdese que Deleuze escribía este texto hace casi treinta años— necesitan de nuevos instrumentos de análisis e intervención. Así, en vez de dejarse llevar por el escepticismo que impone la impotencia de los medios políticos, económicos y jurídicos propios del liberalismo progresista keynesiano para tratar con problemas que llevan decenios cuestionando las recetas tradicionales, tanto más acá, como más allá del Estado Nación, comencemos a pensar en vías epistemológicas y jurídicas más adecuadas a tal presente. ¿Cómo si no vamos a afrontar las cuatro últimas problemáticas expuestas por el filósofo francés: el territorio, la economía, los

marcos reglamentarios, y la nueva naturaleza de las reivindicaciones? ¿Acaso podremos hacerlo siguiendo, por ejemplo, las pautas jurídicas que funcionaron durante siglo y medio para la construcción de la dogmática de las ciencias del derecho?

De esto queremos tratar brevemente en nuestra quinta paradoja, pues entre esos dogmas brilla aún con luz propia el dogma de la prioridad del derecho sobre el bien; es decir, de la norma jurídica y sus procedimientos frente a los proyectos vitales, (el significado sobre el significante, la extensión de la violencia y la coacción sobre el poder hacer) y los valores que conforman la concepción de una "vida digna de ser vivida". Para tal dogma, luchar por la propia concepción de vida digna —o buena vida— nos puede conducir a totalitarismos o a comunitarismos que impongan la prioridad de unos bienes concretos a individuos que no tienen por qué desearlos o necesitarlos. Asimismo, tal dogma, intenta terciar en la polémica acerca de los derechos innatos (artículo 1.1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos) y los deberes socialmente exigibles para la construcción de un orden social justo (artículos 28 y 29 de la misma Declaración). En vez de vivir aprisionados por un conjunto de deberes comunitarios, es prioritario para el dogma liberal que estamos trabajando, liberarnos de las ataduras comunitarias y luchar por los derechos, los cuales, al no tener que ver con los modos de existencia concreta de las personas y al haber sido situados en un nivel abstracto con respecto al mundo, no nos obligarán a nada más que a respetar la libertad de los demás (mi libertad termina allá donde comienza la libertad del otro): sean cuales sean las consecuencias de esa atomización del mundo en que vivimos. Si mi libertad termina donde comienza la del otro, no tengo la más mínima obligación con respecto a las dificultades con las que se encuentre ese otro en el desarrollo de su vida y aparentemente le permito a ese otro que se busque o que, al menos, proponga lo que entiende por una vida digna de ser vivida. Tal es la fuerza ideológica y legitimadora del principio de la inviolabilidad de la propiedad de uno mismo y de su libertad para pactar las condiciones mínimas de su compromiso con la sociedad.

Este dogma, como decimos, contiene una fuerte carga antitotalitaria, pues nos arma contra cualquier intento de imponernos una

determinada concepción de la buena vida sin que nosotros participemos en la construcción de la misma. Y, asimismo, nos advierte de los peligros que corre el individuo, sobre todo el más débil, cuando desde el exterior se nos imponen una lista de deberes que necesariamente tendremos que cumplir. El caso de la atribución tácita a las mujeres de las tareas del ámbito doméstico, es un ejemplo claro de la virtualidad de dicha prioridad del derecho sobre el deber.

Sin embargo, se nos cruzan tres paradojas que es preciso formular para poder discernir si tal dogma cumple o no con sus objetivos explícitos de liberación.

En primer lugar, al quedar separadas las luchas por los derechos de las luchas por los bienes, el dogma liberal que comentamos se convierte, paradójicamente, más que en una liberación frente a las ataduras comunitarias, en un aplazamiento *sine die* del cumplimiento de los fines para los cuales el derecho debe servir de instrumento de garantía: conseguir un modo de satisfacción de las necesidades que tienda a la igualación de condiciones sociales, económicas y culturales entre todos los grupos de una determinada formación social. Está claro que el derecho no reconoce necesidades ni deseos. Es decir, el derecho no cumple una función ontológica que define lo que la sociedad es y lo que los individuos y grupos hacen. Para eso está lo político en todas sus dimensiones y manifestaciones. Lo que llamamos ordenamiento jurídico lo que hace es garantizar un conjunto de valores hegemónicos a partir de los cuales se afirma lo que la sociedad debe ser y lo que los individuos y grupos deben hacer para poder obtener los bienes necesarios para una vida digna; todo ello, en función de los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano que dichos valores hegemónicos proponen como los más justos. Si priorizamos el derecho —que, por lo general, coincide con los valores hegemónicos de una determinada formación social— sobre los bienes —cuya satisfacción está condicionada por tales procesos de división del hacer humano (los cuales, a su vez, vienen impuestos por los valores hegemónicos que priman en todo ordenamiento jurídico)— la paradoja salta sobre nosotros: ¿podremos alcanzar alguna vez los bienes necesarios para vivir dignamente si nos preocupamos prioritariamente sobre el derecho y secundariamente sobre aquellos?

En segundo lugar, puede notarse que bajo ese dogma liberal subyace un proceso de subsunción interna, un proceso que podríamos denominar de "reflexividad especular", a partir del cual la condición humana se define porque tenemos derechos como paso necesario para la dignidad, la cual se define, asimismo, por la tenencia de derechos que garantizarán los derechos previos a tener derechos, y así sucesivamente. ¿No estamos dando vueltas alrededor del mismo núcleo: los derechos, y estamos dejando de lado, como decíamos anteriormente, los objetivos para los cuales fueron creados? La prioridad del derecho sobre el bien, de las libertades individuales frente a los proyectos vitales, es de una circularidad peligrosa²³ para los colectivos que han sufrido una marginación histórica a la hora de definir cuáles son los derechos que deben ser reconocidos por el ordenamiento jurídico y cuáles deben ser rechazados del mismo. ¿Tenemos derecho a tener derechos? ¿O, más bien, tenemos derecho a que las normas jurídicas cumplan el objetivo para el cual fueron positivizadas —aun cuando sea necesario reconocer que tales objetivos ya vienen obstaculizados por los valores hegemónicos y sus consecuentes procesos de división del hacer— y elevadas a reglas de obligado cumplimiento? ¿Si, por ejemplo, las mujeres necesitan de una reordenación del tiempo hegemónico pues sus ciclos vitales no coinciden con los de los hombres que han creado tradicionalmente el derecho, cómo van a aceptar esa prioridad? ¿Y si tratamos con una comunidad indígena para los que la propiedad privada del territorio es rechazada en función de sus concepciones ancestrales del mismo, tienen que aceptar la prioridad de algo en el que ellos no han participado?

Y, en tercer lugar, el derecho, en su prioridad sobre el bien, de ser un instrumento para instaurar procedimientos justos de acceso a los bienes, se convierte en un fin en sí mismo. Es lo que llamamos la "reflexividad especular" del derecho: no hay más realidad que los derechos; por lo que los problemas sociales no se solucionarán atentando contra la concepción hegemónica de la división del hacer humano, sino con más derechos o con el perfeccionamiento de los derechos ya existentes. De nuevo los derechos se constituyen, a sí mismos (por supuesto con la ayuda de agudos

juristas), como la propia finalidad de los derechos. Todo ello, a pesar de que con sólo mirar a nuestro alrededor comprobamos cómo en los manuales de gestión empresarial, que comenzaron a proliferar en el último tercio del siglo XX, se fue instaurando una realidad completamente diferente de la que subyacía en los derechos reconocidos por el Estado Nación. Si en el ordenamiento jurídico se protegía a los trabajadores en el tema de su contratación laboral, en la realidad se dejaba en manos de los empresarios la determinación de las condiciones de dicho contrato. Si en los Estatutos de los Trabajadores se proponía como principio de garantía las negociaciones estatales de las condiciones de trabajo, en las empresas reales se desconocían tales normas hasta llegar a la negociación empresa por empresa, con las consecuentes renunciaciones a derechos básicos en aras del mantenimiento del empleo. ¿Cuántos derechos válidos sometidos a los principios de la seguridad jurídica y cuántas desviaciones de los mismos en las últimas décadas de reconstitución del sistema de relaciones capitalista después de las luchas sociales de los años sesenta y setenta del siglo pasado! ¿Han necesitado las empresas acudir a los tribunales constitucionales para saltarse impunemente las normas laborales reconocidas como válidas por los ordenamientos jurídicos de todos los estados de derecho del mundo privilegiado? ¿Necesitan de derechos aquellas empresas que van patentando por todo el mundo el conocimiento tradicional de los pueblos? ¿Está obligado jurídicamente en su constitución el Estado colombiano o el Estado brasileño o el Estado nigeriano a pagar intereses abusivos a sus acreedores privados occidentales? ¿Está reconocido en algún tratado internacional que los individuos de los países desarrollados tengan el derecho a disfrutar de los llamados medicamentos genéricos que les ayudan casi gratuitamente a soportar las consecuencias del SIDA y los afectados de los países empobrecidos no lo tengan? ¿A qué instancia judicial hay que recurrir para evitar este genocidio? En definitiva, mientras nosotros, los débiles, nos preocupamos por los derechos, ellos, los fuertes, se dedican a apoderarse de los bienes? ¿O es que acaso los medicamentos genéricos no son un bien necesario para que los ciudadanos africanos puedan llevar adelante sus proyectos vitales?

6ª PARADOJA. LOS DERECHOS HUMANOS ¿PRODUCTOS CULTURALES O PRODUCTOS IDEOLÓGICOS?

Después de todo lo escrito con anterioridad, debería quedar claro que, para nosotros, los derechos humanos no pueden entenderse sino como productos culturales surgidos en un determinado momento histórico como "reacción" —funcional o antagonista— frente a los entornos de relaciones que predominaban en el mismo. Es decir, los derechos humanos no deben ser vistos como entidades supralunares, o, en otros términos, derechos naturales. Más bien, deben analizarse como producciones, como artefactos, como instrumentos que desde sus inicios históricos en la modernidad occidental, fueron instituyendo procesos de reacción, insistentes, funcionales o antagonistas, ante los diferentes entornos de relaciones que surgían de las nuevas formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. Esa forma funcional o antagonista de reacción constituye lo que podríamos llamar la primera tensión cultural.

En este sentido, los derechos humanos, como las literaturas, las narrativas orales, las organizaciones económicas, jurídicas o políticas que iban afirmando posiciones en ese nuevo entorno de relaciones, hay que comprenderlos cultural, filosófica e históricamente como una —entre muchas otras— formas de reacción frente al mundo. Cada formación social, cada grupo, cada comunidad de individuos ha ido reaccionando culturalmente frente a los entornos de relaciones que se mantenían con los otros, con ellos mismos y con la naturaleza. Todos somos animales culturales que reaccionan frente a su mundo, construyendo sus formas económicas, sus formas religiosas, sus formas políticas, sus formas jurídicas, sus formas estéticas. En otros términos, todos los procesos culturales funcionan instituyendo lo que podríamos llamar sus propios contenidos de la acción social (economía, derecho, literatura...) a partir de los cuales explicar, interpretar e intervenir en los entornos de relaciones dominantes.

Pero la cosa no acaba ahí. Si miramos con atención las oposiciones que separan los procesos culturales, encontraremos algo muy concreto y que, según nuestro parecer, explica las diferentes formas de relacionarse con el mundo. Fijémonos en lo ocurrido en

el ámbito del Mediterráneo oriental durante los siglos XII al IV previos al año cero del calendario cristiano. Unos pueblos en los que apenas se daban recursos naturales suficientes para la supervivencia y cuyas dimensiones eran bastante reducidas (considérese atentamente el caso del imperio micénico-cretense) comenzaron a organizarse lenta, pero progresivamente, de un modo distinto que los pueblos e imperios inmensos y repletos de recursos que hegemonizaban el mundo desde Egipto hasta la antigua Persia.

Estos últimos, obligados por la necesidad de acumulación de dichos recursos, los podemos ver históricamente inmersos en organizaciones políticas jerárquicas, autocráticas, verticales y muy militarizadas. Sin embargo, aquellos pequeños territorios del Mediterráneo oriental, al verse abocados a instaurar relaciones comerciales con el resto de formaciones sociales para su propia supervivencia, comenzaron a construir un nuevo tipo de relaciones políticas más convenientes a sus necesidades y a sus nuevas formas de vida. Estos pueblos reaccionaban política, filosófica, científica y económicamente de un modo distinto que aquellos grandes imperios militarizados y jerarquizados.

Lo que unía culturalmente a unos y a otros no era más que su continua capacidad de crear contenidos de acción social apropiados a sus entornos de relaciones.

¿Qué era lo que los iba diferenciando? Pues que, de entre el conjunto de contenidos de acción social que permitían la reacción cultural frente a dichos entornos, en unos lugares se elegía por parte de quien ostentaba la hegemonía uno o varios de dichos contenidos (por ejemplo, la religión o la economía acumulativa de recursos naturales) y los convertía en la metodología de la acción social que guiaba o condicionaba el resto de contenidos. Y en los otros lugares, se elevaba otro, u otros, contenidos de la acción social (lo político, lo ciudadano, la acumulación de dinero) y se convertían en su propia y diferenciada metodología de la acción social. Un análisis etnográfico de los diferentes procesos culturales que han existido a lo largo de la historia de la humanidad nos permitirá ver cómo de un modo o de otro se ha dado lo que denominaremos la segunda tensión cultural, es decir, la oposición entre las metodologías y los contenidos de la acción.

Pero aún nos falta algo. Los procesos culturales se basan en lo que en nuestro libro *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, hemos denominado el circuito de reacción cultural²⁴. Veámoslo brevemente: ante un entorno de relaciones preciso se van creando productos culturales —contenidos de la acción social— que responden a las exigencias de dicha forma de relación hegemónica —la metodología de la acción social. Pero, al estar inmersos en un circuito, esos productos-contenidos no tienen por qué asumir la mera función pasiva de adaptarse a los sistemas de relaciones frente a los cuales reaccionan; asimismo, pueden, en un segundo momento, intervenir sobre los entornos de relaciones hegemónicas y posibilitar la construcción de una nueva metodología de la acción. Cuando el circuito está abierto, lo denominaremos como "procesos culturales propiamente dichos"; cuando está cerrado (y no se permite la acción social sobre la metodología hegemónica) lo denominaremos "procesos ideológicos". Claves de la tercera tensión cultural.

Cuando acudimos a las concepciones tradicionales de los derechos humanos que han predominado en el marco de la modernidad occidental capitalista, lo primero que resalta es su pretensión de universalidad, de constituir las pautas éticas y simbólicas a las que todo el mundo debe asentir dejando libre su racionalidad. Con esto lo que se hace es desplazar la primera tensión cultural hacia el campo de una acción social funcional a los intereses hegemónicos, pues cualquier tipo de universalismo apriorístico a lo que nos conduce es a legitimar la expansión, universalización o globalización de un particularismo.

En segundo lugar, cuando percibimos que un conjunto de derechos —en este caso, los derechos individuales— ostentan prioridad sobre otros —los derechos sociales— comenzamos a sospechar que lo que subyace a esa prioridad es el reforzamiento de aquella funcionalidad de los derechos con respecto a los intereses hegemónicos, pues lo que se acaba haciendo es separar —idealizándolos— a los derechos prioritarios del circuito de reacción cultural, legitimando un poco más la metodología de la acción social dominante.

Y, en tercer lugar, al universalizar e idealizar una determinada configuración de derechos —con la consiguiente salida del circuito

de reacción cultural— los derechos humanos, más que procesos culturales constituyen procesos ideológicos que dificultan o imposibilitan acciones sociales alternativas.

NOTAS

1. Debemos evitar, pues, toda forma de apriorismo metodológico que, antes de llegar a la realidad, ya la ha sometido a una simplificación previa. Para las teorías que parten de la complejidad ambiental, es importante ser conscientes de la tensión permanente que se da entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento." Cf. Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 164.
2. Literalmente "desnudarse y provocar": *striptease*.
3. Negt, O., *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, Steidl, Göttingen, 2001, p. 74. Ver Negt, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Minima Trotta, Madrid, 2004; especialmente, la Introducción al texto realizada por José M^a. Ripalda, p. 17.
4. Según la teoría de la "modernización reflexiva", una etapa de la modernidad desaparece y una segunda surge, todavía sin nombre, como efecto secundario de la sociedad industrial. La modernización reflexiva inaugura, para toda una época, la posibilidad de una (auto)destrucción creativa. Ulrich Beck analiza el envejecimiento de la modernidad industrial —el mundo de lo existente— y sus consecuencias: la sociedad de riesgo; las coordenadas de lo político tanto en la modernidad industrial como en la modernidad reflexiva; la contramodernización —que afirma y refuerza las viejas fronteras—... Ulrich Beck, al abordar desde la perspectiva de la modernidad reflexiva o segunda modernidad tales riesgos, propone que la insuficiencia de las categorías empleadas por el pensamiento político heredado, nos exige cambiar profundamente nuestras herramientas, conceptos y términos empleados en el análisis de lo político en las sociedades contemporáneas. En diversos textos, el autor realiza una distinción entre una política ligada a lo estatal, y la subpolítica, relacionada con la generalización de una reflexividad vinculada con los riesgos inherentes a la vida en la segunda modernidad. La pregunta es ¿Por qué Beck, después de constatar tales riesgos producidos por la propia modernidad, nos propone únicamente vías de salida que no rompen con las causas reales de los mismos? ¿Es que no cabe más modernidad que la que impone la modernidad occidental capitalista? ¿No es ésta la culpable de dichos riesgos? Ver Beck, U., *La invención de lo político*. Fondo de Cultura Económica, 1999.
5. Para una definición de "inflexión", como alternativa a la "reflexividad" de la crisis, ver el epígrafe III.4 de este trabajo. Asimismo, debe consultarse la página web de la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos, en la que puede encontrar el Manifiesto Inflexivo redactado por Joaquín Herrera Flores (www.fiadh.org).
6. Un plano de inmanencia se compone de lo que hallamos en el ámbito de la experiencia posible, actuando en la captación de la realidad a través de los sentidos; o de igual modo, todo lo que es referente a la dimensión concreta, material, empírica de la realidad (aunque no debemos olvidar que tras el concepto

de inmanencia pueden ocultarse justificaciones de los *status quo* dominantes, presentados como los únicos existentes). Es interesante cómo Michael Hardt y Antonio Negri, en *Empire* (Cambridge, Massachusetts, 2000), hacen uso de la inmanencia como categoría central y el fundamento de lo que ellos denominan la unidad de la multitud. Como defiende Antonio Negri, del concepto de multitud podemos entresacar tres características: 1ª) la filosófica. - la multitud es una multiplicidad de sujetos diferenciados (en este sentido, el concepto de "pueblo" ha representado una reducción trascendental de la multitud, desembocando en el concepto de representación donde alguien habla en nombre de algún otro al que no se le permite hablar sino por la boca del otro); 2ª) la sociológica. - la multitud es un concepto de clase, de singularidades productivas que, sin tener una unidad previa, constituyen la fuerza creativa del trabajo: es, por tanto, una realidad económica a la que se quiere hacer desaparecer. Objetivo falaz, porque la multitud, en su acepción sociológica, representa la poderosa potencia productiva de los seres humanos; y 3ª) la política. - la multitud es ahora vista como una "potencia ontológica", un dispositivo capaz de potenciar el deseo y de transformar el mundo: es decir, una potencia creativa que plantea una institución del mundo como un vasto horizonte de subjetividades que se expresan libremente y que constituyen una comunidad de personas libres que luchan por el bien común.

7. Groys, B., *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 19.
8. La noción de *inmanencia* ya constaba en Spinoza a modo de un horizonte o límite donde el orden político y democrático coincide completamente. Es desde el régimen de la inmanencia donde se hacen efectivos los poderes de la singularidad y donde se realinean histórica, técnica y políticamente las luchas sociales por la dignidad.
9. Korsch, K., "El método dialéctico de *El Capital*", en *La concepción materialista de la historia*, Ariel, Barcelona, 1980, pp. 224-225. Ver Fernández Buey, F., *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 162-165.
10. Tenemos que centrarnos ante todo en la interculturalidad. No es suficiente reconocernos a través de las diferencias con el otro. Debemos abandonar la noción de exclusión y la dialéctica mismidad-otredad. No podemos seguir construyendo las identidades culturales a partir de la oposición, a partir de discursos elitistas, discriminatorios y etnocentristas que nieguen la naturaleza cultural del resto de formas de vida. No podemos realizar nuevas construcciones sociales de las identidades a partir de autoritarismos e intolerancias provocados por la arcaica lucha entre nuestra mismidad y la "condición de ser otro" de aquellos que nos son ajenos. Necesitamos una concepción de identidad basada en la integración, la multiplicidad y la diversidad. Estamos ante la configuración de nuevas comunidades *interpretantes* (McLeod), en las que —en palabras de Oskar Negt— reivindicamos el trabajo vivo, social y político, contra lo muerto, contra la exclusiva y mera protección de la empresa, contra una propiedad que sólo permite a una comunicación petrificada en cosas. La apropiación (afirmativa) y revitalización espontáneas de toda esta realidad muerta constituye un motivo decisivo de la protesta.
11. Según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, lo "facticio" es lo artificial o lo fabricado; lo no natural, lo que diverge de la concepción hegemónica

- de las cosas dadas. Descartes afirma en *Meditaciones de prima philosophia* (Credos, Madrid, 1987, p. 34) que "...de estas ideas unas me parecen innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo (*aliaeae me ipso factae mihi*)..." Lo "facticio" es, pues, lo que hacemos por nosotros mismos al desviarnos de las definiciones convencionales de una cosa o de una acción. Ver Negri, A., *Arte y multitud. Ocho Cartas*, Minima Trotta, Madrid, 2000, nota del editor, p. 19.
12. Groys, B., *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, op. cit., p. 198.
 13. Problematicar la realidad es hacerle preguntas inteligentes a la misma, es decir, saber distinguir y clasificar las distintas variables que la componen, revelando hipótesis sobre sus relaciones, dimensiones y sentidos. Todo lo que exige o necesita problematización argumentativa, supone un ejercicio cognitivo abierto como experiencia para: plantear problemas, construir saber, cuestionar sentidos y problematizar la realidad; considerando que este espacio representa un tratamiento de la realidad diferente a aquellos abordajes disciplinares del ámbito humanístico y científico-social basado en el "sofisma" generalizado de las "dos culturas".
 14. De modo sorprendente e inexplicable, como por arte de magia. Como muy bien muestra la teoría crítica feminista, las reflexiones descontextualizadas giran en torno a dos ejes: 1) la universalización de presupuestos separados de los contextos históricos y culturales que puedan suponer un peligro a dicho proceso de universalización; y 2) la universalización sesgada de determinados conceptos funcionales a la dominación patriarcal del mundo. Cf. Butler, J., "Críticamente subversiva." En Mérida Jiménez, R. M., (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002, p. 59.
 15. Dícese de la literatura que especula sobre mundos alternativos en los cuales los hechos históricos se han desarrollado de diferente forma de como los conocemos. Este término fue acuñado por Charles Rounivier en el siglo XIX en su obra *L'utopie dans l'histoire* (así como utopía es lo que no existe en ningún lugar, ucronía es lo que no existe en ningún tiempo).
 16. El concepto de heterotopía pertenece a Michel Foucault y se desarrolla en su conferencia "Utopía y heterotopías", traducción de Constanza Martínez y Fernando Blanco, aparecida en la revista *Licantropía* (nr. 3, Grupo Códice, Santiago, diciembre, 1994).
 17. Ver, como obra básica de referencia, Braudel, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 volúmenes, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 2001.
 18. Putnam H., *Meaning and the Moral Science*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston, 1982; Kripke, S.A., "Naming and Necessity" y Boyd, R., "Realism, undetermination and causal theory of evidence", publicados en *Nous*, 7, 1973. Ver Fernández Buey, F., *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 180 y ss.
 19. *Loci communes* (*topoi koinoi*, en realidad sentidos comunes en sentido literal en griego clásico), en la tradición retórica latina heredera del aristotelismo desde los que se articula la *doxa*, son los conceptos "con los que" se argumenta, pero sobre los que *no* se argumenta.
 20. "Lugares" en los se niega de principio la intervención a la acción humana y donde se obstaculizan las posibilidades de construcción de relaciones compositivas, de encuentros entre subjetividades críticas y que, en última instancia, nos hacen caer bloques *objetivos* del conocimiento que nos incapacitan—descomponen— para rastrear otros sentidos comunes.

21. El telos del aplazado e inacabado proyecto civilizador de la modernidad o más fuerte aún, su atávico corolario, o más aún, el *pathos* etiológico de su teleología colonial.
22. Proponemos la siguiente traducción del texto de Negri: "Si pienso en la revolución como yo la imaginaba —y, en parte, hacia— cuando era joven, debo decir que me gusta mucho más el juego de hoy. Me agrada mucho más que sean cientos de millones de personas que reivindican paz y justicia, que se arriesgan con esta masiva presencia a determinar un éxodo de la historia hacia la paz, que quiere decir, sobre todo, echar fuera de la historia a la guerra, impedir que la guerra sea la base, la legitimación, de la explotación del hombre por el hombre". A. Negri, *Il ritorno. Quasi un'autobiografia*, *Conversazione con Anne Dufourmantelle*, Rizzoli, Milano, 2003, pp. 253-254.
23. El círculo ontológico (Heidegger) al que hay que oponer el círculo hermenéutico (Ricoeur), nuestra capacidad para "contar nuestras propias historias".
24. Herrera Flores J. *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

**CLAVES CULTURALES: LOS DERECHOS HUMANOS
EN SUS CONTEXTOS EPISTEMOLÓGICOS****2.1. EL PROBLEMA DE LOS NOMBRES:
¿ESENCIAS O CONVENCIONES?**

"En el origen fue el Verbo", la palabra, la nominación, así comienza el libro fundador de la civilización cristiana. Parece que es la palabra la que crea lo físico y lo espiritual, la naturaleza y las relaciones humanas. En este orden simbólico, la palabra y el lenguaje parecen constituir la comunicación humana. Para la corriente ideológica fundamental que establece las bases de "lo occidental", la palabra, el verbo, el lenguaje fundan la cultura; cuando en realidad lo que ocurre es todo lo contrario, son los procesos culturales, como formas de reacción ante el conjunto de relaciones bajo las que vivimos, los que fundan los lenguajes como instrumentos y medios de la comunicación. De ahí la importancia cultural de la destrucción de Babel para el proceso cultural occidental por parte de un dios celoso de su supremacía: la palabra, el "verbo", tiene tanta importancia en el origen de todo lo creado, que no se puede permitir que los seres humanos tomen la palabra y se conviertan en dioses, o, lo que es lo mismo, tomen en sus manos su propio destino. La crueldad simbólica es inmensa. No hay modo de crear ya que hemos sido nombrados por el Verbo, por la palabra omnipotente del dios. Para evitar tal rebelión es preciso confundir a los seres humanos; así se

dispersarán y será imposible que se comuniquen. En el mito de Babel la palabra es la que crea la comunicación y no la comunicación la que crea la palabra como medio y como instrumento de relación humana: si, como se plantea en el mito, logramos confundir lingüísticamente a los seres humanos, ya no podrán unirse puesto que no podrán comunicarse. Sin la palabra común y monolítica, nada podrán crear y dependerán por los siglos de los siglos del verbo divino.

Sin embargo, la destrucción de Babel puede interpretarse de otro modo, ya que supuso el efecto contrario al perseguido por el dedo acusador del dios cristiano. A pesar de que la dispersión humana y la proliferación de lenguas aparecen en la Biblia como un castigo divino, lo que se creó, y ello en contra de la voluntad del dios que perseguía todo lo contrario, fue la mayor riqueza con que la humanidad se reviste: la pluralidad de formas de vida, la multiplicidad de formas de enfocar la existencia y la producción cultural y la creación de medios multiformes de enfocar y llevar a cabo la comunicación entre esas plurales y diferenciadas formas de vida y de reacción cultural. El lenguaje no crea la comunicación. Son las dificultades de acceder al bien de la comunicación las que exigen que se cree el lenguaje. La dispersión de los que construían Babel y el castigo de la multiplicidad de formas expresivas fueron, al contrario de lo que se intentaba, las que empujaron a la humanidad a empeñarse en la traducción y en la comunicación intercultural. El conjunto de relaciones y los entornos en los que se sitúan los seres humanos están en la base del lenguaje, y no al revés, el lenguaje el que creó la necesidad de la comunicación y de la cultura. Es la dificultad de comunicarse, los obstáculos que las relaciones de poder o las circunstancias físicas o espirituales imponen a la necesidad y la capacidad de comunicación humanas, la que está en la base del lenguaje y de las lenguas. La expresión, sea artística, científica o lingüística, no está en la base de los procesos culturales; al contrario, son éstos los que subyacen a la creación de las lenguas. Por esa razón, la función del lenguaje no es precisamente la comunicación; la necesidad de ésta preexiste a la creación de las lenguas. La función del lenguaje es otra. Concretamente, las lenguas existen para la traducción: o, lo que es lo mismo, para la creación de "lugares comunes"

a partir de los cuales solucionar las dificultades de la comunicación entre los seres humanos entre sí, consigo mismos y con la naturaleza que los rodea. Es la necesidad de la comunicación la que nos impulsa a la construcción de puentes culturales entre las orillas en las que se hablan idiomas distintos y se reacciona culturalmente de un modo diferenciado. Por ello, a mayor complejidad cultural y comunicativa se dará una mayor complejidad lingüística y no al revés. El lenguaje no crea la complejidad comunicativa. Un análisis gramatical de un texto o un estudio formal-analítico de un fenómeno narrativo —de una de las orillas— sólo cumplen las, asimismo, importantes funciones de coherencia interna exigibles para que la comunicación entre los seres humanos fluya debidamente. Pero repitémoslo, el lenguaje no funda nada. Es la complejidad cultural la que impulsa a la creación humana, es decir, a la construcción convencional y cultural del lenguaje.

El reconocimiento de este hecho nos induce a rechazar que en el origen de los procesos culturales esté la palabra. Esta perspectiva es, precisamente, la que sostiene el punto de vista colonial. Según esta perspectiva que viene dominando el mundo desde el siglo XV hasta la actualidad, aquel que en un determinado momento ostente el poder de nombrar siempre pretenderá sustituir la realidad por las palabras, los hechos por sus instrumentos. La perspectiva colonial hegemónica siempre afirma que es la palabra, el verbo, es decir, el lugar lingüístico desde el que se nombra, lo que constituye la realidad y no viceversa. De este modo se inferiorizan los procesos culturales colonizados y, consecuentemente, sus lenguas quedan relegadas al ámbito de lo privado y de lo oral. Es la palabra del colonizador la que crea toda la realidad.

Reconocer, por el contrario, que el lenguaje no está en el origen de nada sino que es la consecuencia, más o menos compleja, surgida de la necesidad de superar los obstáculos a la comunicación, conduce ineludiblemente a la valorización tanto de los procesos culturales colonizados como de sus lenguas. De este modo, todos los intentos de negar la capacidad filosófica a lenguas que no sean el alemán o el francés, o de sacar de la historia a pueblos enteros por el mero hecho de no haberse podido resistir a la invasión y a la ocupación ilegítimas de sus territorios, recursos y proyectos de

vida por parte del dominador de turno, queda deslegitimada materialmente. Pero lo que ahora nos importa es reclamar la importancia de deslegitimarla formalmente, pues la gramática que se imponga políticamente no puede sustituir nunca la materialidad de los procesos culturales. Son éstos los que dictan las necesidades lingüísticas de los que comparten sus presupuestos. Toda forma de vida reacciona lingüísticamente frente al grado de complejidad de sus procesos sociales, psíquicos y naturales. En conclusión, todas las culturas desarrollan un lenguaje como respuesta a las exigencias de su entorno, por lo que el lenguaje cumple dos funciones subsidiarias, pero de enorme importancia, en los procesos culturales: facilitar la comunicación y traducir las expectativas culturales de unos para otros y viceversa. De ahí que todo nombre, que toda palabra, que todo verbo, no estén en el origen de nada, ni creen nada que ya no preexistiera a su formulación.

El Gran Olvido —o, mejor dicho, la Gran Ocultación— en la que se basa nuestra cultura es que todo es producto de pactos, de convenciones, de arreglos éticos e institucionales, a partir de los cuales solucionar las dificultades que impone la realidad (los sistemas de relaciones sociales, psíquicos y naturales) a los seres humanos en su afán por sobrevivir y humanizarse. Los nombres de las cosas son puras convenciones. En absoluto se trata de actualizaciones de alguna esencia inmutable y alejada de la infinita capacidad humana de autocontradecirse, de autodiferenciarse y, cómo no, de autoimponerse obligaciones en relación con los otros, con nuestra propia psique y con la naturaleza.

Si (como afirma el griego en el *Cratilo*) —escribía Jorge Luis Borges en 1958— *el nombre es el arquetipo de la cosa, en las letras de "rosa" está la rosa y todo el Nilo en la palabra "Nilo"*. El griego era Platón y *Cratilo*, uno de los diálogos más influyentes en la historia occidental de la infamia. Infamia, por pensar que los nombres de las cosas no son el producto de una convención a la que llegan los seres humanos en su afán por entenderse mutuamente. Infamia, por actuar creyendo que nosotros, los occidentales, al haber tenido la posibilidad histórica de nombrar los fenómenos, las cosas y hasta los accidentes geográficos, hemos sido la manifestación de la esencia de dichos fenómenos, cosas y lugares. Infamia, en fin, por haber

diseminado por el mundo que las cosas, los fenómenos y los lugares no son denominados y, por ello mismo, contruidos por los seres humanos que con ellos y en ellos viven, sino que son producto de una esencia que los nombra y que se manifiesta a través de nuestra misión civilizadora y colonizadora: nada podría haber sido de otra manera ya que así se ha nombrado, siendo el Verbo —¿palabra neutral?— el inicio de toda creación.

Así, —continúa el poema de Borges— *...hecho de consonantes y vocales, habrá un "terrible Nombre", que la esencia cifre de Dios y que la omnipotencia guarde en letras y sílabas cabales. O, lo que es lo mismo, el Verbo, la palabra que nombra y crea no es humana sino divina. Es lo omnipotente, lo absolutamente trascendente a nuestras imperfecciones corporales. De ahí, que el desprecio por las otras lenguas y otras culturas haya sido el "leitmotiv" de la misión colonizadora e imperialista con la que Occidente se ha investido con especial intensidad. La lengua y la cultura —o, en otros términos: la civilización— ha sido el instrumento a partir del cual diseminar por todo el orbe la verdad, la palabra, revelada místicamente por la hipotética e improbable voluntad de nuestro Dios, de nuestra Razón, de nuestra Lógica, de nuestra forma de organizar el mundo. Olvidando, u ocultando, la naturaleza básica del lenguaje: facilitar la traducción y la interacción intercultural.*

En el diálogo platónico *Cratilo*, Platón hace decir a Sócrates que los nombres de las cosas coinciden con una esencia, o, lo que es lo mismo en términos platónicos: el nombre de algo no es casual, sino que viene dado por su correspondencia esencial con alguna Idea situada más allá de la naturaleza humana y social. Hermógenes, la desdichada contraparte en el monólogo-diálogo platónico, empieza defendiendo, con todo el sentido común de la sofística, la convencionalidad de todo nombre, negando con ello cualquier dependencia con respecto a lo que está más allá de las acciones humanas y sentando las bases de un diálogo intercultural:

Pues yo al menos, Sócrates, no conozco otra rectitud de la denominación que ésta: yo puedo llamar a cada cosa con una denominación que "yo he dado", y tú con otra que "tú por tu parte has dado". Así veo también que cada una de las ciudades tienen puestas denominaciones de forma particular a

veces para las mismas cosas, lo cual ocurre a los griegos en relación con los demás griegos, y a los griegos en relación con los bárbaros.

Sin embargo, ¿podía ser de otro modo?, el sentido común de Hermógenes acaba siendo persuadido por el aristocratismo de Sócrates-Platón. Los nombres no son casuales ni productos de la capacidad humana de pactar los sentidos y los significados. Son la manifestación de una esencia ajena a lo que somos y que nos nombra desde su omnipotencia y su trascendencia. Hermógenes queda convencido-confundido por el procedimiento retórico de reducción al absurdo tan propio de los argumentos socráticos:

...si todo no pertenece a todos de igual manera, al mismo tiempo y siempre, ni tampoco cada una de las cosas existe para cada uno de modo particular, entonces es obvio que las cosas mismas tienen una esencia estable propia, sin ser arrastradas ni hacia nosotros ni por nosotros arriba y abajo por medio de nuestra fantasía, sino que existen por sí mismas, con respecto a su propia esencia tal como son por naturaleza (Cratilo, 386 d).

Si los nombres son puestos convencionalmente por los seres humanos, y éstos siempre están discutiendo acerca de los significados y sentidos de los fenómenos, ¿cómo garantizar la continuidad, la armonía y el equilibrio del mundo? Pues, contestarían Sócrates-Platón, quitándole a esos seres la capacidad de nombrar y, por tanto, de apropiarse de la realidad: la estabilidad de ésta, por lo menos en sus aspectos aristocráticos, quedaría a salvo si dichos seres humanos se conformaran con la contemplación, desde lejos, de lo que ya está establecido de una vez por todas:

Por consiguiente, Hermógenes, no es propio de cualquier hombre establecer denominaciones, sino de un forjador de palabras; éste es, como parece, el nomotetes, que es entre los hombres el experto que aparece más escasamente... Por consiguiente, Hermógenes, la formación de la denominación, me temo que no sea un asunto insignificante —como tú crees— ni asunto de hombres insignificantes, ni de los primeros que llegan. Y Cratilo

dice la verdad al decir que las cosas tienen las denominaciones por naturaleza, y que no todo el mundo es un experto en las denominaciones, sino sólo aquel quien mira hacia lo que por naturaleza es la denominación de cada cosa y que es capaz de imponer en las letras y sílabas la forma de ella (Cratilo, 389 a y 390 e).

Aún más, si alguien consigue salir del fondo de la caverna en la que irremediamente estamos atados mientras contemplamos únicamente las sombras que proyectan otros desde una posición de dominio, y a continuación se atreve a volver al interior de la caverna para avisarnos de las mentiras en las que se basan las pretendidas esencias, no hay otra salida que el asesinato del libertino, del revolucionario, del subversivo de un orden que tiene que ser y reproducirse por los siglos de los siglos.

Platónicamente existimos porque somos nombrados por esencias inmutables, inaccesibles y ajenas a nuestra naturaleza humana contradictoria y metamórfica. Lo parmenídeo de Platón vence sobre lo sofístico de su maestro Sócrates. No hay movimiento, no hay cambio: *no es posible afirmar que exista un conocimiento, Cratilo, si todas las cosas cambian y nada permanece... si cambia la forma misma del conocimiento, se transformaría al mismo tiempo en otra forma de conocimiento, "y no habría conocimiento" ... (Cratilo, 440 a y b)*. Aquiles nunca conseguirá, por mucho que lo intente, alcanzar la tortuga, pues siempre existirá la distancia "formal" de una mitad de una mitad de una mitad... que se despliega ante el infinito impidiendo, por supuesto formalmente, que avancemos más allá de, y transformemos, el orden de dominación hegemónico que se autopresenta como lo natural, como lo no convencional, como lo no pactado por seres humanos concretos. Aunque sepamos que materialmente Aquiles puede saltar por encima de la tortuga y podrá echarse a dormir antes que ésta logre alcanzar la punta de su pie, formalmente el cambio y el movimiento son desechados desde los orígenes de nuestra forma, occidental, de entender y percibir el mundo.

La inteligencia humana —escribía Tolstói en Guerra y Paz— no puede comprender la continuidad absoluta del

movimiento. Las leyes de cualquier clase de movimiento no son comprensibles para el hombre sino a condición de que éste examine, separando arbitrariamente, las unidades de que está compuesto. Pero al mismo tiempo, al aislar arbitrariamente y examinar por separado las unidades inseparables del movimiento continuo, se da lugar a la mayoría de los errores humanos ...tomando unidades de movimiento cada vez más pequeñas, no hacemos sino acercarnos cada vez más a la solución del problema, pero sin llegar a resolverlo nunca (Libro III, 3ª Parte, I).

Como sabiamente decía el escritor ruso, al hacer depender los fenómenos de esencias inmutables que nombran el mundo, no nos quedan más posibilidades culturales de reacción que los análisis formales. Dividimos constantemente los fenómenos en unidades cada vez menos dependientes del todo y, al final, acabamos rompiendo el contacto con la realidad. Nos vamos acercando dialécticamente a la solución de los enigmas (Aquiles se irá acercando paulatinamente a la tortuga), pero nunca resolvemos el problema (la tortuga sonríe victoriosa), dado que el movimiento, el mundo en términos aristotélicos, es imposible. Todo está ya dado de una vez para siempre. No tenemos otro remedio, pues, que dedicarnos a los análisis formales de las cosas, aunque con sólo echar un vistazo de sentido común a nuestro alrededor percibiremos que nada es como nos dicen.

En el campo de los derechos humanos la influencia del *Cratilo* ha sido inmensa. Parece que apelar a los derechos humanos supone aceptar que estamos ante unas esencias que siempre han existido, que nos nombran desde su trascendencia y que alcanzan un mayor grado de legitimidad a medida que se van alejando de los contextos sociales, políticos, económicos y culturales donde necesariamente se dan las acciones humanas. Decimos derechos humanos y no nos referimos a convenciones o pactos sociales, pues, según la concepción formalista y esencialista del lenguaje, los nombres no son producto de las interacciones humanas sino que vienen determinados trascendentalmente por alguna instancia ajena a nuestras imperfecciones y contradicciones. De ese modo, la

influencia platónica en la cultura occidental, nos induce, en primer lugar, a bloquear la posibilidad de producir culturalmente los acuerdos (dado que se absolutiza una determinada forma de relación social: la forma aristocrática, en el caso platónico). Y, en segundo lugar, a impedir la capacidad de transformación de dichas relaciones al cortar toda conexión entre éstas y nuestras reacciones culturales: el *topos uranos* está absolutamente alejado de los seres humanos concretos y es accesible únicamente al "rey filósofo" (figura que ha ido adoptando diferentes formas a lo largo de la historia de la humanidad).

2.2. TODO ES CONVENCIONAL: LA DIFERENCIA ENTRE LOS PROCESOS DE IDENTIDAD Y LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN

A pesar de que la sombra de las teorías platónicas se haya extendido por gran parte de nuestra forma occidental de pensar, nada ni nadie ha podido eliminar de raíz la concepción aristotélica, y, sobre todo, epicúrea del ser que se mueve, eso que nosotros llamamos la lucha por la dignidad humana, o, lo que es lo mismo, la tendencia a reestablecer las conexiones entre nuestras acciones y el mundo, entre el hacer y lo hecho, creando-nombrando, convencionalmente, los cauces necesarios para que todas las formas de vida puedan discutir, en plano de igualdad, sus concepciones acerca de una vida digna de ser vivida.

Aunque en el *corpus* filosófico aristotélico se acepte la existencia de un motor inmóvil que sólo logra pensarse a sí mismo, el discípulo más aventajado de Platón, Aristóteles *el Estagirita*, siempre miró desconfiado la teoría platónica de las esencias. Así, en el libro primero de su *Metafísica* afirmaba, en primer lugar, que todo lo que es, es en acto, es decir, es algo real, efectivo y concreto; y, en un segundo momento, se afirma que todo lo que es, es en potencia, es decir, es en la medida que puede ser o tiene la posibilidad de ser distinto de lo que es. Aristóteles critica la teoría de las ideas de Platón porque, para él, tal teoría no explica el movimiento (es decir, no explica este mundo) y genera un nuevo mundo, ahora

estático y mero objeto de contemplación, con lo que, como afirma el discípulo, el problema se duplica: no se habla de este mundo, sino que se lo niega afirmando la existencia de otro mundo que es más real que el real... ¡Cuánta confusión para justificar el orden aristocrático frente al democrático!

Lo que merece el nombre de "ser" no son las ideas sino las cosas, los bienes que necesitamos para llevar adelante una vida digna. Es decir, hablamos de lo que es, aunque dicho ser, en tanto que ser, pueda ser dicho de muchas y diferenciadas maneras partiendo de las producciones culturales que "humana" e "inmanentemente" vamos construyendo. Para el maestro de Alejandro Magno, el cambio y el movimiento no generan necesariamente el caos, pues de una cosa no puede provenir cualquier otra, sino sólo una de aquellas respecto de la cual se halla en potencia. Por tal razón, las cosas no se definen sólo por lo que son en acto, sino fundamentalmente por lo que son en potencia. El movimiento no es más que la actualización de la potencialidad de las cosas. Y, por tanto, es creador de mundos. Es lo que Epicuro denominará el *clinamen* o desviación de la norma o ley natural como característica natural de lo humano. Sin embargo, para gran parte del pensamiento hegemónico occidental, *el nombre es el arquetipo de la cosa y no existe la rosa sino las letras y conjuntos gramaticales de la rosa, como tampoco existe el Nilo sino las vocales y consonantes que lo forman.* ¿Existen los derechos o las letras que los componen? Desde la perspectiva trascendental, los nombres nos nombran y las letras nos inmovilizan: somos nombrados por la trascendencia sin posibilidad alguna de nombrarnos y mucho menos de nombrarla, ya que ello implicaría considerarla como un producto cultural más, sometido, como toda producción cultural, al proceso humano de transformación y cambio.

Contra el objetivo platónico, y, al estar situados en el marco de los procesos culturales, nosotros afirmamos la convencionalidad de todo nombre, de toda categoría y de todo procedimiento. Todo nombre, toda categoría y todo procedimiento son productos o producciones culturales, y, como tales, estarán sometidos al proceso cultural, es decir, constituyen reacciones simbólicas frente al conjunto de relaciones bajo las que vivimos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. No hay, pues, elemento cultural que

esté fuera de ese proceso, si es que asumimos que no hay nada más allá de la praxis humana y de la inmanencia de las relaciones que construimos. El proceso cultural, como vimos, constituye el marco del proceso de humanización en el que los seres humanos pasan de ser meros animales sociales a convertirse en animales culturales, es decir a relacionarse cultural y, por consiguiente, convencionalmente con el entorno de relaciones en el que vivimos. No hay un mundo de esencias racionales al cual podamos acudir para garantizar los equilibrios, las armonías y los consensos. Existe el mundo real, repleto de conflictos, heterogeneidades, desacuerdos y voluntades de llegar a consensos. Un mundo donde culturalmente los consensos se construyen y no se asumen como elementos dados de una vez para siempre como si fueran procesos neutrales o universales que determinan absoluta y homogenezadamente las voluntades. En ese mundo convencional —que es en acto y en potencia—, estamos constantemente negociando significados y sentidos, es decir, estamos creando mundos porque somos capaces de asumir compromisos, de ponernos de acuerdo en cómo luchar por aquello para lo cual nos hemos comprometido y, al final, nombrar spinozianamente lo real para poder vivir en él y poder transformarlo.

En el platonismo lingüístico late siempre un aspecto de violencia y alienación, pues, en el proceso de nombrar al mundo, separa los seres humanos de aquello que es nombrado: lo nombrado no depende de nuestra acción, sino de nuestra aceptación pasiva de lo que las esencias determinan. Y esto no es así. Aunque no tenemos otro remedio que aceptar que lo cultural, entre cuyos componentes esenciales está el lenguaje, tiene un fuerte aspecto causal: somos producidos por lo ya nombrado, también hay que aceptar que, junto a los aspectos causales, están los metamórficos (nosotros producimos lo cultural y, por tanto, tenemos la posibilidad y la capacidad de transformarlo) y los interactivos (somos nombrados y nombramos el mundo colectiva y comunitariamente).

Estamos ante la diferencia cualitativa entre los procesos de identidad y los procesos de subjetivación. El término "identidad" parte del presupuesto de una esencia fija e independiente de la variedad de discursos disponibles por parte de los individuos. O sea, el término identidad sugiere un sujeto unitario y autoconstituyente.

cuyas características autónomas y primordiales son pre-discursivas por naturaleza, supuestamente constituidas fuera de la relación social, de la historia y del poder: la raza, el sexo... La identidad es aquello que se presenta como naturalmente dado, no como convencionalmente construido. Por ello, construir culturalmente desde la identidad conlleva siempre el peligro de ver a lo diferente como un enemigo potencial que contradice o difumina nuestro sentido de pertenencia, justificando con ello la necesidad del cierre identitario. Esa construcción imaginaria de la identidad termina por convencer a los individuos de que las esencias trascendentes a la praxis humana controlan consciente y atomizadamente sus vidas, despreciando todo vínculo social y toda pretensión de compromiso con los otros excluidos, por naturaleza, de nuestro círculo de autoverdades.

Por el contrario, la subjetividad, o más precisamente, el proceso de subjetivación nos permite reconocer, y actuar sobre, las formas por las cuales los individuos piensan sobre sus experiencias y sobre los obstáculos que se encuentran para llevarlas a cabo. La subjetividad sugiere una presencia individual que se relaciona con otros para alcanzar el grado de sujetos. Es lo que subyace al término de multitud: la posibilidad que tenemos de hacernos muchos y de *empoderarnos* para poder nombrar las cosas, es decir, construirlas, sin depender de un mundo trascendente de esencias abstractas. La subjetividad, pues, reconoce que los individuos consisten en flujos descentrados de posiciones y situaciones en función de las relaciones bajo las que viven y no en centros autónomos y descontextualizados. La subjetividad no se da, pues, en el vacío. Siempre dependerá de la estructura de relaciones en la que se sitúa y a la que contribuye a crear y a transformar. La subjetividad es, por tanto, un proceso de subjetivación, es decir, un proceso de mediación entre lo que nombramos y lo que nos nombra, en nuestros términos, entre los aspectos causales y los metamórficos e interactivos de los procesos culturales en que estamos insertos. No estamos ante aceptaciones pasivas de identidades imaginarias, sino de procesos y prácticas que no sólo reflejan las relaciones de poder en las que los individuos y grupos están situados, sino que también posibilitan efectos de poder, producciones de deseos,

creación de alternativas, en definitiva, humanización del mundo que nos rodea. Por ello, las luchas a partir de las cuales nombramos y transformamos las experiencias es una de las cuestiones más fundamentales a la hora de hablar y practicar lo que convencionalmente denominamos como derechos humanos.

CLAVES CONTEXTUALES: TRES PRECISIONES
CONCEPTUALES Y CUATRO MALESTARES CULTURALES

3.1. LA PRECISIÓN FILOSÓFICO-CULTURAL:
NUEVAS CLAVES EPISTEMOLÓGICAS
DE LOS DERECHOS HUMANOS

3.1.1. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PROCESO CULTURAL:
¿MARCOS PARA LA REGULACIÓN O MARCOS PARA LA EMANCIPACIÓN?

Tal y como hemos visto con anterioridad, el concepto de derechos humanos que logró imponerse durante la época de la Guerra Fría se basó en dos tendencias estrechamente unidas entre sí: la universalidad de los derechos y su pertenencia innata a la persona humana. Se presentaban, pues, como productos de esencias inmutables y no como producciones convencionales o culturales surgidas en contextos históricos reales. De ese modo, nada ni nadie podía ir contra dicha esencia, ya que al hacerlo parecía que se estaba atentando contra las propias características de la naturaleza y el misterio de una dignidad humana nunca bien definida y sólo formulada en términos tan generales como difusos.

Los desmanes y atrocidades cometidos durante los siglos XIX y XX y la memoria del horror que tenemos acerca de fenómenos tales como la esclavitud, los genocidios imperialistas o, por poner un ejemplo más cercano, la irracionalidad, el terror y la indiferencia hacia cualquier

normativa internacional que subyace al campo de concentración de Cuantánamo, nos induce a pensar que tal fundamentación "esencialista" es la más adecuada para enfrentarse a tales acontecimientos. Al considerar que hay esencias humanas abstractas que no pueden ser contrariadas ni siquiera por los propios seres humanos, pues todas y todos gozamos incondicionadamente de una especie de reserva espiritual intocable que nos preserva del mal desplegado en la historia, se ha bloqueado con éxito cualquier perspectiva contextual y consciente de lo que pasa fuera de dicho espacio protegido. Como consecuencia, tales esencialismos se han auto-presentado como la plasmación histórica del humanismo. En otros términos, de las reflexiones y prácticas que toman en consideración lo humano como el efecto y/o despliegue de las esencias que Platón en su *Cratilo* consideraba como las esferas a partir de las cuales vamos nombrando el mundo.

Sin embargo, si miramos de cerca lo que ocurre con los derechos humanos en la historia de la modernidad, tales fundamentaciones abstractas lo que en realidad defienden es un antihumanismo que postula que los derechos humanos son entidades que están —o deben estar— al margen de nuestras acciones, al margen de lo humano y deben entenderse como si dependieran de una entidad trascendente a nuestras debilidades humanas. Los derechos supondrían, pues, una esfera objetiva de límites a la propia acción malvada del hombre, sobre todo cuando éste ostenta el poder sobre la vida y muerte de sus congéneres.

Aunque los beneficios inmediatos de esa fundamentación filosófica sean importantes para movilizar las conciencias y denunciar el horror de la tortura, de la discriminación, de la indiferencia ante el hambre o ante la destrucción ecológica, bajo una mirada más atenta vemos que los problemas que acarrea son mayores que los beneficios que aporta.

Intentar colocar los derechos en un más allá liberado de cualquier tipo de impurezas contextuales, puede servirnos, como decimos, para concienciar de un modo ingenuo e inmediato a los que no tienen más equipaje que el de la esperanza por un mundo mejor y sin injusticias. Ahora bien, ¿basta levantar la esperanza para solucionar los problemas concretos y reales?, ¿es suficiente para nosotros confiar en una instancia trascendente benevolente para fundamentar prácticas sociales de articulación de movimientos de lucha por los derechos? Aún más,

¿hay que luchar por los derechos si ya los tenemos garantizados metafísica, ideal o religiosamente?, ¿de qué sirve reclamar una esencia metafísica que nos dicen que nos pertenece por el mero hecho de ser seres humanos, ante las prácticas depredadoras de las grandes corporaciones transnacionales?, ¿qué se ha conseguido en los más de cincuenta años de la firma de la Declaración Universal a la hora de resolver los problemas de condiciones de vida de más de las cuatro quintas partes de la humanidad? En definitiva, ¿no estaremos universalizando un solo punto de vista: el judeo-cristiano-occidental y lo presentamos como la esencia inmutable de algo que tiene necesariamente que contar con otras formas de plantear y resolver los problemas que subyacen a los particulares modos de alcanzar la dignidad? ¿Cómo garantizar el acceso igualitario a los bienes jerarquizados desigualmente en su satisfacción si los consideramos ajenos a los procesos concretos y reales de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano? ¿Cómo reconocer desde las pretendidas "esencias" que nos nombran desde su olimpo a aquellas y aquellos que defienden y practican vías diferentes para la consecución de la dignidad humana, o que jerarquizan los valores de un modo distinto?

Como afirmaba Nietzsche, al usar términos tales como espíritu, razón, conciencia, alma o esencias, debemos tener presente, no su pretensión de verdad incondicional, sino sus condiciones de surgimiento y existencia. "El concepto de verdad es un contrasentido... todo el reino de lo verdadero y de lo falso se refiere tan sólo a relaciones entre seres, no a lo en sí... no hay ningún ser en sí como tampoco puede darse un conocimiento en sí"¹. En los términos de nuestro concepto de proceso cultural, no puede existir nada fuera del marco de relaciones del que surgen y al que, en un segundo momento, intentan regular o transformar. En ese sentido, cualquier producto cultural —en nuestro caso, los derechos humanos—, hay que considerarlo inserto en lo que hemos denominado el circuito de reacción cultural:

PRODUCTOS CULTURALES

Novelas, teorías, concepciones de lo sagrado, derechos humanos...

CONDICIONES REALES DE EXISTENCIA

Trama o entorno de relaciones que establecemos con los otros (relaciones sociales) con nosotros mismos (relaciones morales o psíquicas) y con los procesos naturales

Todo producto cultural surge en una determinada realidad, es decir, en un específico e histórico marco de relaciones sociales, psíquicas y naturales. No hay productos culturales al margen del sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia. No hay productos culturales en sí mismos. Todos surgen como respuestas simbólicas a determinados contextos de relaciones. Ahora bien, los productos culturales no sólo están determinados por dicho contexto, sino que, a su vez, condicionan la realidad en la que se insertan. Este es el circuito de reacción cultural. No hay, pues, nada que pueda ser considerado en sí mismo, al margen del contexto específico de relaciones en el que surge y sobre el que actúa.

¿Se hubiera escrito *La República* si Platón no hubiera sido impulsado a escribir contra la democracia de su tiempo? ¿Acaso no ha influido Platón en los desarrollos reaccionarios posteriores? Hablamos de un productor de productos culturales que reaccionaba ante un determinado complejo de relaciones humanas y que se planteó como objetivo de todo su pensamiento alejar lo más posible a los seres humanos concretos del carácter público del conocimiento y de la política democrática. Con argumentos, denominados por la tradición como dialécticos, pero que en realidad no eran más que reducciones al absurdo, Platón va despreciando todo lo que suene a pacto entre seres humanos y todo lo que se base en el fluir continuo de los acontecimientos. Las cosas no tienen relación ni dependencia —afirma Platón— con nosotros; sino que son en sí por su propia naturaleza²; y, además, no pueden cambiar, son estáticas, ajenas a los flujos naturales e históricos³, ya que si no fuera así el conocimiento sería imposible. Habría que añadir, el conocimiento puro, el conocimiento de esencias inmutables, el conocimiento no humano.

Nada, ni la justicia, ni la dignidad, y mucho menos los derechos humanos, proceden de esencias inmutables o metafísicas que se sitúen más allá de la acción humana por construir espacios donde desarrollar las luchas por la dignidad humana. Por mucho que se hable de derechos que las personas tienen por el mero hecho de ser seres humanos, es decir, de esencias anteriores o previas a las prácticas sociales de construcción de relaciones sociales, políticas o jurídicas, inevitablemente tendremos que descifrar el contexto de

relaciones —la trama densa de relaciones que definen al sujeto— que les da origen y sentido, sobre todo si queremos huir de la tentación de imputar a toda la humanidad lo que no es más que producto de una forma cultural de ver y estar en el mundo.

Ahora bien, los productos culturales que surgen de los entornos de relaciones no son neutrales. Pueden tender hacia la regulación (mantenimiento del *statu quo* desde perspectivas cerradas al cambio y la transformación del orden de relaciones dominante), o hacia la emancipación (interacción dinámica con el entorno de relaciones desde el que surgen tales productos, propiciando aperturas al cambio y la transformación). Resumanos estas ideas con un cuadro, a partir del cual podamos decidir qué tipo de teoría y de práctica de derechos queremos, una emancipadora u otra reguladora:

FUNCIONAMIENTO: CIRCUITO DE REACCIÓN CULTURAL

PRODUCCIONES CULTURALES	ENTORNOS DE RELACIONES
- Contenidos de la acción social (economía, religión, arte, teorías, derechos...) - Metodologías de la acción social: elevar alguno —o algunos— de estos contenidos a forma básica de regulación de la acción social (es decir, proceso de elección, de uno o varios contenidos como "guías básicas de la acción social"; teniendo siempre presentes las relaciones de poder existentes en una formación social concreta)	Formas básicas de relación que mantenemos con los "Otros": con "Nosotros mismos" y con la "Naturaleza"

CARACTERES DEL CIRCUITO DE REACCIÓN CULTURAL: TENDENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PROCESOS CULTURALES EMANCIPADORES	PROCESOS CULTURALES REGULADORES
Apertura de los circuitos de reacción cultural: procesos culturales en los que todos los actores sociales pueden reaccionar creando producciones culturales en función de los entornos de relaciones en que están situados (procesos culturales "propriadamente dichos")	Cierre de los circuitos de reacción cultural: procesos culturales en los que se impide a algunos o a todos los actores sociales la creación de producciones culturales, bloqueando la posibilidad de intervenir en los entornos de relaciones en que están situados (procesos ideológicos)

CARACTERES DEL CIRCUITO DE REACCIÓN CULTURAL:
TENDENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PROCESOS CULTURALES EMANCIPADORES	PROCESOS CULTURALES REGULADORES
Apertura a otros procesos culturales: procesos culturales abiertos a la interacción con otros procesos culturales, procurando la creación de espacios de encuentro basados en la igualdad de acceso a bienes y en la igual capacidad para hacer valer sus convicciones (procesos interculturales)	Cierre a otros procesos culturales: procesos culturales cerrados a la interacción con otros procesos culturales en régimen de igualdad económica y negando la igual capacidad para hacer valer sus propias convicciones (procesos coloniales)
Apertura al cambio social: procesos en los que los actores sociales pueden construir "contenidos de la acción social" que vayan transformando las "metodologías de la acción social" hegemónica (procesos democráticos radicales: complementariedad entre los aspectos formales y participativos de la democracia)	Cierre al cambio social: procesos en los que los actores sociales no pueden construir "contenidos de la acción social" alternativos a los dominantes ni, por consiguiente, alterar la "metodología de la acción social" hegemónica (procesos totalitarios o procesos democráticos reducidos a sus aspectos formales)

Como puede deducirse de nuestro cuadro, un determinado e histórico proceso cultural tenderá hacia la regulación cuando en él predomine el concepto de cierre sobre el de apertura, conformando de ese modo procesos ideológicos, coloniales y totalitarios o democráticos reducidos a sus aspectos formales. Por el contrario, un proceso cultural tenderá hacia la emancipación cuando el concepto de apertura prime sobre el de cierre, potenciando la generalización de procesos culturales propiamente dichos, interculturales y democrático-radicales. De este modo, los derechos humanos, entendidos como productos culturales, tendrán un sesgo emancipador (abiertos al mundo y a las posibilidades de transformación y cambio) cuando funcionen desde tal concepto de apertura; y, si por el contrario, los derechos humanos funcionan desde el concepto de cierre, tendrán un carácter regulador (cerrados al mundo exterior y, por consiguiente, funcionales al *statu quo* dominante, siempre reacio a admitir cualquier tipo de alternativa real en su seno).

Sin embargo, queda algo muy importante que aclarar. Entender los derechos humanos como productos culturales no debe significar caer en posiciones teóricas culturalistas que sólo ven en el mundo símbolos y significaciones, olvidando u ocultando con ello que también hay realidades concretas que es preciso desvelar para poder ejercer sobre ellas la crítica y la correspondiente práctica social.

3.1.2. LOS PELIGROS DEL CULTURALISMO

A. EL CULTURALISMO CONDUCE AL FORMALISMO

Nos referimos concretamente al peligro del culturalismo, es decir, a la tendencia a considerar la realidad como si únicamente tuviera características culturales; es decir, como si el mundo no fuera más que una colección de textos, de discursos y de narraciones sin anclaje alguno con la realidad.

En este epígrafe, vamos a defender que lo cultural no es el único dato que una teoría crítica de los derechos humanos tiene que manejar. La cultura no lo es todo, pues depende de las relaciones sociales, personales y naturales frente a las cuales el proceso de humanización reacciona. Como hemos estado exponiendo a lo largo de estas páginas, lo cultural no crea las relaciones, sólo crea las condiciones significativas para poder explicarlas, interpretarlas e intervenir en ellas, modificándolas o justificándolas. La cultura no lo es todo. Sin embargo —y ahí reside la apariencia de que todo es cultura— lo cultural lo guía todo, pues, en cada proceso cultural, la acción social será guiada por una metodología concreta conformada por la elección cultural de uno de los contenidos de la acción social que predominen en el mismo: sea la religión, lo sagrado, la economía o la ecología.

Por tanto, junto a esas reacciones culturales, o dicho de otro modo, en el origen de las diversas y plurales formas de reacción cultural frente a los plurales y diferenciados entornos de relaciones que pueblan nuestro mundo, está lo que el semiólogo ruso Iuri Lotmann denomina *el espacio extracultural*, sea éste natural o, sobre todo, social, político y económico. En este "espacio extracultural" es donde se van formando los entornos de relaciones ante los cuales los seres humanos reaccionan culturalmente de un modo o de otro. De este modo, se van creando contenidos de la acción social y seleccionando —en función de las relaciones de poder existentes— entre los mismos la metodología de la acción social más conveniente para legitimar o cuestionar el poder hegemónico. Por tanto, al poder reaccionar culturalmente de un modo legitimador o funcional al poder, o de un modo crítico y antagonista frente al

mismo —es decir, al mantener abiertas las capacidades y potencialidades humanas de reacción cultural—, las diferentes formas de actuar socialmente estarán condicionadas por las metodologías de la acción social; pero en absoluto estarán determinadas por ellas.

En otro lugar, hemos afirmado que el vehículo en el que proceso cultural viaja, creando sentidos e identidades, es la metáfora, la ficción. Y, asimismo, que dichas metáforas y ficciones son únicamente instrumentos de los que se vale la reacción cultural a la hora de reaccionar sobre las relaciones sociales que están en su origen. Lo importante es no confundir las gafas que nos ponemos (los medios que usamos para ver el mundo: las metodologías de la acción social) con la propia realidad que vemos y en la que debemos actuar, es decir, como afirmaba Toynbee, no debemos nunca confundir la acción del alfarero con la arcilla que usa.

Tal y como decíamos, las metáforas culturales no sustituyen a la realidad, sino que la representan simbólicamente. Por un lado, reaccionamos culturalmente representando los sistemas de relaciones en los que estamos insertos. Los productos culturales no son un mero reflejo directo y puro de la realidad, sino una forma de ver dicha realidad en función de los contextos y los sistemas de intereses en que estamos situados. Y, por otro lado, reaccionamos culturalmente simbolizando la realidad. Lo simbólico no puede confundirse con lo real, más bien es un instrumento de relación —signos culturales— entre elementos aparentemente separados. Por ejemplo, los objetos con que nos encontramos en la vida cotidiana —sean instrumentos técnicos, normas morales, reglas jurídicas o declaraciones de derechos— y las acciones que realizamos en contacto directo con ellos. Hasta que no somos capaces de construir un signo, es decir, una relación simbólica entre los objetos del mundo y nuestras acciones, nos será imposible ver y actuar en el mundo de otra manera que la condicionada por nuestras estructuras biogenéticas.

Esta continua construcción de signos que establecen, transforman y crean relaciones entre los objetos del mundo y nuestras acciones, proporciona siempre un exceso de significación al mundo que nos rodea: así, lo que antes era un mero producto natural o una forma de relación no percibida como tal, al ser

representada simbólicamente, se convierte en un producto cultural. Por ejemplo, una bandera no es un mero trozo de tela pintado de diferentes colores, sino que, además, es un símbolo que relaciona y que representa un conjunto de personas con alguna entidad colectiva: nación, club o movimiento social. Una cruz no es sólo un conjunto de trozos de madera unidos de una forma determinada, sino, además y sobre todo, un símbolo que representa una forma de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. La cruz no es, por tanto, algo material, sino un símbolo de gran poder que manifiesta una metodología de la acción social, una forma de caminar que, según algunas tradiciones, en especial la cristiana, debemos seguir cuando llegamos a encrucijadas vitales o espirituales y que relaciona a determinados conjuntos de personas —acciones— con una entidad espiritual o religiosa; la Iglesia.

Es a través de dichas representaciones simbólicas como vamos accediendo culturalmente a la realidad, es decir, al conjunto de relaciones con los otros, con la naturaleza y con nosotros mismos. Aún más, representarse simbólicamente las relaciones, constituye la forma humana de acceso a la realidad.

Entre las múltiples versiones que han intentado exponer el origen de lo cultural, nos quedamos, por el momento, con la que aporta Sigmund Freud. Según el autor de *El malestar en la cultura*, ésta aparece cuando el hombre primitivo, en su tarea de cazar para alimentarse, deja de perseguir a su víctima al percibir que ésta ha dejado una huella. El cazador se representa simbólicamente el paso del animal perseguido y ya no necesita tenerlo a la vista, u olerlo, para poder dar con él. Sólo debe seguir los signos que va dejando tras de sí. La huella no es algo natural. Estamos, diría Freud, ante el primer "signo", ante la primera representación de la relación existente entre la acción de cazar y el objeto perseguido: el animal.

A partir de la salida de lo natural, lo que en nuestra cultura judeo-cristiana se simboliza bajo la expulsión del paraíso, comenzamos a percibir nuestro cuerpo, nuestras necesidades, nuestras acciones y nuestros tiempos desde un conjunto de representaciones que simbolizan las relaciones que tenemos que construir para producir y reproducir la vida humana. Culturalmente no hay percepciones directas de la realidad, todas serán percepciones mediadas por

ese conjunto de representaciones simbólicas, es decir, por los signos culturales que interrelacionan los objetos con que nos encontramos y las acciones que realizamos con y a través de ellos. Por tal razón, todo parece ser cultura y ésta halla tantas dificultades para ser definida.

Lo que no debemos olvidar es que el proceso cultural constituye ese conjunto de percepciones, de puntos de vista que construimos para representarnos simbólicamente las relaciones en que vivimos. El proceso cultural no funda nada más, y nada menos, que una determinada forma de acceso y de reacción frente a la realidad. Pero la realidad —el espacio extracultural— es lo que constituye el dato básico a partir del cual vamos construyendo las percepciones culturales. Lo cultural es un acercamiento de segundo grado que nos va a permitir explicar, interpretar y buscar formas de intervención en ese conjunto de relaciones que conforma la realidad. Es partiendo de ese dato básico —el circuito de reacción cultural— como vamos construyendo signos culturales, los cuales, a su vez, actuarán sobre tal conjunto de relaciones, consiguiendo, por ejemplo, reconducir la realidad a lo que culturalmente se considera mejor o necesario.

Estamos ante el típico caso del huevo y la gallina: ¿qué fue primero el conjunto de relaciones o los productos culturales? No es el problema que nos preocupa. Lo que sí es importante señalar, es que el dato básico de la realidad no es lo cultural, sino las relaciones que van a ser explicadas, interpretadas e intervenidas a partir de las representaciones simbólicas que se vayan construyendo culturalmente. Por esta razón, no aceptamos que los derechos humanos como productos culturales surjan de alguna esfera moral incondicionada que se sitúa en algún lugar del interior de la persona, sino una determinada y específica forma de reacción ante un entorno, asimismo, determinado y específico.

Veamos el ejemplo, tan importante para una teoría crítica de los derechos, de la dialéctica entre igualdad-desigualdad. Las desigualdades de ingreso, de riqueza o de posición social con respecto a la satisfacción de necesidades básicas o a la distribución y consumo de bienes esenciales para la supervivencia, constituyen un hecho constatable desde muy antiguo, tanto en el interior de un mismo país,

como a escala global. Otra cosa, muy distinta, es la percepción o la conciencia que de ellas se tenga y los medios políticos, sociales y culturales de los que se disponga, bien para perpetuar dichas relaciones desiguales, bien para poder transformar la desigualdad en demandas y acciones igualitarias, al estilo de las revueltas campesinas que prendieron el fuego de la igualdad en la Alemania del siglo XVI.

En la Grecia antigua, lugar y tiempo de múltiples situaciones desiguales, Aristóteles reacciona culturalmente para justificar la desigualdad natural entre libres y esclavos, y entre mujeres y hombres. Por el contrario, y más de veinte siglos después, Graco Babeuf, justo después de la Revolución de la burguesía francesa de 1789, escribe *El Manifiesto de los Iguales*, producto cultural que reivindica la igualdad radical de todos, no sólo ante la ley, sino, sobre todo, ante las diferentes condiciones de vida de los ciudadanos y los *sans-coulottes*. Ante un hecho real como son las relaciones de desigualdad, se reacciona culturalmente, bien para justificarlas, bien para construir otra percepción que permita visualizarlas —representarlas simbólicamente— como injustas, induciendo a un tipo de acción social conservadora-reguladora o progresista-emancipadora.

Cuando el culturalismo considera que todo es cultura, concibe a los productos culturales —por ejemplo, a los derechos humanos— como dato básico de lo real; es decir, como algo que no está contaminado por algún tipo de relaciones sociales, psicológicas o naturales. El producto cultural queda, pues, descontextualizado y separado de las condiciones de producción y reproducción de la vida y de la acción humanas. En otros términos, se le coloca en un pedestal que no le pertenece, ya que lo cultural no se da en el vacío, sino que aparece siempre como reacción frente a una determinada configuración de relaciones.

Si seguimos con el ejemplo del hecho histórico de la desigualdad, los que defienden la posición culturalista pensarán que por la mera existencia de determinados productos culturales, tales como una Constitución o una Declaración de Derechos Humanos en los que aparecen artículos donde se proclama que todos somos iguales ante la ley, ya hemos conseguido la igualdad real: es decir, si hemos conseguido elevar a rango de norma jurídica la lucha por la igualdad, para el

culturalismo, vivimos ya en relaciones igualitarias. Esa confusión entre las normas y los hechos, muy propia de los juristas, se da también en el caso de los sociólogos e ideólogos que no saben o quieren distinguir entre los procesos reales y las teorías consideradas canónicas en un determinado momento espacio-temporal. Veamos el ejemplo de la caída del Muro de Berlín y las teorías que afirman que tras dicho hecho lo que subyace es el fin de la historia de las luchas de clases entre grupos realmente antagonistas. Para algunos⁴, a partir del fin del llamado socialismo real, las clases sociales desaparecieron del contexto histórico y, tras ellas, cualquier tipo de explicación general de lo que ocurre en la historia. Al creer que vivimos en un mundo absolutamente fragmentado y atomizado, llegan a pensar que los conflictos económicos y políticos que hicieron surgir el producto cultural llamado clase social han desaparecido junto a la desaparición de la Unión Soviética y sus países satélites del este europeo. Esta confusión de planos les conduce a afirmaciones tales como el fin de la historia o el fin de la política, confundiendo, en última instancia, sus ideales con las realidades sociales, políticas, económicas y culturales. El culturalista, pues, lo que afirma es que las relaciones sociales e individuales están determinadas absolutamente por los productos culturales, y estos, al ser independientes de los contextos, pueden ser analizados únicamente desde un punto de vista lógico-formal.

Y nada es más ficticio o ideal. El proceso cultural no funda la realidad, se encuentra con ella y nos permite reaccionar simbólicamente frente a la misma. Aunque admitamos —como aquí hacemos al aceptar la versión emancipadora de la humanización— que esos productos culturales pueden influir en la misma realidad transformándola, lo que no podemos obviar es que, culturalmente, siempre nos las vemos con relaciones que son explicadas, interpretadas y vividas de un modo determinado, y que nosotros, desde el afán de emancipación, podremos explicarlas, interpretarlas y actuar sobre ellas de un modo crítico y alternativo.

Pero nada —culturalmente hablando— es trascendente a nuestra acción: sean las leyes divinas o las normas de un ordenamiento jurídico procedimentalmente impecable, nos asegura que los resultados concretos sean emancipadores de las hegemonías dominantes. Para ello, hay que situarse (posicionarse, recuperar el espacio humano) en

los circuitos de reacción cultural y desde ellos comenzar y re-comenzar incansablemente nuestra tarea de seres humanos expulsados, para bien o para mal, de los paraísos terrenales. Esta constatación no disminuye un ápice la importancia del proceso cultural en el proceso de humanización; más bien, nos permite colocarlo en su debido lugar y otorgarle su debida importancia. Ni más, ni menos. Veamos más detenidamente en qué se fundamenta el culturalismo y las consecuencias culturales y políticas que conlleva.

B. EL CULTURALISMO POSTMODERNO Y SUS CONSECUENCIAS

La negación de los grandes relatos explicativos y sus consecuencias políticas: Fausto y Mefistófeles entran en la Corte del Emperador

En este punto nos topamos con la llamada "filosofía de la post-modernidad". Los post-modernos, entre los que destaca la figura de François Lyotard, han construido una forma de acercamiento a la realidad basada en dos presupuestos: 1) el primero tiene dos facetas: el fin de la Historia, es decir, la conciencia de que ha terminado la época de las grandes narraciones filosóficas y políticas que pretendían ofrecer un conocimiento holístico de la realidad; y el surgimiento de las historias, o sea, la conciencia de que la realidad sólo puede ser explicada a través de los micro-relatos: sean estos, los centrados en las reivindicaciones de raza, sexo u orientación sexual y étnicas (consideradas separadas las unas de las otras, y todas ellas de las relaciones sociales generales); sean las narraciones locales y las prácticas cotidianas de seres humanos entregados al disfrute de los placeres de la sociedad de consumo. Y 2) al ver el mundo desde esos micro-relatos, desde esas pequeñas narraciones en las que se despliegan múltiples y plurales productos culturales que tienen una vida efímera y que sólo tienen importancia en sus contextos locales o particulares, la filosofía post-moderna apuesta por una visión del proceso cultural como si estuviera dividido en parcelas culturales irreconciliables e inconmensurables entre sí: cada colectivo tendrá su propia cultura —es decir, serán portadores de una diferencia que los separa de otros colectivos— en tanto que sus integrantes compartirán un determinado conjunto de productos culturales que —al

otorgarles una identidad cerrada— nada tendrán que ver con lo asumido por otros colectivos.

La teoría post-moderna es el ejemplo más claro y actual de actitud culturalista: por un lado, rechaza todo análisis global de la sociedad, ya que no se puede hablar de un sentido general y global de las actividades humanas; y, por otro, refuerza las múltiples y diferenciadas posiciones identitarias de los individuos: la moda, el consumo, el deporte, el ocio... actividades desgajadas unas de otras y, aparentemente, sin relación con la construcción de sentidos políticos, sociales, económicos o normativos⁵.

Veamos más detenidamente estos presupuestos genéricos como ejemplos de un culturalismo muy peligroso para los intereses de una teoría crítica y contextualizada de los derechos humanos (como productos culturales). En primer lugar, prestaremos especial atención a cómo desde esa premisa post-moderna se invisibilizan los datos básicos que —desde los contextos particulares de relaciones— nos permitirían una comprensión más cabal de la realidad del sistema social, económico y político dominante en nuestra contemporaneidad, es decir, el sistema de relaciones basado en el capital. Y, en segundo lugar, veremos cómo en ese proceso de descontextualización de la teoría —con respecto a los elementos generales que otorgan cohesión a todas las micro-historias que el pensamiento postmoderno privilegia— se concede una desmedida importancia cultural al papel de lo simbólico, de lo significativo, en definitiva, del producto cultural entendido no como efecto de un proceso de reacción humana frente al entorno, sino como una estructura constitutiva de las relaciones sociales, psíquicas y naturales. Terminaremos distinguiendo, primero, entre las diferencias que conforman los distintos particularismos y la diferencia fundamental que condiciona todos los pequeños relatos cotidianos.

Acudamos como texto cultural a la interpretación que de la leyenda de Fausto realizó Goethe. Desde nuestra perspectiva, la recreación que Goethe lleva a cabo sobre las fechorías y andanzas del Doctor Faustus constituye el culmen de toda la obra del llamado "consejero áulico". Dicha recreación se divide en dos partes, cada una de las cuales coincidiendo con dos etapas de la vida del autor y del despliegue de la conciencia europea.

En el primer *Fausto*, culminado en 1806, Goethe nos muestra a un sujeto en total desajuste con el mundo. Las aspiraciones y expectativas desmedidas del hombre moderno contrastaban con sus ínfimas capacidades individuales de logro y despliegue de las mismas. 17 años antes de la redacción de la primera aventura fáustica había triunfado una Revolución burguesa en Francia y, en la época en que Goethe levantaba su pluma del manuscrito final del primer *Fausto*, todo un ejército disciplinado y bien abastecido campaba por sus respetos por toda Europa y parte de África, intentando imponer los valores, pretendidamente universales y racionales de la libertad, la igualdad y la fraternidad a golpe de cañones, desfiles y estudios antropológicos. Si leemos las primeras páginas de este primer *Fausto*, vemos cómo nuestro personaje se queja de las dificultades que el erudito encerrado en su gabinete sufre a la hora de intentar llevar a la práctica su conocimiento científico, su erudición y esos valores revolucionarios destinados, al parecer, a la resolución de los problemas de la humanidad.

El gabinete de Fausto y de su discípulo Wagner rebosaba de libros y en sus cerebros bullían una miríada de proyectos de imposible realización dada la estructura de un mundo moderno que prometía más que lo que podía satisfacer. George Simmel llamó a esta situación de desajuste entre expectativas y posibilidades la tragedia de la cultura. ¿Cómo conciliar este inmenso campo objetivo de conocimientos y de erudición con las pequeñas capacidades subjetivas de los seres humanos?, ¿de qué modo el ser humano individual podía asimilar ese extenso e inabarcable conjunto de productos culturales? El individuo moderno se hallaba en una situación trágica. Grita, se desespera, y, al final, no tiene otro remedio que firmar un pacto con el diablo, el meliflúo Mefistófeles, para poder superar las limitaciones con las que ha entrado en la modernidad, pasando por encima del amor, de la amistad y de toda compasión con el resto de sus congéneres.

En 1831, fecha de la publicación del segundo *Fausto*, las esperanzas de la revolución moderna están desplazándose de plano, sobre todo en Alemania, donde las ideas y valores de la revolución francesa se habían teñido desde el principio de un tinte nacionalista imperial de fuerte coloratura culturalista⁶. El desajuste entre las

expectativas y las capacidades comenzaba a ser tratado de otra manera. Al principio de la obra, Fausto aparece adormecido y bañado por el rocío de las aguas del Leteo (río mítico que proporcionaba el placer del olvido). Nuestro personaje despierta revigorizado por el olvido y, colocándose de espaldas al sol, vuelve a mirar el mundo, no desde las luces del pensamiento ilustrado que lo habían cegado con sus brillantes valores y sus hermosas promesas, sino desde el realismo, desde la comprensión y aceptación del mundo que nos rodea. El "segundo" *Fausto* supone una reinterpretación del mito platónico de la caverna que ya no tiene mucho que ver con el *revival* romántico de lo griego. Fausto sale de la caverna. Pero lo hace sin dejarse cegar por el brillo cegador de la razón metafísica ilustrada. Fausto sale de la caverna y mira a su alrededor. En ese instante se coloca de espaldas a la nueva fuente de luz que comienza a iluminar de un modo diferente al mundo conocido. En ese punto de la narración, Fausto comienza a percibir un desajuste diferente del que quedó plasmado en la obra de 1806. El desajuste entre las tendencias ilustradas de progreso imparabí, basadas en la razón universal, y el mundo real en el que los individuos dotados de una nueva racionalidad más concreta tienen que enfrentarse a las expectativas idealizadas generadas por una modernidad demasiado ciega ante lo que es el nuevo contexto con el que se enfrenta: el modelo basado en las relaciones que impone el capital y su norma: la constante y continua acumulación de beneficios. Nueva forma de salida de la caverna: Nueva reinterpretación del mito platónico, que tanta influencia ha tenido en el despliegue de los procesos culturales occidentales y que tantas justificaciones ha proporcionado a las diferentes formas de colonialismo e imperialismo que Europa ha ido imponiendo por todo el mundo: las luces —nuestras luces— frente a las sombras —las de ellos—. Iluminémosles porque no saben lo que hacen.

A partir de ese despertar, aquel desajuste entre el ser humano individual y las promesas y expectativas de la modernidad dejan de ser, paradójicamente, un problema. En realidad, y Goethe lo coloca desde el Acto I de esta segunda parte, el mundo no tiene más realidad que la que nosotros queramos simbólicamente darle. Lo que ahora le importa a Fausto, ya no son los problemas de la erudición que separan al intelectual de las otras personas, de los ríos, de las

cascadas o de los bosques; lo relevante es el arco iris, el símbolo de la articulación cultural de la realidad. Debemos aceptar la realidad, pero ésta ya no es vista desde la distancia entre los valores y los hechos, sino desde determinados productos culturales que van a solucionar dichos desajustes entre las expectativas y las capacidades. Mefistófeles-Goethe hace que Fausto olvide todo lo ocurrido en la primera parte de la obra, deje de vivir trágicamente sus limitaciones humanas, y acepte la realidad del mundo tal como la nueva *kultur* va imponiendo. Ya han pasado los tiempos de una revolución basada en ideales universales de imposible realización. Ahora hay que ser realista y aceptar el sistema de relaciones sociales, el nuevo arco iris, que se va desplegando con pretensiones de universalidad: es decir, el sistema de relaciones del capitalismo⁷.

En la escena segunda del Acto I, Mefistófeles, disfrazado de bufón, escucha con atención las quejas que los diferentes burócratas del Imperio dirigen al ensombrecido Emperador: no tenemos medios para seguir con los planes de engrandecer nuestros dominios y además —dice el Mariscal de los Ejércitos— "el ciudadano del burgo, tras las murallas, y el noble, en su nido de roca, se han conjurado para hacernos frente y mantienen sus fuerzas con firmeza".

El Emperador, acosado por la amenaza que suponen los nuevos movimientos sociales de protesta, acepta escuchar al bufón que dice tener una solución para sus problemas. "...Aquí lo que hace falta es dinero" —dice Mefistófeles—. Es preciso, por tanto abandonar el antiguo sistema de acumulación de recursos naturales y de oro, romper las cadenas feudales y "emitir títulos imperiales" que se basen en la ficción del dinero. Para ello, hay que intoxicar al pueblo y a los individuos imponiéndoles la creencia de la existencia de cantidades ingentes de la nueva forma de equivalencia, de la moneda, que supuestamente se hallan escondidas en las profundidades del territorio dominado por el Emperador. De ese modo —continúa Mefistófeles—, la población trabajará duro para obtener esos títulos —papel moneda— cambiando el sistema económico de servidumbre por el de asalariado.

Mefistófeles-Goethe insta al Emperador a reconocer que han pasado los tiempos del "valor-oro" como creador de riqueza. Lo

que crea riqueza y permitirá la acumulación sin límites de dinero-capital no son los recursos naturales, sino el trabajo de los que se afanarán en obtener el dinero necesario para sobrevivir, sobre todo si aceptan el "misterio" que subyace a la creencia de que con dinero puede ser obtenido todo⁸. En el segundo *Fausto*, del "valor-oro" se va pasando al "valor-trabajo", y de la primacía del "valor de uso" (aquello que no puede ser reducido a mercancía: por ejemplo, la poesía o el arte), se va llegando a la generalización del valor de cambio (es decir, todo lo que pueda ser intercambiado por la ficción del papel moneda). En otros términos, se va proponiendo el paso de una metodología de la acción social basada en el comercio y en la acumulación de riquezas materiales (oro, plata, joyas...), a otra en la que dicha metodología ya ha sido colonizada por las relaciones basadas en el capital y su tendencia a reproducir y legitimar continuamente la acumulación constante de beneficios económicos.

Fausto, enardecido por esta transformación de la acción (y desencantado con todo lo que signifique arte, poesía, amor o mitología⁹) y apoyado por Mefistófeles, convence al Emperador de la necesidad de expandirse, de romper con los límites fronterizos del Imperio y extender el dominio de las nuevas relaciones sociales capitalistas más allá de los mismos. Convencido, el Emperador envía sus ejércitos y consigue para Fausto nuevos territorios donde desplegar su nuevo proyecto de un territorio libre para un pueblo libre¹⁰.

Como vemos, la gran anticipación de Goethe en su segundo *Fausto*, no sólo se centró en esa sustitución del orden económico feudal basado en la acumulación de recursos naturales por la acumulación de capital, sino, asimismo, en la exigencia de expansión imperial colonialista que llevará la buena nueva a todo el universo. Hasta tal punto, esa exigencia expansiva era la culminación del nuevo espíritu de los tiempos, que estaba absolutamente justificado el exterminio de las poblaciones nativas que se resistieran u obstaculizaran el proceso de colonización. Así, en el definitivo Acto V, Fausto induce a Mefistófeles a librarse de la pareja de ancianos (Filemón y Baucis, ejemplos míticos de la hospitalidad y la generosidad humanas) propietarios de una casa y un terreno indispensables para culminar el proceso de expansión imperial: "Esa anciana

pareja¹¹ —dice, furioso, Fausto— debería haberse sometido, quiero sus tilos en mi poder, puesto que esos pocos árboles que se me niegan impiden que mi dominio se extienda a todo el mundo... la resistencia (de los ancianos) frustran el éxito más glorioso, hasta que finalmente, con disgusto, uno se cansa de ser justo". Fausto llama a Mefistófeles y le sugiere, sin querer enterarse de los medios que se utilicen — en definitiva la tragedia de los ancianos no es más que un efecto colateral de la colonización— la eliminación de los intrusos. Éste los asesina y deja el paso libre a Fausto para culminar su conquista de un pueblo libre en un territorio libre.

Aunque los objetivos de Goethe no fueran los de ensalzar el nuevo modo de producción que se iba generalizando y naturalizando en la ideología occidental, sino, más bien, fueran los de proponer una utopía donde tales desmanes no ocurrieran —es conocida la afición del Goethe anciano por el socialismo saint-simoniano—, en la segunda parte del *Fausto* comienzan a delinearse los rasgos del Gran Relato de la modernidad occidental que, hoy en día, de la mano de las diferentes posiciones post-modernas, parecen ocultarse e invisibilizarse para dejar paso a análisis fragmentarios y a proclamas de la inexistencia de una explicación global de lo que ocurre.

Del mismo modo que Fausto cierra los ojos ante el asesinato de los ancianos, la post-modernidad pone ante los ojos de la humanidad un velo de ignorancia que le permite celebrar el presente histórico de las modas, de los viajes turísticos, del ocio televisivo... sin contar con las devastaciones, las hambrunas, los genocidios inducidos por el afán de beneficio de empresas transnacionales que impiden la venta de fármacos genéricos contra la epidemia de SIDA en los países subdesarrollados, la apropiación del conocimiento de campesinos e indígenas apoyada en los acuerdos sobre patentes de la Organización Mundial del Comercio, la obstaculización de alternativas políticas y sociales de gobiernos legítimos y democráticos que son amenazados a sufrir sanciones por el Fondo Monetario Internacional si no reducen o eliminan cualquier residuo de solidaridad con su pueblo, etc.

En ese sentido, nuestra época es fáustica. Para conseguir el progreso económico (es decir, el inacabable proceso de acumulación de

capital) destruimos la naturaleza, exterminamos a los seres humanos que nos obstaculizan el camino de la apropiación y explotación de todos los recursos materiales e inmateriales del planeta; y, después, compungidos, enviamos organizaciones humanitarias a restañar las heridas. Por esa razón, debemos conocer las causas de lo que ocurre. Por solidaridad con la pobreza y el subdesarrollo que nuestro "desarrollismo" ha provocado, critiquemos el culturalismo que niega la existencia de una explicación global de lo que está ocurriendo a nuestro alrededor.

Toda totalidad es falsa; pero los fragmentos del mundo son fragmentos de "algo" más general.

Aunque la teoría post-moderna tenga antecedentes que pueden remontarse hasta las primeras décadas del siglo XX (ver, por ejemplo, la publicación en 1918 del libro *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler) y, más recientemente, en las reacciones de finales de los años cincuenta y finales de los sesenta contra la expansión del marxismo como metodología de análisis social basado en las categorías de trabajo y explotación, el dato histórico que más define la reacción cultural post-moderna es la caída del Muro de Berlín en 1989 y el final de la Guerra Fría entre los dos sistemas hasta entonces enfrentados: el capitalista y el comunista del socialismo real.

A causa del hecho histórico del derrumbe de uno de esos dos sistemas, el pensamiento post-moderno ha dejado de dar importancia a lo que se denominan grandes relatos o grandes narraciones que han intentado captar, a lo largo de la modernidad occidental, los sentidos de las acciones históricas situadas en sus específicos contextos sociales, políticos y económicos. Si no hay dos sistemas enfrentados, es que ya no hay conflictos ideológicos de largo alcance que justifiquen reflexiones y acciones con pretensiones de universalidad. Y si esto es así, lo único que nos queda es celebrar el sistema de relaciones dominante como el único posible, analizando, en el mejor de los casos, únicamente los fragmentos que lo componen como si no hubiera un marco más general que los englobe y explique.

Desde luego, los postmodernos tienen razón cuando rechazan las grandes y omniabarcantes "filosofías de la historia" que, al estilo de un Hegel o del marxismo dogmático, tienden a categorizar el

proceso histórico como un proceso lineal que va desde las etapas primitivas hasta su culminación en algún punto que se considera el fin de la historia: así, en Hegel, la historia camina desde la etapa donde primaba el espíritu subjetivo (las necesidades humanas), continuó con el despliegue del espíritu objetivo (derecho, política) y culminará con el triunfo total del llamado espíritu absoluto (el Estado prusiano de su época). Por su lado, el marxismo oficial hablaba de diferentes modos de producción como diferentes fases históricas (esclavismo, feudalismo, capitalismo) que culminarían inevitablemente con la llegada del comunismo. En eso tiene razón la filosofía postmoderna. La historia no se puede encerrar entre los muros de una clasificación rígida y cerrada.

Pero lo que ya no tiene mucha justificación, es el rechazo a considerar que, tras 1989, es decir, desde la estrepitosa caída de los regímenes de socialismo real, ya no existen grandes relatos, es decir, justificaciones globales de la realidad. Una vez desprestigiada la filosofía de la historia socialista, se convierte en sentido común el abandono de todo tipo de reflexión que parta de la posibilidad, o de la misma deseabilidad, de otro conjunto de relaciones que no sean las capitalistas imperantes globalmente. Todo intento de transformarlas supone necesariamente construir un "gran relato" que haga inteligible las luchas sociales en el marco de una comprensión más amplia de los contextos en que se desarrollan, y esta tarea es rápidamente anatematizada como totalitaria.

Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos post-modernistas por ocultar fenómenos con incidencia global, los hechos son otros. Mucho antes del fracaso del socialismo real ya se estaban dando las bases teóricas —lo que se llamó filosofía neocontractualista (John Rawls, Robert Nozick, James Buchanan... y los presupuestos políticos) la reconfiguración de los acuerdos de Bretton Woods que crearon en la postguerra el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y las negociaciones que culminaron en la creación de la Organización Mundial del Comercio— para la construcción, desde los presupuestos del liberalismo político y económico, de un "gran relato alternativo" al existente hasta esas fechas: un gran relato que se oponía tanto a las políticas socialistas, como a las prácticas de los denominados "Estados del Bienestar".

Hablamos del neoliberalismo. Desde inicios de los años setenta hasta nuestros días, la corriente filosófica y económica neoliberal se ha convertido en el gran relato desde el que se enjuicia y se encara las realidades de nuestro tiempo: Estado mínimo, el mercado como único mecanismo regulador de las relaciones sociales, privatizaciones de los espacios públicos, desregulaciones normativas de todo lo que afecte a los intereses de las grandes empresas, primacía de las libertades individuales sobre los derechos sociales, económicos y culturales.

Aunque siempre se han dado reflexiones teóricas opuestas a las de dicho "gran relato"¹², el hecho es que se ha venido imponiendo como un pensamiento único que la filosofía postmoderna, con su fobia a las grandes narraciones y su empeño en analizar únicamente aspectos parciales y fragmentarios de la realidad como si fueran elementos instituyentes de la misma: arte, moda, sexo, consumo... no ayuda a desvelar; sino que más bien colabora, quizá a su pesar, en su justificación y legitimación. Al negar que exista la posibilidad de una reflexión que conecte las diferentes esferas de la realidad en su proceso histórico, y verlas cada una por separado, debido al rechazo de todo tipo de pensamiento con pretensiones globales, la filosofía post-moderna lo que hace, en última instancia, es justificar y entronizar el presente, el actual estado de cosas existente, como si fuera el único posible. Dando ese paso, pueden declarar sin tapujos que hemos llegado al fin de la Historia y al inicio de las "historias".

El pensamiento postmoderno ha caído en una tremenda paradoja: al negar la Historia (lo universal) y privilegiar las historias (los particularismos), ha dejado en manos de una sola ideología y de una sola configuración de relaciones sociales (de un particularismo, en nuestro caso el capitalista globalizado), la definición de lo universal. Ese "particularismo", que coincide con las relaciones que hoy en día impone globalmente el capital, al no poder ser estudiado en su globalidad —ya que todo estudio global es rápidamente anatematizado como esencialista o totalitario—, se presenta ante todos como el único modo de relaciones sociales e individuales posible. Negando la posibilidad de los grandes relatos han colaborado, como decimos, quizá a su pesar, a entronizar un *Único Gran Relato* de nuestra época, el del neoliberalismo globalizado.

Si tenemos en cuenta la evolución histórica de las diferentes formaciones sociales y de las diferentes ideologías que se han dado a lo largo de la evolución humana, no tendremos otro remedio que aceptar la inexistencia de formas organizativas y de discursos legitimadores que sean completos, es decir, que no tengan alguna exterioridad desde la cual ser objeto de crítica y transformación. En eso hay que estar de acuerdo con el pensamiento post-moderno. Siempre han existido resquicios o fragmentos —intersticios— por donde la praxis humana ha conseguido romper con los moldes que el poder intentaba imponer como si fueran "naturales" y, por ello, inamovibles. Pero ello no supone que la realidad se constituya únicamente desde esos resquicios o fragmentos. Aún más, muchos de dichos fragmentos, vistos así, como fragmentos —por ejemplo, la lucha de las innumerables ONG que actúan desperdigadas por todo nuestro planeta—, pueden llegar a ser completamente funcionales al sistema de dominación general, al no poder plantear una alternativa que englobe todas esas microprácticas de tendencia emancipadora.

Toda totalidad es falsa, pero no porque esté al margen de alguna configuración global de relaciones sociales, sino porque siempre existe la posibilidad de un límite, de una exterioridad desde la cual ser criticada y, en su caso, transformada. Pero si negamos la Historia y privilegiamos únicamente los resquicios, es decir, los fragmentos y las historias particulares, al final no sabremos el por qué ni las razones que hacen que los resquicios y los fragmentos sean resquicios o fragmentos de algo más general que ellos mismos.

3.1.3. LOS DERECHOS HUMANOS Y LOS PROCESOS DE ACUMULACIÓN DEL CAPITAL

A. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA FASE DE ACUMULACIÓN FINANCIERA

Así, en el nuevo contexto de relaciones que está imponiendo la nueva fase de acumulación del capital, lo que Giovanni Arrighi denomina la "fase de acumulación financiera del capital", socialmente estamos asistiendo a un cambio en la concepción de los derechos humanos. Así, desde la mitad de los años noventa del siglo XX hasta la actualidad —periodo de toma de conciencia de los cambios sociales contemporá-

neos— estamos siendo testigos de la construcción de un nuevo proceso de luchas por la dignidad humana. Los procesos que convencional, o, lo que es lo mismo, culturalmente, denominamos como derechos humanos, están cambiando de naturaleza. Durante los años de expansión del keynesianismo económico y sus consecuencias políticas de Estado del Bienestar en los países centrales del nuevo orden global surgido de las dos guerras mundiales que asolaron Occidente, los derechos humanos se vivían y se entendían como obstáculos que las luchas sociales imponían contra las consecuencias perversas del mercado dominado por el capital: el derecho al medio ambiente, a una salud integral, a una educación pública... En dicha época se exigía el reconocimiento de muchos derechos, se producía una intervención estatal dirigida a compensar los desequilibrios y desajustes provocados por el capital y se consideraba esencial mantener espacios públicos industriales, sociales, políticos y culturales disfrutables por todas y todos los que habitaban tales paraísos de bienestar. Sin embargo, las cosas han cambiado sustancialmente, después de que el capital y sus defensores percibieron la amenaza potencial de los movimientos y revueltas de finales de los años sesenta y principios de los setenta sobre sus propios intereses de reproducción y legitimación de los procesos de acumulación. Poco a poco, los derechos humanos fueron pasando de ser obstáculos al mercado dominado por el capital, a ser considerados como costos sociales que debían ser controlados por dicho mercado. James Buchanan, premio Nobel de Economía, lo venía diciendo desde hacía ya tiempo: *hay que calcular lo que nos cuesta tener una constitución y un Estado de Derecho*. Buchanan llegó a una conclusión: nos cuesta mucho y esto produce ineficiencia económica. Necesitamos un nuevo pacto social en el que los ciudadanos se desarmen a sí mismos. O, en otros términos, renuncien, sin derogarlos jurídicamente, a la cantidad de derechos reconocidos formalmente; los Estados se retiren a ser meros guardianes nocturnos de la nueva fase de expansión del capital; y los espacios públicos vayan, poco a poco, pasando a ser propiedad de manos privadas: mucho más eficientes y mucho menos costosas de mantener. De este modo, los derechos pasaron a ser meros mecanismos de adaptación a las nuevas exigencias reivindicadas extraparlamentaria y extrajurídicamente por los que se beneficiaban de las nuevas relaciones sociales, económicas.

políticas y culturales que iba adquiriendo el modo de producción capitalista. Hemos tenido que esperar casi dos décadas para que, también poco a poco, comenzara a constituirse —gracias al impulso de movimientos sociales y actores políticos antagonistas que están alcanzando resonancia global— un marco más general y efectivo de resistencia planetaria frente a las formas de poder y las consecuencias sociales que se están expandiendo bajo el término de neoliberalismo globalizado.

Se ha escrito ya, desde muchas posiciones teóricas, que la globalización no es un fenómeno nuevo, pues se inserta en la tendencia expansiva del modo de producción capitalista que se ha puesto en práctica desde sus fases iniciales de acumulación originaria a finales del XV y principios del XVI. Tendencia expansiva que, en los momentos actuales, y dada la reconfiguración global de las relaciones sociales a que venimos asistiendo desde mediados de los años setenta del siglo XX hasta nuestros días, se nos viene presentando como un fenómeno natural e irreversible que abarcará, si no ponemos coto a su expansión, a toda la humanidad, viva en el rincón que viva. Por tales razones, la categoría de globalización deberíamos considerarla, mejor, como el instrumento legitimador de la nueva hegemonía que se viene construyendo desde el final de la guerra fría y el triunfo del capitalismo salvaje sobre las mismas posibilidades de hacer historia. Por esa razón, hablamos de neoliberalismo globalizado: o sea, de las prácticas sistémicas, genocidas y antidemocráticas del *revival* del liberalismo económico neoclásico de finales del siglo XIX y su doble reducción: primero, de todo lo que existe a mero valor de cambio, y, segundo, de toda práctica a mera aplicación de una racionalidad particularista-capitalista como si fuera lo racional¹³.

Por esa razón, nosotros no entendemos los derechos humanos como la manifestación histórica de una esencia humana eterna, sino como los procesos y dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que se desarrollan históricamente en estrecha relación con la aparición y expansión del modo de producción y de relaciones sociales capitalistas. No es que antes de la expansión de la relación social que impone el capital no existieran luchas sociales contra las desigualdades e injusticias. En todo momento histórico, y en toda formación social, han surgido chispas humanizadoras, es

decir, antagonistas, que han levantado barricadas contra las plurales y multiformes máscaras con las que se han disfrazado los totalitarismos y autoritarismos que en el mundo han sido. Sin embargo, a partir de las expansiones territoriales que se inician durante el siglo XV hasta la actualidad, pasando por las diferentes experiencias coloniales e imperialistas del Occidente moderno, las luchas sociales se han tenido que enfrentar al modelo hegemónico de producción y de relación social que fueron imponiendo históricamente y globalmente las, asimismo, plurales y multiformes formas de capitalismo que la humanidad ha ido padeciendo. De ahí el malestar generalizado que se tiene en sociedades no occidentales acerca de los orígenes puramente occidentales de los derechos humanos y sus pretensiones de universalidad abstracta. Ya que fue en el espacio cultural creado por la modernidad capitalista donde se originó y se fue desplegando con mayor fuerza la relación social funcional a los intereses del capital. Quizá, al reconocer este "contexto de surgimiento y justificación" podamos comprender las dificultades que encuentran otras formas de vida, no dominadas de un modo tan absoluto por el capitalismo y sus correspondientes formas de poder, para aceptar la categoría de derechos humanos. Ahora bien, aunque gran parte de las teorías fundamentadoras y de las normas jurídicas que han ido positivizando los derechos humanos hayan tenido un rol funcional al despliegue de la irracionalidad capitalista, su papel no se reduce —como bien lo han demostrado los luchadores por la dignidad que han muerto por tales ideas— a mera adaptación a las diversas fases de acumulación del capital. Tales procesos conllevan, asimismo, un fuerte contenido ético de antagonismo, resistencia y creación de alternativas a los poderes establecidos, de tal fuerza y persistencia que no puede ser invisibilizado, ni siquiera por la inmensa capacidad de manipulación mediática del modo capitalista de relación social.

Los procesos de derechos humanos hay que entenderlos, pues, como procesos llevados a la práctica en el marco de las relaciones sociales impuestas por el capital —no los derechos humanos "en sí mismos considerados" como despliegue humanista de una naturaleza humana eterna y abstraída de sus condiciones sociales de existencia—. Por ello su historia no puede ser entendida si únicamente

vemos los diferentes textos en los que se han intentado positivizar. Si es que existen generaciones de derechos, éstas tienen que ver menos con la manifestación de una racionalidad humana universal que se viene desplegando desde los estoicos hasta la Declaración Universal de 1948, y mucho más con las diferentes reacciones —funcionales o críticas— que social, política y jurídicamente se han ido implementando en el marco de las fases por las que han atravesado históricamente los procesos de acumulación capitalista desde el siglo XV hasta la actualidad.

Así, y sin afán de agotar la historia de los derechos, sino como mero ejercicio de aclaración de qué es lo que tenemos entre las manos cuando manejamos la categoría de derechos humanos, identificamos tres fases y un cuarto momento en el que estamos entrando a inicios del siglo XXI. La primera fase, cuyos orígenes pueden retrotraerse hasta la firma de las Declaraciones del siglo XVIII, se puede denominar la fase de los "derechos del ciudadano burgués", la cual fue perfectamente funcional, tanto para la destrucción de las bases del Ancien Regime, como para la extensión colonialista e imperialista de las potencias europeas. ¿O es que la prohibición de la esclavitud por la Convención de los ciudadanos franceses de 1789 impidió que se legalizara de nuevo el comercio humano unos cuantos años después? ¿Encontraron las potencias occidentales algún obstáculo de derechos humanos a sus políticas coloniales e imperialistas en gran parte de lo que ahora se llama tercer mundo?... La segunda fase, iniciada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, con su énfasis en el carácter individual de los derechos y en la concepción ahistórica y esencialista de la naturaleza humana, la podemos denominar como la fase de los derechos humanos individuales y universalizados. Su inserción en el periodo histórico de Guerra Fría y en la construcción de la hegemonía norteamericana sobre el resto del mundo, fue perfectamente funcional para la fase de acumulación keynesiana del capital y el asedio a la forma socialista-comunista de relación política, jurídica y económica. Al universalizar su concepción esencialista de naturaleza humana (Preámbulo y artículo 1.1 de la Declaración de 1948) como base de la victoria sobre los totalitarismos nazi y soviético, se pretendió, una vez más, poner fin a la historia y, a partir de ahí, impedir cualquier

tipo de alternativa a la generalización social, política, económica y cultural de la nueva fase del capitalismo transnacional: como decimos, la fase de acumulación productiva que en los países desarrollados confluyó en la construcción de los Estados asistenciales. La tercera fase, iniciada por la Convención de Viena de 1993, coincide con el fin de la Guerra Fría, la caída del socialismo real y la generalización irrestricta de la relación social del capital a todos los rincones del globo. La fase de la historia de los derechos que tuvo su formulación en las Convenciones de derechos humanos de los años noventa del siglo XX puede denominarse como la fase de los "derechos humanos integrales". Aunque de un modo tímido —dado el totalitarismo que impone el neoliberalismo globalizado—, se está comenzando a percibir un cambio en la retórica de los derechos humanos: ya no se diferencia tan tajantemente entre derechos individuales y derechos sociales (aunque el predominio real de las exigencias del mercado capitalista y las normas jurídicas que garantizan su despliegue con el mínimo de ingerencias externas, siguen bloqueando la efectividad de aquellos últimos); asimismo, se repite hasta la saciedad la necesidad de relacionar la idea de derechos humanos con la exigencia de desarrollo económico (capitalista, por supuesto). Véanse si no las exigencias de condicionalidad económica de los países poderosos para prestar ayuda a los países empobrecidos por las lógicas económicas y políticas funcionales al capital; y, por supuesto, se reivindica a voz en grito la interdependencia entre los derechos humanos y las políticas democráticas representativas (sin contar, ¡faltaría más!, con que la apatía ciudadana, que funciona como condición de aquellas, sólo puede conseguirse a base de lo que el consejero áulico Brezinski denominaba *titytainment*: una mezcla de hartura y de entretenimiento consumista, muy alejada de las míseras condiciones de vida en la que sobreviven grandes capas de la población "antidemocrática" mundial).

En la actualidad, como decimos, podemos vislumbrar, aunque sea de un modo tímido, una nueva tendencia en relación con los derechos humanos, ahora dirigidos más directamente contra las consecuencias perversas e intencionales de un sistema capitalista global que ha demostrado fehacientemente su carácter genocida y antidemocrático.

Las luchas sociales antiglobalización, desplegadas en Seattle, Génova, Davos, Bangkok... y en cualquier lugar donde se reúnan los dirigentes y líderes del neoliberalismo globalizado; la construcción mundial de una red de "movimientos de movimientos", que ha encontrado su espacio de encuentro en los Foros Sociales Mundiales, y que han demostrado su potencialidad de resistencia y de vitalidad frente a las mórbidas reuniones de Davos; las luchas campesinas por salvaguardar de la rapiña multinacional —protegida por las reglas de la nueva constitución jurídica global en que consiste la Organización Mundial del Comercio y sus instituciones financieras internacionales— sus conocimientos tradicionales colectivos a la hora de producir y distribuir bienes indispensables para la supervivencia humana; las luchas sindicales de nuevo tipo que vienen generalizando una nueva práctica de denuncia y control de las facultades normativas que se arrojan las grandes corporaciones privadas pasando por encima de las garantías de los estados de derecho nacionales y de las compromisos internacionales en el ámbito del trabajo; las luchas de los pueblos indígenas por exigir sus derechos colectivos y proteger y promover la biodiversidad, tanto natural como humana; las luchas feministas por alcanzar una igualdad real y no sexista desde la reafirmación de las diferencias... Todas estas luchas, y su reconocimiento en los nuevos textos que se vienen firmando a nivel global (por ejemplo, *the Earth Charter Initiative*, o la Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos), demuestran que estamos asistiendo a un nuevo proceso de acciones sociales por reconfigurar la concepción individualista y eurocéntrica de la dignidad humana: es decir, que estamos ante un nuevo proceso de derechos humanos.

A diferencia de las luchas burguesas que enmascaraban sus intereses bajo la abstracción del bien común, como si su acción fuera la única racional y sus fundamentos lo universal (*a priori*), las luchas del siglo XXI no tienen esa vocación universalista *a priori*, ni enmascarar sus reivindicaciones bajo una "crema" humanitarista esencialista y abstracta. Son luchas que plantean acciones, reivindicaciones y manifestaciones de resistencia parciales y particulares. Pero, lo hacen, como momentos de una lucha más general dirigida a cambiar las condiciones de estar en el mundo (universalismo *a posteriori*).

Como dijo Mario Tronti, los movimientos sociales antagonistas, al expresar mediante sus luchas puntos de vista parciales y acumular acontecimientos y victorias particulares, están depositando "en el tiempo una masa de experiencias, de prácticas, de conocimientos, de ideas en acto, un conjunto de voluntades, deseos, tentativas, experimentos, fracasos, conquistas, que globalmente constituyen un mundo que no se cancela y un pasado que no pasa". Estas nuevas redes de luchas y movimientos —que no deben olvidar la herencia recogida de las trágicas y hermosas luchas de la clase trabajadora durante los siglos XIX y XX— no expresan, pues, una humanidad genérica que se despliega milagrosamente en la historia, sino luchas y articulaciones de una parte de la humanidad en la que va creciendo sus motivaciones antagonistas y la madurez de su conciencia de los fracasos que indujeron el intento de conciliación de las luchas por la dignidad con las prácticas y políticas del capitalismo. Recoger esa herencia de antagonismo y aplicarla a las nuevas luchas, supone, no un nuevo idealismo humanitarista, sino la potenciación de la subjetividad, o, en otros términos, el impulso a los procesos de subjetivación que han permitido a lo largo de la historia situarnos contra los desmanes producidos históricamente por las diferentes globalizaciones del capital. Estamos, pues, ante un mundo en el que existe algo más general que los meros fragmentos a los que pretende reducirlos un tipo de culturalismo complaciente o acobardado frente a los contextos reales en los que ha surgido.

B. EL 'DATO BÁSICO DE LO REAL': LAS TRES TRANSICIONES DEL CAPITAL (KARL MARX Y ANTONIO NEGRI)

Y para encontrar ese algo más general que los fragmentos, es preciso acudir de nuevo a la obra fundamental de Karl Marx, *El Capital*. Como teórico empeñado en descubrir el dato básico sobre el que se sustentaba el capitalismo real¹⁴ de su tiempo, Marx dedicó toda su capacidad intelectual en desentrañar el mecanismo que posibilitaba la continua y aparentemente infinita expansión del modo de producción capitalista, lo que se denominó el proceso ininterrumpido y siempre lanzado hacia delante de la acumulación de capital. Esta búsqueda del dato básico que funciona históricamente como

"Gran Relato" de la modernidad occidental, era absolutamente necesaria sobre todo por la tendencia generalizada a pensar que las relaciones productivas y sociales de explotación de unos por otros, impuestas históricamente por el capital, eran fenómenos naturales que quedaban al margen de la historia, y, por consiguiente, fuera del campo de acción de los seres humanos.

Marx, en el último tercio del siglo XIX, intentó dar, por consiguiente, con los mecanismos básicos que habían hecho posible la hegemonía de la metodología de la acción social capitalista. *El Capital* es, por tanto, el texto en el que se estudia por primera vez esa tendencia generalizada del capitalismo a preocuparse no tanto de la producción de riquezas o servicios a la comunidad, sino del proceso que permita acumular de un modo tendencial dinero; el cual, a su vez, proporcionaría la posibilidad de obtener más dinero y así hasta el infinito. La grandeza teórica de Marx fue, por tanto, haber definido qué es lo que debemos entender por contexto: las formas sociales, económicas, políticas, institucionales, jurídicas, religiosas... a partir de las cuales se extrae y produce el valor social.

Marx percibió —en sus estudios sobre la economía clásica y, quizá, influido por el anciano Goethe— que el factor que producía el valor necesario, tanto para reproducir la comunidad, como para apoyar el proceso de acumulación de capital, era el trabajo productivo: es decir, el hacer humano en sus diferentes vertientes. En el proceso cultural que se despliega en Occidente desde el siglo XVI hasta nuestros días, el trabajo —entendido como la posibilidad de hacer tanto en el ámbito público como en el privado— ha representado no sólo la forma de acción a partir de la cual se producen mercancías o se prestan servicios, sino también el modelo hegemónico de subjetivación humana. Trabajar o hacer otorgan, en nuestras coordenadas culturales, identidad, sentido de pertenencia y de utilidad sociales. De ahí los problemas psicológicos que arrastran las situaciones de desempleo o de empleo precario y, asimismo, la consideración de *no-trabajo* (no-hacer) que, para el capitalismo (apoyado, en este caso, en el patriarcalismo), supone la realización de las tareas llevadas a cabo en el ámbito privado y asignadas, tradicionalmente, a la mujer. Por tanto, el trabajo, en nuestro sistema de

coordinadas culturales, no sólo crea el valor objetivo o económico, sino también la sensación de plenitud psicológica individual. El que tiene un trabajo es un ciudadano pleno y un sujeto con total capacidad de acción pública y colectiva, y el que no lo tiene o actúa únicamente en la esfera privada siempre será un sujeto disminuido y, por lo tanto, sin capacidad plena de acción.

Si el capital tendía a ese continuo proceso de acumulación sin frenos, tenía que apoderarse por los medios que fuera de la fuente de todo valor, sea económico, social o cultural: el hacer humano. Y desde esa apropiación imponer la concepción de sujeto y de acción, tanto individual como colectiva, que más le interesara. Es ese proceso de privatización del hacer en beneficio de la acumulación del capital, lo que ha venido siendo el *Gran Relato* desde el que se han construido y legitimado las grandes instituciones económicas, sociales, políticas del llamado "Sistema Mundo"; el cual se ha apoyado en una "Ideología Mundo" que ha propuesto y generalizado una concepción universalista-ideal de los derechos humanos. Si no tomamos en cuenta tal proceso global de apropiación y privatización del hacer humano en sus diferentes vertientes, difícilmente podremos explicar con claridad, no sólo temas relacionados directamente con el ámbito productivo, sino, asimismo, cuestiones tales como el ecologismo, la lucha feminista contra el patriarcalismo, las reivindicaciones antiimperialistas de las antiguas y nuevas colonias...; temas y reivindicaciones que, pareciendo estar separados y desconectados de ese Gran Relato de la Modernidad, han inducido a muchos a pensar que podrían ser estudiados y resueltos sin tomar en consideración "ese algo más general" en el que históricamente están insertos. De ahí el despiste generalizado que provocó la caída del Muro de Berlín y la difícil toma de conciencia de que los problemas que sufrimos en el ámbito local o en el marco de nuestras vidas privadas tienen mucho que ver con los discursos e instituciones que vienen conformando desde los años setenta del siglo XX el nuevo Orden Global Neo-liberal.

Como decimos, Marx, en su estudio de los economistas clásicos, percibe que es el trabajo, el hacer humano el que produce el valor necesario para el mantenimiento y reproducción de la sociedad. En términos más científicos, el trabajo, el "hacer humano" es

el que valoriza, el que da valor a cualquier producto surgido de la actividad humana. Como ya intuyó Goethe en 1831, el proceso de acumulación del capital ha dependido y dependerá, pues, del trabajo como posibilidad y capacidad de creación del valor, tanto objetivo (producción de mercancías y prestación de servicios) como subjetivo (sentimiento de identidad y pertenencia personales a la comunidad en la que se vive). El hacer humano, como creador de valor, y el intento del capital por apoderarse, no tanto de los productos del trabajo, sino de la propia capacidad productiva de los seres humanos, es el que produce riqueza, pero, como vemos, está sometido a los procesos de división social, sexual, étnica y territorial que jerarquiza posiciones en relación al acceso a los recursos y que, en sus diferentes épocas históricas, ha inducido a diferentes formas de antagonismo social: el contexto real en el que surgen los derechos humanos como productos culturales de la modernidad occidental sustentada en el capital.

Históricamente, hemos asistido a tres grandes transiciones del marco de relaciones que se ha ido imponiendo globalmente de la mano de las tendencias expansionistas del proceso de acumulación continua e irrestricta del capital. En esa marcha histórica del capital hacia la hegemonía global, se han ido poniendo en marcha una serie de procesos paradójicos y ambivalentes en lo que respecta a su tendencia básica a apropiarse de todo el valor producido por el hacer humano. Por un lado, el capital siempre ha intentado desprenderse de su estrecha dependencia del hacer humano (aunque, paradójicamente, cada vez dependa más de él: lo cual queda demostrado por las nuevas tendencias del capitalismo de apropiación, no sólo de la fuerza de trabajo, sino de toda la capacidad humana productiva, incluyendo sobre todo el conocimiento). Y, por otro lado, al no poder desprenderse del todo de la fuente de todo valor, ha tendido consecuentemente a incrementar de un modo progresivo el control capitalista sobre la producción de bienes materiales e inmateriales, instituyendo para ello todo un orden global normativo neo-liberal: véase la re-ordenación de los acuerdos de Bretton Woods que instituyen la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, los procesos regionales de integración económica, etc.

Para las relaciones impuestas por el modo de producción capitalista, depender del trabajo humano fue siempre un obstáculo que había que superar, aunque, como fuente de todo valor, el capitalismo no ha podido, ni podrá nunca dejar de depender del hacer humano. En eso radica la utopía capitalista en la que el capital fluiría desde el vacío de la iniciativa individual del empresario. Pero, ante la necesidad constante de acumular, y, siendo el hacer humano el factor más importante del proceso de valorización de los bienes, la relación social capitalista ha ido construyendo todo un entramado institucional y, lo que más nos interesa a nosotros, cultural, que le ha permitido ir creando las condiciones para controlar todos los procesos productivos, tanto a escala local como a escala global.

Así, a medida que avanzamos en ese proceso de triple transición, el hacer humano va perdiendo aparentemente¹⁵ el protagonismo que antes ostentaba en los procesos productivos tanto de los bienes necesarios para la supervivencia, como en los procesos políticos de creación y reproducción de formas organizativas institucionales, jurídicas y sociales. Pero, como decimos —y veremos con mayor detalle en nuestro análisis—, esta huida del trabajo sólo ha sido algo aparente, ya que no puede haber valor sin la presencia del trabajo y del hacer. Y, sin embargo, una mayoría de filósofos, sociólogos y politólogos contemporáneos, dotados de una gran capacidad de creación de opinión pública, han confundido, consciente o inconscientemente, esa apariencia con la verdadera realidad de nuestra época.

Veamos, brevemente, esas tres grandes transiciones¹⁶ desde las que el capitalismo va intentando apropiarse del hacer humano en su totalidad. Hasta el punto que lo único que parece racional para muchos de esos intelectuales y políticos es la creciente e imparable acumulación de capital (sin tomar en consideración las necesidades humanas, ni el desplazamiento de las actividades peor pagadas y más peligrosas a los márgenes del "imperio"). Con ello, intentaremos mostrar la imposibilidad de entender la realidad desde un punto de vista culturalista y fragmentario. No pretendemos, por tanto, hacer un tratado de economía política, ni entrar en discusión con las diferentes interpretaciones que de Marx se han

dado a lo largo del siglo XX. Lo que nos interesa subrayar es que los productos culturales (entre ellos, los derechos humanos), sean entendidos como formas de acción y reacción políticas (nuevos movimientos sociales), artísticas (documentos como el premiado con el Óscar al mejor documental *Bowling for Columbine*) o institucionales (intentos recientes de profundizar en la democracia bajo la llamada "democracia participativa") siempre constituyen una reacción ante la diferente configuración de relaciones sociales que, fundamentadas en el Gran Relato del proceso de acumulación capitalista, han dominado en nuestra historia más reciente. Los productos culturales —y, consecuentemente, los derechos humanos— habrá que entenderlos, pues, no en su individualidad abstracta y desconectada de los contextos, sino en estrecha interconexión con los sistemas que dominan nuestras relaciones con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros. Y, para bien o para mal, ese sistema de relaciones forma parte del relato más general que se denomina proceso de acumulación del capital.

Este tipo de acumulación no ha existido siempre. El modo de relacionarse con los otros, con ellos mismos y con la naturaleza de por ejemplo la familia de Marco Polo empeñada en acumular riquezas, posesiones, ricos vestidos y joyas, que extraían de los territorios del Gran Khan, es completamente diferente del modo de relación que se da a partir de la generalización de la empresa capitalista de, por poner sólo otro ejemplo, la Compañía de las Indias Orientales holandesa. Esta "compañía" estaba situada en unas nuevas relaciones sociales productivas y, por tanto, estaba empeñada, más que en la obtención de riquezas tangibles, en la consecución del lucro, es decir, en la acumulación constante de beneficios. Para tal "compañía" y para sus ideólogos, y al contrario que a la familia Polo, la obtención de bienes concretos que implicasen ostentación de la riqueza estaba incluso mal vista dado el predominio de la ética ascética del trabajo que se iba imponiendo paulatinamente desde el siglo XVI como fundamento de las nuevas relaciones de extracción del valor. Para la familia Polo, la extracción de la riqueza del Oriente tenía mucho que ver con la ostentación de la riqueza y del lujo ocioso de la Venecia de su tiempo. La compañía holandesa iba a Oriente, en cambio, a explotar a los otros y a la naturaleza para obtener la mayor cantidad de beneficios

de capital posibles, auto-imponiendo a sus "ejecutantes" una represión individual de sus instintos de placer que hacía de la relación consigo mismos una forma precisa y represiva de relación con los otros y con la naturaleza.

El ejemplo de este cambio de metodología de la acción social se ve muy claro en la gran novela de Joseph Conrad *Lord Jim*: Jim, tal y como ha sido visto por muchos, no era un cobarde, ni se dejó dominar por el miedo. El personaje de Conrad vive atormentado por no haber sabido actuar desde una ética completamente diferente a la de los comerciantes medievales. Lord Jim era un capitán del navío que en medio de una tempestad decide no ayudar a otro barco con problemas para no estropear su carga. La defensa de su compañía y de sus intereses de acumulación se colocaban por encima de los valores de solidaridad social con el otro en dificultades. A partir de ahí, Jim, colocado en un cambio de época (es decir, de metodología de la acción social), se enfrentará durante toda su vida al conflicto moral que le impone existir entre dos percepciones del mundo y de sí mismo: la solidaridad con los otros o la entrega absoluta a los intereses de la compañía que lo contrata. Lord Jim está entre dos mundos, y ésa es la razón de su sufrimiento y de su desgaste personal y vital.

¿Le ocurre lo mismo, hoy en día, a los ejecutivos que pulsando botones de su computador —conectado con la burbuja financiera que recorre los mares, los desiertos, los valles y las metrópolis de todo el universo— empobrecen y envían a la miseria y al hambre a millones y millones de seres humanos? Claro que no. Hoy en día estamos ante una nueva metodología, ante una nueva orientación, pura y absolutamente capitalista de las vidas cotidianas de las personas que las inmuniza frente al conflicto moral de lord Jim. El mismo Marco Polo sufrió las críticas y las burlas de sus conciudadanos venecianos cuando, al regresar de sus viajes por las inmensidades del territorio de los *khanes*, contaba a diestro y siniestro que lo que había visto y vivido en Oriente superaba con creces lo que sus vecinos vivían en la Venecia auto-considerada el centro del Universo. ¿Arriesgará nuestro ejecutivo con computador portátil su prestigio ensalzando y defendiendo otras culturas del mismo modo que hizo Marco Polo, o mejor se calla y disfruta de los privilegios

que le concede la nueva metodología de la acción social que protege y legitima su *rational choice*?

Entre la familia Polo y la compañía transnacional holandesa se da una diferencia sustancial en cuanto a la metodología de la acción social y los contenidos económicos y políticos con que manifiestan tal metodología en sus vidas cotidianas. Para los Polo, lo importante era el lujo —la acumulación de productos y riquezas— y para tal fin orientaban sus acciones económicas y estratégicas, es decir sus contenidos de la acción social. Para la compañía era el lucro —la pura acumulación de capital—, hacia el cual se orientaban todos los contenidos de su acción en el mundo.

Como defendió Albert O. Hirshmann, con el despliegue del capitalismo a partir del siglo XVI, y, sobre todo, del siglo XVIII, el lucro pasó de ser una pasión loca y destructora de las relaciones sociales, a convertirse en una pasión creativa que dirige todas nuestras acciones hacia el progreso, la civilización y la paz. Montesquieu, el creador del término *espíritu de comercio*, afirmaba en su conocida obra *Del espíritu de las leyes*, la importancia del *doux commerce*, como la forma moderna de promover una economía sin coacciones, opresión ni brutalidades, obviando con ello todo acercamiento a los horrores que desde el siglo XVI venía cometiendo la expansión capitalista en todo el orbe conocido.

Estas ideas, junto a las del trabajo como vocación —medio religiosa, medio mundana— que justificaba cualquier tipo de explotación de los otros y de la naturaleza por el hecho mismo de la redención humana por el trabajo en la vida futura, y las de la mano invisible del mercado que afirmaba la estrecha relación existente entre la búsqueda del lucro individual como base para el progreso colectivo, fueron instituyendo la nueva metodología de la acción social que se ha dado en llamar racional y universal: el proceso capitalista de acumulación infinita.

Esta metodología de la acción social constituye, digan lo que digan los defensores de la post-modernidad, el gran relato de la modernidad occidental que ha intentado expandirse, con mayor o menor éxito, globalmente. No se trata, como vimos, de una metodología de acumulación de riquezas, sino que, como defienden Boltanski y Chiapello, consiste en la perpetua puesta en circulación

del capital dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios, es decir, de incrementar el capital que será a su vez reinvertido de nuevo para la posterior obtención de beneficios que, una vez reinvertidos... Las formas concretas de la riqueza (inmobiliaria, bienes de equipo, mercancías...) no tienen interés en sí y pueden suponer incluso, debido a su falta de liquidez, un obstáculo para el único objetivo realmente importante: la transformación permanente del capital, de los bienes de equipo y de las distintas adquisiciones (materias primas, componentes, servicios...) en producción de dinero y, desde el dinero, en producción de nuevas inversiones que deberán producir más dinero y así hasta el infinito.

Esta nueva metodología capitalista de la acción social, basada como vemos en el puro y duro proceso de acumulación indiscriminada, ilimitada e incontrolada de capital, se resiste, como ha venido defendiendo en múltiples obras Braudel, Wallerstein o Arrighi, a cualquier tipo de regulación que limite la expansión, esencialmente ilimitable, de la acumulación.

La característica básica de esta metodología, lo que la hace atractiva y excitante para tantos y tantos que se entregan a ella como si de una aventura galáctica se tratase, radica en su carácter abstracto, es decir, en su desapego hacia cualquier bien material que obstaculice la circulación continua del dinero. Dado que el enriquecimiento no es evaluado, como era el caso de la metodología que guiaba la acción social de la familia Polo, por las riquezas materiales obtenidas, sino por el beneficio acumulado en un determinado periodo de tiempo, el criterio que justifica o deslegitima el proceso de acumulación no puede ser un criterio ético o político, sino el resultado de algo tan abstracto como el proceso mismo de acumulación: el balance contable.

De ahí el rechazo, en épocas favorables a la acumulación de capital, a cualquier tipo de regulación social o institucional. Hasta las mismas reglas del mercado son vistas como obstáculos para el despliegue de la metodología capitalista. Las reglas formales de mercado que intentan la igualación de fuerzas de las entidades que actúan en él, la transparencia, la simetría, aunque sea formal, de la información, la exigencia de bancos centrales que garanticen la estabilidad de los tipos de cambio; etc., son vistas como obstáculos al mercado.

¿Qué decir de las reglas políticas, institucionales o jurídicas?, ¿y de los derechos humanos?

Todo es una molestia para el proceso de acumulación cuando los vientos favorecen su crecimiento ilimitado. La libertad de empresa (sin eufemismos, la mercantilización del mundo) y la propiedad privada de los medios de producción (asimismo, sin eufemismos, la privatización de todos los espacios públicos posibles y la apropiación sin restricciones de todo lo que pueda promover el proceso de acumulación) rehúyen reglas y regulaciones, apareciendo como una metodología —como defiende el neo-contractualista Robert Nozick— anarquista y liberadora, siempre y cuando todo favorezca a la acumulación pura y dura del capital. En tiempos de bonanza para la acumulación, el capitalista utiliza muchas formas para huir de las reglas, incluso las del mercado.

Las estrategias para huir hasta de las propias normas y reglas del mercado han sido múltiples y variadas a lo largo de la historia de la modernidad occidental capitalista. Citemos, por poner algunos ejemplos, el uso de la fuerza y de artimañas de todo tipo, bien para introducirse en un circuito de capital reticente al proceso indiscriminado de acumulación, bien para alejar rivales del trozo de pastel elegido. Asimismo, se usan determinados privilegios en la obtención de datos y un uso generalizado de circuitos de información confidenciales absolutamente alejados a la ideología que afirma que el mercado "es el mejor asignador público de los recursos". También surgen estrategias de complicidad con las actuaciones del Estado, el cual permite invertir constantemente y de la forma más natural del mundo las reglas, tanto jurídicas y políticas, como las de la propia economía de mercado. Como decía Braudel, el mercado dominado por la axiomática del capital no tiene la menor reticencia en utilizar políticamente las instituciones estatales para limitar la competencia, ocupar y preservar posiciones de privilegio monopolista y favorecer la generalización de desequilibrios geográficos, políticos y sociales con el fin de absorber hacia el centro (del proceso de acumulación) el máximo de beneficios¹⁷. Sólo cuando los vientos institucionales, políticos y, sobre todo, sociales son contrarios a los procesos de acumulación, el capitalismo admitirá algún tipo de regla que lo limite, ampliando

la metodología básica con alguna intervención y planificación, más o menos ajena al proceso duro y puro de la acumulación. Véanse, por ejemplo, la intervención y planificación del Estado en algunas cuestiones vitales para los ciudadanos: salud, medio ambiente, patrimonio histórico-artístico. Ahora bien, cuando tales intervenciones y planificaciones han cumplido el objetivo de vadear el temporal contrario al proceso de acumulación, todo lo construido, sean instituciones, espacios públicos, normas jurídicas, etc., caen bajo el peso de la verdadera finalidad del capitalismo: la acumulación (analícense si no los últimos años del siglo XX y los inicios del siglo XXI en los que se asiste a la pertinaz destrucción de todas las conquistas sociales que, algunos años atrás, parecían ser eternas e intocables).

Esta metodología básica que guía la acción social a partir de los procesos de acumulación irrestricta del capital, no propone otros criterios de justicia (de justificación de sus acciones) que los resultados del balance contable de pérdidas y ganancias. De tal manera esto es así, que los contenidos de la acción social deben adecuarse lo más que puedan a la misma, ya que una pequeña desviación —no conseguir, por ejemplo, una cantidad mayor de beneficios cada año que cierra el balance— se considera producto de una crisis que cierra empresas y manda al desempleo a los trabajadores que, por un salario, venden su fuerza de trabajo, se enajenan por completo del producto de su hacer y son excluidos sistemáticamente de la propiedad de los medios de producción. El éxito parece total y global. Sobre todo, a partir de la caída del Muro de Berlín, parece que nadie se opone a la generalización de esta metodología de la acción social, cuyo lema podría ser el siguiente: Acumulamos capital, luego existimos.

Pero las cosas no son tan fáciles. Por muy excitante y muy atractiva que sea para muchos economistas "racionales" las violaciones de todo tipo de regla que impone el capitalismo (todo ello, en aras de la huida de cualquier forma de responsabilidad con el entorno en el que se desarrolla el proceso de acumulación), sus consecuencias perversas son tantas y tan profundas que hacen dudar de la efectividad de sus justificaciones y legitimaciones. Citemos entre tales consecuencias la gravísima destrucción del medio ambiente: la

generalización de la pobreza a nivel planetario; el mantenimiento de formas de trabajo infantil y esclavo; el incumplimiento sistemático de todos los compromisos de derechos humanos; la huida de toda esfera de responsabilidad social o ambiental, etc. De esta forma, la reivindicación de apertura constante del circuito de reacción cultural que los pensadores liberales levantaron como bandera contra toda forma de tradicionalismo y de comunitarismo (otro atractivo adicional a la naturaleza abstracta de la metodología acumuladora de capital) ha pasado poco a poco a potenciar el del cierre de dicho circuito. Sobre todo, cuando, como ocurre en la actualidad, se están levantando cada vez más voces de protesta contra las consecuencias perversas que tal sistema impone a la sociedad y al medio ambiente que nos rodea.

De estar inscrito, como toda metodología de la acción social, en el circuito de reacción cultural, el proceso cultural del capitalismo ha pasado a convertirse en un proceso ideológico que cierra progresivamente cualquier posibilidad alternativa de explicación, interpretación e intervención en el entorno de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza: el "fin de las ideologías", el "fin de la historia", el "fin de la política", el "fin de las luchas de clases"...

Mefistófeles ha convencido a todos y nos ha convertido en "faustos" que sólo ven las posibilidades de beneficios que producirán a su vez más beneficios, pasando por encima de todo y de todos. Las tribulaciones de lord Jim y las proclamas de Marco Polo han pasado a mejor vida. Todo lo cual nos lleva a plantear que no es posible entender el mundo en que vivimos únicamente desde los fragmentos de productos culturales desconectados entre sí, sino desde una perspectiva contextualizada que coloque lo cultural de donde nunca debió ser sacada: el contexto de relaciones dominante, que, en el mundo globalizado de hoy, no es otro que el del capitalismo y su metodología de la acción social: la acumulación irrestricta del capital.

Veamos, pues, las tres grandes transiciones por las que ha ido pasando tal proceso, teniendo presente en todo momento dos cosas: primera, el hecho de hablar de "transiciones" no quiere decir que estemos ante etapas que se suceden las unas a las otras de

un modo ineluctable y unidireccional. Nada de eso. Hablamos de "transiciones" con el objetivo de mostrar cómo la metodología hegemónica ha ido convirtiéndose poco a poco en el Gran Relato de nuestra modernidad. Una vez generalizada ideológicamente la metodología y una vez cerrado el circuito de reacción cultural (que, en teoría, debería permitir a todas las formas de vida de nuestro planeta plantear sus alternativas productivas, sociales, políticas y culturales), dicha metodología de la acción se ha auto-presentado como un proceso natural, o, en nuestros términos, en un proceso ideológico, cerrado y *auto-poiético* (es decir, que se crea a sí mismo sin intervención humana).

Y, segunda, nuestro objetivo no radica en realizar un tratado de economía política del capitalismo; esto desbordaría por completo las intenciones perseguidas en este libro, dadas las dimensiones del problema y la cantidad de bibliografía vertida sobre tal tema. Para nosotros, lo importante es mostrar cómo el conocimiento del contexto, y los cambios a que es sometido por la acción humana (las transiciones no se dan por sí mismas, sino impulsadas por la acción de colectivos humanos), inducen a entender los productos culturales, no desde el vacío de la fragmentación post-moderna, sino desde los espacios sociales, económicos, políticos y, por supuesto, teóricos donde se despliegan como "reacción" al entorno de relaciones que domina en nuestro mundo. En definitiva, nuestro objetivo es el de negar el culturalismo como forma de explicar, interpretar e intervenir en el mundo.

Cada una de dichas transiciones representará cinco cosas, de gran alcance cultural y político: 1) una diferente forma de extracción del valor necesario para la reproducción de la vida social y la continuidad de la acumulación; 2) una forma distinta de acción social; 3) una forma distinta de relacionarse con el poder, la cual constituirá el momento de la intersección entre dominadores (defensores del régimen de explotación) y dominados (actores de transformación del régimen de explotación); 4) una forma diferente de construir la subjetividad; y 5) una forma distinta de entender las relaciones temporales y espaciales.

Veamos el cuadro general y vayamos comentándolo poco a poco:

TRANSICIONES DEL MODO DE ACUMULACIÓN CAPITALISTA	EXTRACCIÓN DEL VALOR	ACCIÓN SOCIAL	INTERSECCIÓN: FORMAS DE PODER	SUBJETIVACIÓN	ESPACIO/TIEMPO
Primera	<p>Tiempo de trabajo exceleite</p> <ul style="list-style-type: none"> - Organización racional del trabajo - Colonización de territorios (desplazamientos de la explotación) - Maquinización - Destrucción del medio ambiente - Introducción de ciencias naturales y exactas en el ámbito productivo - No reconocimiento del trabajo de la mujer 	<p>Instrumental; no política</p> <p>Intrumental y Política</p>	<p>Dominadores: Poder "en" Dominados Poder "para"</p> <p>Dominadores: Poder "sobre"</p> <p>Dominados: Poder "con"</p>	<p>Lucha social en el marco de la empresa</p> <p>Lucha social en el marco de la empresa</p>	<p>Espacio: la fábrica</p> <p>Tiempo: Horas de trabajo</p> <p>Espacio: el marco democrático nacional</p> <p>Tiempo: político (en el marco del estado de derecho)</p>
Segunda	<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo inmaterial - Explotación indiscriminada de países empobrecidos por la segunda transición - Apropiación irrestricta e ilimitada de conocimientos (orden global: OMC, FMI, BM) 	<p>- Instrumental</p> <p>- Política</p> <p>- Creativa: General Intellect</p>	<p>Dominadores: Poder "control"</p> <p>Dominados: Poder "hacer"</p>	<p>- Inserción en movimientos de movimientos (redes de conexiones de acción global)</p>	<p>Espacio: Global/Local</p> <p>Tiempo: el de la potencia (capacidades) y el de las potencialidades (posibilidades)</p>
Tercera					

LA PRIMERA TRANSICIÓN: DE CÓMO EL HACER HUMANO DE LOS MISERABLES VA SIENDO EXPROPIADO HISTÓRICAMENTE

Siguiendo a rasgos generales el capítulo VI de *El Capital*, encontramos la "primera transición del capitalismo": estamos en el momento en que el capital, convencido de que es el trabajo productivo, el hacer humano, el factor que produce valor, comienza a mercantilizar la relación laboral y a alargar la jornada de trabajo para conseguir arrancar al trabajador unas horas de trabajo suplementario a partir de las cuales obtener lo que se denomina "plusvalía absoluta". El trabajador "trabaja" para sí, unas determinadas horas y el resto de la jornada el resultado de su trabajo pasa a engrosar la cuenta de beneficios del empresario.

Este primer proceso de construcción de relaciones propiamente capitalistas, se denomina el proceso de subsunción formal del hacer humano en el capital¹⁸. La actividad humana se "subsume", no completamente, en la relación social y económica del capitalismo. Por esa razón, la subsunción es formal: se trabaja—es decir, se produce valor— para uno mismo durante un cierto periodo de tiempo de la jornada laboral; pasando el resto a ser "propiedad" del empresario. Hay una gran parte de la vida de los trabajadores que es aún "exterior" a la relación capitalista; una parte del hacer humano escapa a los dictados del proceso, que a mediados del XIX comienza a generalizarse, de acumulación creciente del capital.

A partir de esa exterioridad, de esa no-dependencia absoluta del capital, van surgiendo productos culturales y organizativos que tienen la fábrica como su campo privilegiado de acción, ya que es ahí donde el empresario obtiene la plusvalía absoluta. En esta primera transición la figura heroica (donde se resume el ideal de autonomía) sería la del burgués emprendedor que, desplegando todos los valores del ascetismo dominante, construye empresas de tamaño reducido cuasi-familiar donde, a la par que extrae plusvalía absoluta de sus trabajadores, los trata de un modo paternalista y bienhechor, como si fuera la salvaguarda de sus intereses y necesidades (lo que se puede denominar la dimensión securitaria o de seguridad del primer capitalismo). En esta primera transición predominan las creencias en el progreso, en el futuro redentor, en las ventajas de la técnica. Es decir,

en todo aquello que facilitó la revolución industrial. Fueron estas creencias las que conformaron la dimensión de bien común de la Primera Transición, las cuales se presentaron como absolutamente necesarias para justificar la extracción de dicha plusvalía y difuminar las consecuencias perversas de la acción empresarial (trabajo infantil, ampliación exhaustiva de las horas de trabajo, absoluta dependencia del trabajador con respecto a los intereses de la empresa...).

Las asociaciones de ayuda mutua, los clubes de discusión y de organización y los sindicatos de clase, constituyen movimientos que surgen de la reacción cultural frente a dichas dimensiones del primer capitalismo y comienzan a actuar instrumentalmente, es decir, con un objetivo muy concreto: evitar la apropiación de la plusvalía absoluta por parte del empresario. Las luchas por la jornada de ocho horas y el descanso dominical, que tantas y tantas vidas costó a la clase trabajadora, fueron dos de las conquistas que definen esa época.

Las obras realistas de Emile Zola y de Victor Hugo dieron forma artística a las precarias condiciones de trabajo en las que se movían "los miserables" de la tierra en el convulsionado siglo XIX. Asimismo, el himno de *La Internacional* y el recuerdo de la Comuna de París de 1871 fueron creando una memoria ejemplar de luchas sociales contra la subsunción formal del hacer humano en el capital de tal calibre, que sería muy difícil explicarnos la historia de finales del siglo XIX y la de todo el siglo XX sin hacer referencia a la misma. ¿Cómo entender el surgimiento de los sindicatos y sus reivindicaciones por la jornada laboral de 8 horas sin insertarlos en ese proceso general de apropiación y privatización formales del hacer humano por parte del capital? ¿Es que acaso la acción sindical, como conjunto de reivindicaciones y prácticas insertas en el proceso general de re-apropiación del hacer humano, se da en el vacío de los productos culturales sin referencia alguna al dato básico de la acumulación del capital?

El asociacionismo obrero y su acción instrumental en la fábrica constituyen productos culturales que surgen a medida que crece la conciencia del proceso de subsunción formal del hacer humano en el capital. Así habrá que entender sus luchas por alcanzar, lo que podemos denominar, un poder para, es decir, un poder social lo bastante fuerte como para revertir, en la medida de lo posible, dicho proceso de subsunción formal. Proceso de subsunción en absoluto superado. Nadie

puede negar que sigue dándose hoy en día, sobre todo en los países periféricos, y que afecta también a muchos colectivos que luchan diariamente por su subsistencia en los países centrales. De ahí la enorme importancia que siguen teniendo los sindicatos y asociaciones obreras.

Es en el marco de este proceso de subsunción formal, como se fue construyendo el Gran Relato de la modernidad occidental que aún hoy, con todas sus diferencias y matices, sigue funcionando como marco general de las luchas sociales "antagonistas" y de las prácticas funcionales con respecto al mantenimiento del statu quo que inicia la nueva forma productiva.

Así, como queda patente en las obras de Zola, de Hugo y de Marx, en este momento de la construcción social del sistema de relaciones capitalista¹⁹ se desarrollaron todo un conjunto de luchas sociales reducidas —por causas históricas, no por falta de voluntad de las asociaciones obreras— a la reapropiación de la plusvalía extraída por el capitalista (lucha por el salario y por el tiempo de trabajo en el espacio de la fábrica). Todo ello, en el marco de una estrecha alianza entre el poder empresarial y el Estado liberal.

Tal alianza (instituyente en una relación de poder "en": poder en lugares precisos, tales como la fábrica, el aparato judicial...) tenía una finalidad precisa: reprimir a toda costa cualquier intento de revuelta que amenazase desde dentro las bases de dicho proceso de acumulación. Incluyendo, tal y como la historia del movimiento obrero lo constata, al ejército y a todos los aparatos represivos del Estado liberal, como mecanismos represores de un nuevo tipo de luchas obreras que tenían como principal objetivo la construcción de un poder "para": es decir, un contrapoder que pudiera dinamitar el poder "en" del capitalista empresario.

Así, la Primera Transición podría esquematizarse del siguiente modo.

Forma de extracción de la plusvalía	Tiempo de trabajo excedente
Forma de acción	Instrumental (no política)
Momento de la intersección: diferente forma de enfocar el poder	Dominadores: Poder "en" Dominados: Poder "para"
Formación de la subjetividad	Lucha social en la fábrica
Relación espacio-temporal	Tiempo: horas de trabajo Espacio: la fábrica

LA SEGUNDA TRANSICIÓN: ¿EXISTE ALGO "FUERA"
DE LA RELACIÓN SOCIAL CAPITALISTA?

Como decimos, la subsunción del hacer humano bajo los dictados del capital era todavía meramente formal: había una exterioridad del hacer, es decir, existían resquicios —por ejemplo, las horas en las que el trabajador no producía para el empresario— por donde los trabajadores podían escapar al proceso de acumulación del capital. Sin embargo, en ese proceso de construcción de las relaciones sociales capitalistas, comenzó a darse una segunda transición: había que apoderarse completamente de todo el valor que produce el hacer humano, evitando, en la medida de lo posible, que el trabajador productivo mantuviese una exterioridad con respecto al capital.

Estamos ante lo que Marx denominó el proceso de subsunción real del hacer en el capital. En este proceso se dieron algunos factores diferentes de los de la primera transición: así, se generalizó la introducción de máquinas con el objetivo de sustituir el hacer humano o, por lo menos, no depender absolutamente de él, provocando los primeros grandes problemas ecológicos y urbanos. Paralelamente, se fue incorporando la ciencia natural a los procesos productivos con el objetivo de alcanzar una mayor productividad sin necesidad de aumentar constantemente la represión policial dentro y fuera de la empresa, ni extender más allá de los límites biológicamente permitidos la jornada laboral de mujeres, niños y hombres. Y, casi al mismo tiempo, se fue generalizando y profundizando el proceso de colonización del resto del mundo, con el objetivo de "exportar" la explotación que sufrieron durante décadas los trabajadores europeos a lugares alejados donde era más fácil y beneficioso la extracción de la plusvalía absoluta. Mientras que en los países centrales se otorgan constitucionalmente y se garantizan judicialmente determinados derechos a los trabajadores y las trabajadoras, la explotación más severa se desplaza a las colonias, donde bajo un aparente sistema de derechos para todos, se sigue practicando una economía de esclavitud.

Para llevar adelante esta segunda transición ya no eran necesarios medios tan expeditivos como los propios del Estado liberal decimonónico. Ahora, la dimensión de autonomía la toma en sus

manos la figura del director de la empresa, el cual asume como tarea principal hacer crecer sin límites la empresa que tiene a su cargo. La dimensión securitaria, o de seguridad, viene dada por el gigantismo empresarial que, a la vez que asegura la expansión de los beneficios, ofrece oportunidades de ascenso a las clases profesionales y ejecutivas. En esta etapa, el gigantismo empresarial permite un determinado tipo de redistribución de la renta, el cual constituirá la dimensión de bien común dominante en esta transición. Ahora bien, dicha redistribución, no correrá a cargo de la empresa o del buen empresario tradicional, ya desaparecido, sino que se desplaza al ámbito del Estado, el cual pasa de ser una mera maquinaria represiva a convertirse en un instrumento de control de la lucha de clases planificando y dulcificando los aspectos más rudimentarios y feroces de los procesos de acumulación de capital.

Surge, pues, la empresa *fordista* (cadenas de montaje en la que los trabajadores eran organizados en equipos de producción), cuyo gran objetivo es conseguir la armonía entre el trabajo y el capital, a partir de la organización "racional" de los procesos productivos; se suavizan las condiciones de trabajo del trabajador occidental, mientras que se explota vilmente el resto del mundo colonizado; se reconocen las asociaciones y sindicatos como entidades desde las que reivindicar exigencias laborales; los partidos políticos obreros entran en los parlamentos, y se redactan constituciones donde se reconocen los derechos de los trabajadores...

En definitiva, ya no se habla de plusvalía absoluta (esa se obtiene en las colonias), sino de plusvalía relativa, pues parece no haber una contradicción tan tajante entre trabajo y capital como la que derivaba del proceso de subsunción formal. La obtención de beneficio empresarial, tiene ya otras fuentes y otros mecanismos, entre las que destaca, como decimos, la explotación de las colonias, la destrucción del medio ambiente, la introducción de nuevas tecnologías y nuevas formas de organización de la producción, o el no-reconocimiento como trabajo de la labor de las mujeres.

Sin embargo, nadie duda, ni siquiera el mismo empresario capitalista completamente maquinizado y con intereses económicos en África, América Latina o en Asia, que el hacer humano sigue siendo el factor más importante de valor. El empresario capitalista

sigue necesitando al trabajador productivo dentro de la fábrica y fuera de ella (sociedad de consumo) para continuar con su proceso de acumulación. El trabajador también lo sabe. Y, a mediados del siglo XX, comenzaron a generalizarse un conjunto de luchas, no sólo instrumentales (luchas por el salario y el tiempo de trabajo), sino también, políticas que iban contra ese proceso de plusvalía relativa. El objetivo de dichas acciones colectivas no era únicamente adquirir poder en la fábrica para evitar la plusvalía absoluta, sino reivindicar parcelas de decisión política y rebelarse contra lo que en economía se denominan los efectos perversos del mercado: la destrucción medioambiental, la inferiorización de la mujer constatable en los menores salarios y en la falta de reconocimiento de su hacer dentro del hogar, la expropiación del patrimonio histórico artístico o la explotación de las colonias, surgiendo, en este último caso, todo un esfuerzo internacionalista de solidaridad con los países que luchaban por su independencia de las metrópolis.

Estamos históricamente ante el surgimiento y el despliegue de los movimientos sociales que, junto a los partidos políticos parlamentarios o extraparlamentarios y los sindicatos más o menos integrados en las formas de acción política y negociación social que predominaron durante la etapa del denominado Estado del Bienestar, comenzaron a generalizar reivindicaciones que no se centraban exclusivamente en los aspectos productivos llevados a cabo en el interior de las fábricas. Los sucesos de Hungría en 1956, el Mayo de 1968, las luchas obreras italianas de los años setenta, las variadas formas de resistencia que desplegaron las mujeres de los mineros británicos en las duras huelgas de los años ochenta del siglo XX, las acciones solidarias con los países del Tercer Mundo que iban, a su vez, llevando a cabo sus revoluciones nacionales, fueron reacciones culturales con un fuerte contenido político y revolucionario que pudieron surgir gracias al mejoramiento general de la situación de las clases trabajadoras, su madurez política, su mayor conciencia acerca de los diferentes mecanismos de obtención de plusvalía, y su fuerte contenido utópico y solidario.

Estamos ante un proceso cultural revolucionario, de cambio social y de solidaridad, que surgió ante la conciencia de que era el trabajo, el hacer humano productivo —en sus diferentes manifestaciones,

no sólo las reducidas al ámbito del salario y del tiempo de trabajo—, el que producía el valor necesario para la reproducción de la sociedad y esta conciencia había que llevarla al campo de la política democrática y desde allí realizar los cambios oportunos. La subjetividad de trabajadoras y trabajadores se construía ya de un modo más complejo que en la primera transición: surgen los conceptos de ciudadanía democrática, de deuda social, e, incluso, de rechazo al trabajo fabril como marco de la explotación capitalista. Los sujetos van naciendo en las luchas sociales dirigidas a la toma del poder político y se van consolidando con la convicción de que tal objetivo era posible dada la correlación de fuerzas que primaba durante la época del llamado Estado del Bienestar: van surgiendo los movimientos ecologistas, los movimientos de defensa de derechos humanos, los movimientos feministas, las reivindicaciones de ciudadanía plena para personas con diferente orientación sexual, etc.

Todos estos movimientos, empujados, en muchos casos, por partidos políticos y organizaciones extraparlamentarias alejadas de las reivindicaciones formales de los partidos políticos y los sindicatos más integrados en el marco de la maquinaria acumulativa del capital, surgieron, pues, como reacción frente al nuevo modo de relaciones sociales que se fue instalando en los países occidentales desarrollados, sobre todo, durante la post-guerra y en pleno despliegue de la Guerra Fría entre capitalismo y comunismo, y que, en el Tercer Mundo, tuvo su paralelo en los movimientos de emancipación y liberación coloniales.

El tiempo ya no se medía por las horas de trabajo efectivo, sino por los ritmos que marcaban las exigencias políticas de la tensión establecida entre el "poder sobre" que se ejercía desde los centros de acumulación del capital y el "poder con" que se iba generalizando a medida que se construía la confluencia entre sindicatos, partidos políticos y asociaciones de todo tipo. Ambos tipos de poder tendían, a rasgos generales y cada uno intentando llevar el proceso a sus marcos de intereses, a la consecución de lo que Gramsci denominó la hegemonía política, cultural y social, bien de los defensores del *statu quo*, bien de los que tradicionalmente habían estado subyugados por los que siempre habían mandado. Y el espacio rompió los muros de la fábrica para extenderse política y culturalmente a toda la nación.

ESQUEMATICEMOS LA SEGUNDA TRANSICIÓN:

Forma de extracción de la plusvalía	<ul style="list-style-type: none"> - Organización racional del trabajo - colonización de territorios y naciones - desplazamiento de la explotación a los países colonizados - maquinización de la fábrica - destrucción medio-ambiental - introducción de las ciencias naturales y exactas en la producción - no reconocimiento del trabajo de la mujer
Forma de acción social	Instrumental y política
Momento de intersección: forma de relación con el poder	<ul style="list-style-type: none"> - Dominadores: "poder sobre" - Dominados: "poder con"
Formación de la subjetividad	Luchas sociales para tomar el poder
Relación espacio-temporal	<ul style="list-style-type: none"> - Tiempo: político (Estado de Derecho) -Espacio: democrático nacional

LA TERCERA TRANSICIÓN: ENTRE EL TRABAJO INMATERIAL
Y 'BOWLING FOR COLUMBINE'

Entramos en el marco de problemas que provoca la actual etapa de transición por la que atraviesan las relaciones sociales dominadas por el capital. En esta etapa, se continúa con la labor de apropiación y, a la vez, de negación del hacer humano como factor ineludible de creación del valor social. Si en la primera, dicha apropiación se daba en el ámbito de la fábrica (procesos de subsunción formal), y en la segunda se daba en el marco de los Estados Nación y de los adelantos técnicos (proceso de subsunción material-real), en esta tercera transición (definida como la etapa de la globalización), dicha apropiación (y negación) del hacer humano se realiza a un nivel global-mundial. Como ya hemos visto en las fases anteriores, en esta nueva etapa de transición regulada por las reglas y procedimientos comerciales y financieros de las renovadas instituciones de Bretton Woods (FMI, BM y OMC), de nuevo se intenta huir de la dependencia del trabajo, del hacer humano productivo como factor de creación del valor. Y, esta vez, se hace potenciando lo que puede denominarse el trabajo inmaterial: la informatización de los procesos de producción, la creación de pequeñas redes de ejecutivos que

controlan empresas de un tamaño gigantesco, la generalización de los procesos educativos que permiten el acceso a la universidad a grandes capas de la población, pero sin garantizar un futuro de empleo seguro, etc. El trabajo productivo parece dejar paso al trabajo intelectual. El cerebro toma la delantera con respecto a la mano.

Como defienden Antonio Negri, Maurizio Lazzarato y Paolo Virno, la gran reestructuración productiva y social neoliberal de los años setenta y ochenta del siglo XX supuso, primero, la derrota de los movimientos sociales que lucharon laboral y políticamente en el periodo de la empresa *fordista* o de la segunda transición del capital, con el objetivo, no sólo de apropiación de la plusvalía absoluta, sino de tomar el poder político y revolucionar la sociedad. Y, segundo, el intento neoliberal de sustituir el trabajo productivo (la sempiterna huida del trabajo como fuente de valor) por el trabajo inmaterial, es decir, por la creación de valor que pretendidamente surge, no de las actividades productivas —sometidas, en estos momentos, a un proceso brutal de extraterritorialización—, sino de la capacidad de elección y de asunción de riesgos y responsabilidades del gestor, y, por supuesto, del trabajador integralmente comprometido con el éxito de la empresa.

La dimensión de autonomía, la ocupa ahora el ejecutivo que, estableciendo redes, sabe moverse en el marco de la burbuja financiera y sabe esquivar las regulaciones nacionales e internacionales que primaron durante la segunda transición capitalista. La dimensión securitaria, o de seguridad, la ofrecen las nuevas tecnologías informáticas y mediáticas. Mientras que la dimensión de bien común se da en el marco de lo que se ha dado en llamar la globalización de la economía, de la cultura, en definitiva, de la apropiación sin fronteras ni límites de todo lo que puede aprovechar al proceso de acumulación de capital. El cual, hoy en día, y a diferencia de lo que ocurría en la segunda transición, encuentra el viento favorable y una total falta de resistencia organizada para llevar adelante sus propósitos de explotación indiscriminada del mundo.

Sin embargo, la subversión de las condiciones económicas, políticas y sociales de la segunda transición no vino dada como si de un cambio estructural, ajeno a las acciones humanas, se tratara.

Esta sustitución de lo productivo por lo inmaterial, fue impulsada por los agentes (teóricos, intelectuales y políticos) comprometidos con los presupuestos teóricos del neoliberalismo. Empresa por empresa, negociación tras negociación y victoria tras victoria, estos agentes pusieron en marcha —sin tener que tocar una coma de las conquistas “normativas” de la segunda transición— una revolución sin precedentes de las condiciones productivas claramente favorable a los intereses de un capital que se ve con la fuerza —parlamentaria y, sobre todo, extraparlamentaria— de expandirse por donde le parezca conveniente. Casi sin percibirlo, todos los movimientos que impulsaron las revueltas de los años sesenta y setenta, tanto en el Norte como en Sur, vieron como sus reivindicaciones eran asumidas por la nueva concepción de la empresa transnacional y deslocalizada: la autonomía en el puesto de trabajo, el rechazo a las jornadas laborales completas, la flexibilidad laboral, la responsabilidad del trabajador en toda la etapa productiva, etc. Pero, claro está, tales reivindicaciones fueron asumidas no en beneficio de los que producían el valor, sino de los que apropiaban de él: es decir, de la empresa globalizada y deslocalizada. Las negociaciones laborales comenzaron a darse en el marco de las empresas dejando de lado las negociaciones a nivel estatal; los contratos de trabajo pasaron de ser documentos de garantía del empleo a meros papeles mojados bajo la hegemonía del gestor-ejecutivo; y lo que aparentaba ser el triunfo de la autonomía obrera, no significaba más que la precarización de lo conquistado con anterioridad.

En esta línea, las potentes articulaciones sociales establecidas entre el movimiento obrero, el estudiantil, el feminista y el ecologista; las acciones cooperativas con los movimientos y las luchas de liberación nacional de los, por aquel entonces, no alineados; las alternativas que estos países comenzaban a construir frente a un capitalismo en crisis; las normas constitucionales nacionales y las normas internacionales de derechos humanos que, por ejemplo en el marco de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), reconocían y garantizaban derechos ciudadanos a partir de los cuales construir una nueva hegemonía social... Todo esto comenzó a pasar a mejor vida tras la revolución aterciopelada que los grandes capitales pusieron poco a poco en marcha en todos

los rincones del *sistema-mundo*, con el objetivo de garantizar de un modo renovado la expansión de los procesos de acumulación.

Todas estas articulaciones empezaron a difuminarse con la ofensiva neoliberal: primero, dividiendo el movimiento obrero en diferentes sectores irreconciliables entre sí: los contratados fijos, los precarios, los desempleados (con lo que la acción de los sindicatos se complicaba sobremanera); segundo, fragmentando a los movimientos sociales gracias a políticas de financiación selectivas que potenciaban a unos y no a otros, dependiendo de su acercamiento o alejamiento de reivindicaciones políticas de "poder sobre"; tercero, despotenciando —sin necesidad de desconstitucionalizar nada— todo el arsenal de derechos conquistados por las luchas ciudadanas: continuos procesos de huida de las regulaciones estatales de las condiciones laborales, eliminación real —no formal— de las garantías jurídicas constitucionales, sustitución de las acciones y negociaciones sindicatos-partidos-Estado, potenciando políticas de consenso y negociación, mucho más condicionadas por las diferentes posiciones de poder que priman en las empresas, que las consolidadas y garantizadas por el Estado Democrático; y, cuarto, desmovilizando a los no-alineados como movimiento homogéneo, primero, apoyando dictaduras sangrientas que prepararon el terreno para el despliegue del neoliberalismo y, a continuación, construyendo las bases de una nueva dependencia comercial y financiera mucho más sutil y efectiva que las pulsiones sangrientas de los múltiples "pinochets" que proliferaron en todo el mundo subdesarrollado durante la década de los setenta del siglo XX.

Si queremos entender los nuevos movimientos sociales y los nuevos productos culturales que inundan nuestro mundo contemporáneo no debemos, pues, quedarnos en el análisis fragmentado y culturalista de lo que se nos presenta inmediatamente a la vista. Si seguimos esta línea de pensamiento, rápidamente nos deslizamos por una pendiente muy resbaladiza que conduce a la negación de que hoy en día existan clases sociales, dado que la categoría de trabajo —de hacer humano— ya no nos sirve para entender críticamente nuestra realidad. Por el contrario, y tal y como estamos defendiendo en este epígrafe, debe aceptarse que lo que ha cambiado no es el dato básico que atraviesa toda la modernidad occidental:

el proceso de acumulación de capital y sus intentos de huida de su dependencia con respecto al hacer humano, sino el modo social en que se produce el valor necesario para la reproducción de la vida. La diferencia de enfoque es sustancial, dado que con la segunda opción mantenemos la categoría "trabajo" como elemento fundamental de toda teoría crítica de la sociedad y de la cultura, reconociendo, al mismo tiempo, sus transformaciones y adaptaciones al nuevo contexto de relaciones que vivimos.

Por esa razón, ya no se habla de gran empresa, sino de "fábrica difusa" o de "organización descentralizada del trabajo". En los países occidentales más desarrollados, los servicios (turismo, hostelería, informática...) parecen haber desplazado absolutamente al trabajo productivo. No se ven fábricas a nuestro alrededor y la actividad empresarial no parece ser ya la enemiga acérrima del trabajador. Las actividades de investigación, de concepción, de gestión de los recursos humanos —dicen Lazzarato y Negri—, así como todas las actividades terciarias (de servicios) se mezclan y se disponen en el interior de redes informáticas y telemáticas que por sí solas pueden explicar el ciclo de producción y la organización del trabajo²⁰.

De este modo, el ciclo del trabajo inmaterial se basa aparentemente en una fuerza de trabajo social y autónoma capaz de organizar su propio trabajo y sus propias relaciones con la empresa. Un *savoir faire* y una creatividad productiva social que constituyen hoy en día la base a partir de la cual se ha dado, por un lado, la entrega absoluta a los intereses de la empresa por parte del trabajador inmaterial; pero que, por otra, se van abriendo brechas a partir de las cuales dichas condiciones inmateriales de la actividad productiva están posibilitando el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto de la acción social. El trabajo —continúan afirmando Lazzarato y Negri— se transforma íntegramente en trabajo inmaterial y la fuerza de trabajo en lo que ya Marx denominaba *General Intellect*, entre cuyas capacidades destaca la de poder devenir en un sujeto social y políticamente hegemónico. A pesar de su entrega a los intereses de su empresa —o quizá al lado de este nuevo fenómeno al que estamos asistiendo de corresponsabilización trabajador-empresario— este nuevo sujeto no se conforma con la pura acción instrumental (acción para conseguir un determinado resultado dentro de la

fábrica: mayor salario), ni con la acción política (acción en respuesta de la acción de los demás: representación política parlamentaria), sino que, según Lazzarato y Negri, las complementa con un tipo de acción creativa y cooperativa que convierte el trabajo y la política en biopolítica, es decir, en la vinculación real entre la producción de valor, las actividades artísticas y placenteras, y la reproducción de la vida biológica.

Esta generalización del trabajo inmaterial, impuesta por la tercera transición capitalista con el objetivo genérico de escapar de la dependencia del trabajo productivo como factor creador de valor, ha tenido —según Negri y Hardt—, un resultado paradójico: queriendo huir de la dependencia del trabajo y pretendiendo despo-tenciar los movimientos de lucha y de alternativa globales al sistema de relaciones sociales capitalista, ha ido dejando en manos de los propios trabajadores la organización y concepción de la producción, ya que sin subjetividades formadas en las nuevas tecnologías, las máquinas poco pueden hacer para la creación del valor y para la reproducción de la vida.

Este análisis es muy importante para comprender, por lo menos, dos cosas: primero, el despliegue global de nuevos movimientos sociales que luchan día a día, y se manifiestan públicamente en cada lugar donde se reúnen los poderosos del planeta demandando la reversión de los procesos globalizadores del capital en beneficio de otra globalización, la de los movimientos sociales, la de las minorías étnicas y marginadas, la de los trabajadores y trabajadoras repletos de potencialidades a la hora de crear redes de acción e interacción globales para otro mundo, más justo y solidario. Hoy en día, ya no bastan las luchas tradicionales (por el salario-tiempo de trabajo o por ir consiguiendo parcelas cada vez mayores de representación política en los parlamentos), ni los movimientos que las sustentaron. No queremos decir que tales luchas y tales organizaciones no sigan siendo indispensables para enfrentarse al proceso de acumulación de capital, sino que se está generalizando la convicción de que hay que comenzar a usar nuevas categorías de lucha y nuevas formas organizativas que, complementadas por las tradicionales, tengan en cuenta esa capacidad de organización autónoma, ese *General Intellect*, como instrumento para ir retomando las riendas de la creación global de valor. Tal y

como se está trabajando intelectualmente desde diferentes perspectivas, ya no se trata de tomar el poder, sino de aumentar la potencia de una ciudadanía con capacidades y posibilidades de autodeterminación social y productiva.

Pero, en segundo lugar, la comprensión de este proceso es asimismo importante para explicarnos la reacción de los centros de poder. Hoy en día, tal y como demuestran las reacciones anti-libertades individuales que han brotado desde los atentados terroristas del 11 de septiembre, las guerras de ocupación en Irak, en Palestina y en gran parte del África central —una de las zonas más empobrecidas del mundo, pero de mayores riquezas naturales—, y el continuo martilleo de los medios de comunicación que inciden machaconamente sobre hechos criminales, enfermedades de origen desconocido, conflictos interculturales, etc.; hoy en día, decimos, se está generalizando el miedo como factor más importante de control social de esa fuerza autónoma, inmaterial y creativa de trabajo y de rebeldía.

Como se desprende de la "teoría del miedo" que está en la base del premiado documental *Bowling for Columbine* de Michael Moore, los medios de comunicación, las enseñanzas en las escuelas, los libros de historia, los contenidos de las películas y, por supuesto, las imágenes, repetidas una y mil veces de los atentados del 11 de septiembre, llevan a la gente a sentir un miedo cerval a salir a la calle sin armas, a relacionarse con gente de otras razas o a intentar comprender los hechos que suceden a nuestro alrededor de un modo complejo, sin reduccionismos ni estereotipos.

En definitiva, ante la dificultad de controlar el *General Intellect*, que poco a poco se va apoderando de las fábricas y de las mentalidades y se va convirtiendo en el factor más importante de creación de valor en nuestros días, la ideología dominante introduce el miedo en la percepción del mundo que nos rodea. Si lo logra, es decir, si nos relacionamos mutuamente con miedo, si nuestra percepción cultural de la naturaleza, de los otros y de nosotros mismos se basa en el miedo, éste nos atenazará y permaneceremos pasivos ante lo que nos ocurra. El miedo, como factor de control social, es el elemento más deshumanizador que existe. ¿Cómo actuar para cambiar las cosas si tenemos miedo incluso a movernos?

Como ha denunciado reiteradamente Noam Chomsky, el papel de la propaganda belicista que ha justificado las recientes intervenciones del ejército norteamericano dos veces en Irak y una en Afganistán (y que amenaza con extenderse a todos los países que componen el denominado por George Bush "eje del mal", países cuyo único desafío es el de seguir pautas políticas diferentes de las patrocinadas por el despotismo privado del poder norteamericano), unido al temor generalizado que provocaron los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, han puesto de nuevo sobre las mesas de los intelectuales las tesis de autores como Edward Bernays, Walter Lippman o Harold Laswell, que creíamos enterradas bajo las páginas de la historia. Estos autores, apoyados firmemente en las doctrinas oficiales de expansión norteamericanas y en su concepción restringida de la democracia política, iniciaron en la primera mitad del siglo XX toda una estrategia de opinión pública basada en la propaganda doctrinaria y en la desconfianza hacia toda forma de participación popular en la toma democrática de decisiones. Preocupados por la falta de medios para imponer por la fuerza los criterios políticos y sociales dominantes, construyeron todo un edificio teórico de manipulación y control de las mentalidades, cuyo sustrato cultural reside en la generalización del miedo como forma de cohesión social de una sociedad previamente fragmentada y sometida a los vaivenes de las diferentes fases de acumulación del capital.

Hoy en día, con la expansión global del llamado neoliberalismo económico de raíz eminentemente financiera (y no productiva), el miedo alcanza no sólo a las clases trabajadoras, sino, sobre todo, a las capas medias que se ven afectadas por las tendencias desbocadas hacia su proletarización y marginación de las ventajas fiscales, hoy en día dirigidas a favorecer claramente y sin tapujos a las elites económicas. El miedo se apodera de las mentes cuando se presentan, como si de hechos naturales se tratara, los fantasmas del desempleo sin posibilidad de vuelta atrás, de los contratos basura, de la pérdida incontrolada de conquistas sociales y de la, consecuente, deslegitimación de las formas políticas heredadas del periodo del llamado Estado del Bienestar. La precarización laboral y social de las clases medias y la rapiña globalizadora de las elites

privadas mundiales están provocando tal grado de incertidumbre y de desintegración social que el miedo parece ser, de nuevo, el único factor de cohesión social efectivo.

De nuevo la contradicción: en un mundo donde la tendencia a la autonomía y a la autodeterminación de nuevos sujetos como los indígenas, las mujeres, los militantes de los movimientos antiglobalización y los trabajadores del conocimiento parecen ser los nuevos protagonistas en la creación de valor humano, los centros de poder no se conforman ya con el débil control social ejercido desde los estados de derecho²¹ y el mercado globalizado, sino que vuelven sus miradas a formas de control que parecían periclitadas: la guerra²², el miedo²³, la inseguridad²⁴...

Esquematicemos la Tercera Transición y saquemos las consecuencias necesarias para una teoría y una práctica críticas y contextualizadas de los derechos humanos:

Formas de extracción de la plusvalía	<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo inmaterial - explotación de países empobrecidos por el orden global (a pesar de ser los portadores de los recursos naturales) - Apropiación del conocimiento y de la bio(socio)diversidad
Formas de acción social	Instrumental, política y creativa
Momento de la Intersección: formas de relación con el poder	<ul style="list-style-type: none"> - Dominadores: "poder control" - Dominados: "poder hacer"
Formación de subjetividad	Inserción en "movimientos de movimientos" conectados en redes de conexión global (Foros Sociales Mundiales, Temáticos, Regionales...)
Relaciones espacio-temporales	<ul style="list-style-type: none"> - Tiempo: aumento de la potencia (capacidades) y de las potencialidades (posibilidades) - Espacio: global/regional/local

Como conclusión del epígrafe, una pregunta: ¿podemos entender el mundo en que vivimos, con sus avances tecnológicos e informáticos, con sus nuevas modalidades de acción social, con sus

inmensas posibilidades de interacción y con sus nuevas formas de reivindicación de potencia ciudadana, sin insertar todos estos fragmentos en ese algo más general en que consiste el sistema de relaciones que impone globalmente el capitalismo y su dato básico: la acumulación de capital? En absoluto. Permanecer en los fragmentos no sólo nos imposibilita el mismo conocimiento del mundo en que vivimos, sino que quedamos a merced de fuerzas que se auto-presentan como la única encarnación de los derechos y de la dignidad; mientras que a nuestras espaldas y, por supuesto, a nuestra costa, siguen esquilmando el mundo en aras de la obtención de la mayor cantidad posible de beneficios.

No tener en cuenta este nuevo contexto de problemas no es más que una forma refinada de escapismo y de ignorancia. Hemos llegado a un punto en que no basta con mirar al pasado para encontrar las vías de construcción del futuro. Una teoría y una práctica crítica y contextualizada de los derechos tiene que saber dónde y en qué contexto se sitúa, si no quiere quedarse en meras propuestas idealistas y metafísicas (siempre favorables a quien detenta el poder y la hegemonía cultural). Como afirmaba valientemente Max Horkheimer, toda teoría crítica de la sociedad no es más que la dimensión intelectual del proceso histórico de emancipación. Dicho de otra manera, la teoría crítica de la sociedad —y, por supuesto, de los derechos humanos— sólo encontrará justificación si es capaz de sacar a luz, y poner en cuestión, los presupuestos teóricos e ideológicos genéricos del sistema de relaciones dominante y, con ello, iluminar los pasos necesarios para la emancipación de aquellos que sufren los efectos más perversos y explotadores de dicho sistema.

Como decíamos en la Introducción del libro, y ha quedado demostrado en la exposición de la tercera transición o fase por la que atraviesa actualmente el modo de relaciones dominante, asistimos casi a la subsunción completa del mundo bajo los dictados del capital. Dada esa situación de globalización, no sólo económica, sino política, jurídica y cultural de tal modo de relaciones, es decir, dada la clausura que el modelo ideológico hegemónico parece imponer sobre nuestra capacidad de acción, nuestra obligación reside en construir nuevas prácticas teóricas y nuevos procesos

sociales que irrumpen en esa realidad totalitaria que se nos viene imponiendo como fin de la historia. Y para que tal teoría y tal práctica puedan surgir debemos esforzarnos en identificar el terreno desde el que construir una réplica adecuada a la reestructuración globalizada del capitalismo. Si no hay más realidad que la capitalista y no cabe más acción que la funcional a tal sistema de relaciones, hay que enfrentarse a la misma en su mismo terreno y con sus mismas armas. Y ese terreno y esas armas residen en los aspectos ideológicos —por ejemplo, las concepciones idealizadas y universalistas de los derechos humanos— que justifican y legitiman, una vez y otra, las diferentes fases por las que nos hace transitar el mercado dominado por los intereses de la acumulación. Es decir, y siguiendo con nuestro esquema de las transiciones, el espacio de lucha se sitúa, sobre todo, en esos momentos intersticiales en los que se juega una diferente concepción del poder.

Simplemente observando descriptivamente lo que viene ocurriendo a nuestro alrededor desde hace unas tres décadas, percibimos que se está dando un desplazamiento de los mecanismos de justificación y dominación del capital: vamos pasando de la dominación material ocurrida en los lugares donde se producen los bienes materiales hacia el ámbito de dominación inmaterial —es decir, ideológico— de las conciencias. Y en ese desplazamiento vamos adquiriendo capacidades y potencialidades para enfrentar —aunque aún sin condiciones concretas— la nueva forma de acumulación de capital que hegemoniza nuestro mundo.

La lucha de clases, contemplada desde una perspectiva general como lucha contra la explotación, se va a decidir, pues, en la lucha contra las ideologías justificadoras y funcionales al sistema. Y ello, porque en dicha reestructuración del capital se ha pasado de los vectores de dominación situados en los ámbitos productivos materiales a los marcos de producción inmateriales, es decir, a las conciencias de quienes producen el valor necesario para la supervivencia de todos, incluido el capital. Aquí es donde hay que luchar desde una teoría crítica de los derechos humanos como productos culturales, pues aquí es donde existe la posibilidad de dinamitar el centro neurálgico de lo que se entiende por globalización capitalista neoliberal. Trabajar, pues, potenciando esa capacidad de poder hacer

que, paradójicamente, hemos ido adquiriendo al tener que adaptarnos a la nueva fase por la que atraviesa el capital, es el elemento crucial de la creación de alternativas en un mundo en el que aún no están del todo claras las condiciones de posibilidad de lo nuevo.

En definitiva, no hay teoría crítica sin conexión con movimientos de emancipación y no habrá movimientos de emancipación si no somos capaces de desvelar, paralelamente a la acción, los mecanismos teóricos y políticos genéricos del sistema dominante. Así, se va haciendo la historia. Por ello, una teoría crítica de los derechos humanos como productos culturales tendrá que partir del convencimiento de que todo lo que social e individualmente somos está necesariamente sometido a la posibilidad de cambio y transformación. Eso es lo que precisamente nos niega el pensamiento postmoderno al ocultar la existencia de un marco general y global en el que, y contra el que, actuamos. Y esto es lo que nos ofreció Marx en su pormenorizado estudio de las bases que informaban, y lo siguen haciendo, el sistema de relaciones sociales y económicas que el capital ha venido imponiendo, por lo menos, desde finales del siglo XV hasta los primeros años del siglo XXI.

3.1.4. LA FUNCIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

El trabajo conceptual sobre los derechos humanos, pues, se ha convertido en el reto más importante para el siglo XXI. En el marco temporal que va desde la firma de la Declaración Universal hasta, por poner un hito más cercano, la Iniciativa de la Carta de la Tierra, han transcurrido más de cinco décadas en las que los derechos humanos han servido tanto para enmarcar la lucha por la dignidad humana como para justificar políticas económicas neoliberales en las que las desigualdades sociales, económicas y culturales se han legitimado en aras de la eficiencia y el beneficio inmediatos.

En ese proceso, tanto las reflexiones teóricas como las prácticas sociales comprometidas con la defensa de la dignidad humana en Occidente han funcionado, de un modo general y con mayor o menor éxito, dentro del esquema conceptual e ideológico establecido por el Preámbulo y el artículo 1.1 de la Declaración de 1948:

tenemos derechos innatos que nos pertenecen por el mero hecho de ser seres humanos. Creemos que ha llegado la hora de pensar si tal marco conceptual e ideológico, situado en el más puro paradigma iusnaturalista, nos va a permitir, o va a dificultar, prácticas sociales de promoción de los derechos en un contexto de post-guerra fría —Tercera Transición del capital— y de legitimaciones economicistas de las políticas públicas nacionales y globales.

Hoy en día, después de las grandes transformaciones neoliberales del sistema de relaciones basado en el capital, tenemos mucha mayor perspectiva para abordar desde los derechos humanos las nuevas circunstancias económicas, sociales, políticas y culturales con las que nos enfrentamos a inicios de siglo. Así, es necesario contextualizar las polémicas en las que nos hemos visto insertos todos los que de un modo u otro estamos intentando concretar la idea de la dignidad desde el contexto del nuevo espíritu del capitalismo. Por ejemplo, la dicotomía —tan dúctil, como, a veces, innecesaria— entre derechos humanos y fundamentales, entre derechos en sentido fuerte y derechos en sentido débil, entre la metáfora de las generaciones de derechos o la descripción de las generaciones de problemas, o entre los derechos y los deberes humanos. Para superar tales dicotomías en un sentido afirmativo y positivo que amplíe el campo semántico de lo que entendemos por derechos humanos, es absolutamente necesario introducir en la investigación las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales en las que el conocimiento y las prácticas sociales se dan.

No hacerlo implica por lo menos tres cosas: 1) independizar las condiciones de producción del conocimiento del contexto que las ha hecho posibles. De ese modo el contexto de justificación y legitimación de las teorías queda absolutamente separado del contexto de descubrimiento. La teoría parece que nace naturalmente de un proceso de reflexión situado al margen de las circunstancias reales que son, en última instancia, las que condicionan —aunque no determinen absolutamente— los acercamientos intelectuales. 2) Invisibilizar las consecuencias reales que dicho conocimiento tiene sobre la propia realidad que conoce. El científico o el teórico parecen no ser responsables de las aplicaciones prácticas de sus reflexiones y de sus investigaciones. Esta pretensión de irresponsabilidad, en el campo

de los derechos humanos, tiene una importancia enorme dado que la reflexión teórica sobre los mismos no se agota en la descripción de las normas internacionales que positivizan algunas de las luchas sociales por la dignidad. Una teoría contextualizada de los derechos debe asumir, por el contrario, un fuerte compromiso con respecto a la construcción—intelectual y social—de una crítica bien fundamentada del presente en que vivimos. Todo intento de neutralidad valorativa, se acerca muchísimo a la aceptación acrítica de las injusticias y opresiones que dominan en el mundo de la globalización neoliberal. En materia de derechos humanos —y al contrario de lo que opinan Hayek y sus seguidores—, tenemos que afirmar rotundamente que “si los hechos desmienten la teoría”, peor para la teoría. 3) Trabajar teóricamente los derechos humanos dejando de lado la función social del conocimiento. O, en otros términos, una teoría crítica contextualizada y crítica debe resistirse contra las reflexiones y prácticas que defienden e implementan la apropiación del conocimiento. Privatizar, desregular, acabar con los espacios públicos, reducir las actividades del Estado a las de mero guardián nocturno del mercado, son cuestiones que deben estar en la base de cualquier teoría de los derechos humanos que sea consciente del contexto en el que —y para el que— se da, evitando en lo posible las justificaciones ideológicas dirigidas a engordar cada vez más las carteras de las grandes corporaciones transnacionales.

El conocimiento, al igual que la naturaleza, es un bien social que debe ser protegido de la tendencia privatizadora impuesta por la ideología y la política neoliberales. Aún más, no tener en cuenta la función social del conocimiento, provoca la pasividad o la impotencia ante el despliegue de reglas globales (acuerdos sobre patentes, acuerdos sobre servicios esenciales...) surgidas de la Organización Mundial del Comercio y ejecutadas por el resto de Instituciones Financieras Internacionales. Los acuerdos TRIPS (sobre “derechos de patentes”) y los TRIMS (sobre “derechos de apropiación de los servicios esenciales” de la comunidad) están privatizando paulatinamente, pero sin pausa, las formas tradicionales de producir, de distribuir y de relacionar la producción y la distribución de los bienes con las necesidades humanas de supervivencia. Si todo es apropiable, si todo está sometido a la regla utilitarista del mayor beneficio al

menor coste, el valor de cambio (es decir, el proceso de acumulación de capital), siempre estará por encima de los del valor de uso (las necesidades de las personas). De ahí que la idea clásica de control del mercado por parte de los derechos se esté denominando —sobre todo, por parte de quienes se dedican a calcular económicamente lo que cuesta el consenso y el bienestar sociales— como costes sociales que hay que reducir por encima de cualquier otra consideración social, política, económica o cultural. En definitiva, son los derechos sociales, económicos y culturales, los que están en el objetivo de las políticas depredadoras de dicho orden global. Siendo, por tanto, nuestra obligación de teóricos comprometidos con los derechos exponer y cuestionar las tendencias y actitudes que, con afanes de descripción formal de los procesos, no tienen en cuenta las consecuencias sociales y humanas que tras las políticas globales se están imponiendo en todos los rincones de nuestro mundo.

Por consiguiente, cuando queremos conocer de qué hablamos cuando hablamos de derechos humanos, la pregunta del siglo XXI es la siguiente: ¿Estamos ante derechos innatos que sobrevuelan mágica e idealmente los contextos de desigualdad que priman en la Tercera Transición del capital, también denominada globalización? ¿O más bien, cuando usamos la categoría de derechos humanos lo que estamos reivindicando es la construcción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que nos *empoderen* para establecer y garantizar condiciones de acceso igualitario a los bienes sociales, tan injusta y asimétricamente distribuidos en el mundo? Cuando hablamos y utilizamos el concepto de derechos humanos, ¿no nos estamos refiriendo a la creación de un sistema de relaciones que nos permita aterrizar real y materialmente en el mundo en que vivimos?

Como afirma Aziz Ab'Saber²⁵, nunca como hoy ha sido tan necesario y urgente trabajar en el campo de las ideas, sobre todo teniendo como objeto de la investigación la situación de aquellos que tradicionalmente han sido excluidos de lo que tan pomposamente se autodenomina modernidad. Enfrentados, como estamos, ante un orden de desigualdades —legitimado filosófica y políticamente desde las posiciones liberales y neoliberales—, el conocimiento debe tener presente la pirámide social en la que los

excluidos conforman una base amplísima, tremendamente empobrecida y peligrosamente en expansión. Y asimismo, denunciar que los privilegiados por ese orden de desigualdades que los colocan en el vértice de la riqueza y el consumo ostentatorio, se niegan a asumir sus responsabilidades aferrándose al dogma ideológico que visualiza la pobreza y la marginación como falta de voluntad de los afectados para salir de su posición subordinada.

Trabajar con y para los derechos humanos supone, pues, ir contra la banalización de las desigualdades e injusticias globales que un pensamiento descomprometido y acritico defiende. Luchar contra esa banalización es el principal desafío con el que nos encontramos los que nos comprometemos teórica y prácticamente con los derechos humanos. Ahí reside la función social del conocimiento, sobre todo, de un conocimiento que no olvida ni invisibiliza las condiciones en las que se sitúa y a las que pretende transformar.

Tres son las condiciones mínimas que, por utilizar tres autores claves de las ideas expresadas en este libro —Boaventura de Sousa Santos, Seyla Benhabib y Jean Paul Sartre—, bajo las que llevar a cabo esa función social del conocimiento de los derechos humanos:

- A) No puede haber conocimiento crítico, y, por ello, no le cabrá alguna función social a la reflexión sobre los derechos humanos, si no comenzamos por la crítica del propio conocimiento²⁶. En el proceso de universalización de los derechos ha predominado un tipo imperialista de conocimiento: se parte de una relación colonialista entre nosotros y los otros y se intenta imponer un orden cerrado que reproduzca dicha situación de subordinación. El otro sólo es visto como un objeto que puede ser manipulado por la voluntad "superior" del que coloniza. Esta versión imperialista-colonialista del conocimiento debe ser superada por un tipo de conocimiento democrático-emancipador, cuyo objetivo sea la implantación de relaciones de solidaridad entre nosotros y los otros; o, en otros términos, que tienda a construir relaciones de reconocimiento en las que los otros sean considerados tan sujetos del conocimiento como lo somos nosotros.

- B) Es preciso, afirma Seyla Benhabib, superar las abstracciones que ven a los seres humanos como entelequias, como entidades despojadas de cuerpo y, por ello mismo, de necesidades y carencias. La función social del conocimiento exige reconocer al otro en su cotidianidad, en su vida, tanto pública como privada, en su hacer y no sólo en su pensar. El "yo pienso" siempre ha tenido un problema: cómo definir y constatar lo que está más allá del pensamiento, es decir, los objetos, las cosas, los otros seres pensantes. Definiendo abstractamente al individuo pensante, se han podido dejar de lado las circunstancias concretas en las que se vive. De ahí la idea de superioridad de las llamadas libertades individuales sobre las condiciones sociales, políticas y culturales que las ponen en práctica. Lo relevante, para las posiciones individualistas, es lo que tiene que ver con la esfera íntima del pensamiento. El "yo hago", por el contrario, nos coloca indefectiblemente en el contexto en el que vamos creando y recreando nuestras vidas. Nada se puede hacer sin los objetos materiales, sin los bienes, con los que, y para los que, trabajamos en el *continuum* de relaciones sociales en las que estamos situados. Desde esta posición, los derechos de los individuos no sólo se reducen a las libertades de pensamiento, sino que se extienden necesariamente a las condiciones sociales, económicas políticas y culturales desde, y en, las que nos relacionamos. Debemos, pues, partir de una reflexión que comience desde el otro concreto, desde seres humanos de carne y hueso que luchan diariamente por satisfacer sus necesidades y colmar sus carencias. Sólo desde este otro concreto se podrá ir construyendo las bases para llegar al otro generalizado, es decir, al ser humano como entidad global —humanidad— y como ser dotado de capacidad abstracta para luchar por su particular concepción de la dignidad humana. La función social del conocimiento sólo podrá tener lugar cuando nos reconozcamos en el hecho de nuestras condiciones particulares, y, asimismo, en la norma de lo que debe ser entendido, después de un debate en condiciones de igualdad, como lo universal.

C) Como escribía Sartre, *no puedo hacer que "haya" un ser, si el "ser" no es ya*. Es decir, el mundo, tal como lo conocemos y sentimos, existe al margen de nuestras categorías de pensamiento y de las tendencias ideológicas que lo convierten en un conjunto de *a priori*s trascendentales a la acción humana. No pensamos el mundo. Pensamos y actuamos en el mundo. Éste es exterior a nosotros; nos preexiste, y seguirá existiendo cuando ya no estemos aquí. Por tal razón, debemos teorizar en el —y para el— mundo que vivimos en nuestro presente. El pasado, es siempre el pasado de nuestro presente y el futuro no es más que la extensión de lo que en nuestro presente hagamos. Es en este mundo donde nos situamos y en donde debemos desarrollar las actitudes y aptitudes necesarias para conseguir las mayores cotas de dignidad para todas y para todos los que en él convivimos.

En este mundo —nos propone Eugenio Trias— vivimos, pues, como seres fronterizos. Es decir, vivimos siempre en tensión con dos límites: el límite de lo natural (de lo cosificado, de lo pasivo, de lo que funciona por sí mismo) y el límite de lo misterioso (de lo trascendente, del motor inmóvil, de lo que escapa a nuestro control). En otros términos, vivir en este mundo supone una continua lucha para no caer en el déficit de sentido (la cosificación de lo humano), ni en el exceso de sentido (la idealización de lo humano). Pretendemos siempre ser libres, pero, al mismo tiempo, no podemos ejercer nuestra libertad más que asumiendo esa condición de seres fronterizos que viven y actúan entre esos dos límites, luchando permanentemente para no caer en uno o en otro. Somos, pues, seres fronterizos que no están solos en el mundo, sino que conviven con otros seres fronterizos que, del mismo modo que nosotros, viven y actúan en dicha frontera. De este modo, el mundo se convierte en un espacio de y para la libertad. El mundo no es algo dado (natural o metafísicamente). El mundo es una tarea, un valor, es decir, una propuesta a la acción humana concreta, contextualizada e inmanente.

Así, cuando hablamos de "mundo", no nos referimos ni al horizonte de nuestra situación, a esa distancia infinita que nos

separa de nosotros mismos, ni al conjunto de indiferenciado de obstáculos y carencias que nos impiden ser lo que somos, seres fronterizos que actúan entre los límites naturales y metafísicos. El mundo es nuestra tarea, nuestra propuesta, siempre tensionada en contra de las tendencias hacia la cosificación y a la trascendencia. Es en este sentido, en que el mundo se convierte en el producto de nuestra libertad. No de la libertad entendida como autonomía (siempre cercana al déficit de sentido que parte de que "mi libertad termina cuando comienza la del otro": como si cada experiencia de libertad fuera un territorio absolutamente delimitado e invulnerable). Tampoco hablamos de libertad como libre albedrío (muy cercana al exceso de sentido que postula una vida libre más allá del valle de lágrimas por el que atravesamos mientras vivimos). Somos libres en función de algo más concreto, inmanente, fronterizo y limitado por esas dos tendencias *infra* o *supra* humanas. Nuestra libertad es más política. Es decir, es más un marco de composición de voluntades que de desagregación atomizada. De este modo, nuestra libertad comienza donde y cuando comienza la del otro. Éste reclama nuestra libertad para poder ejercer la suya; y nosotros reclamamos su libertad para poder ejercer la nuestra. Por consiguiente, cuanto más experimentemos nuestra libertad, más reconoceremos la del otro.

En este mundo fronterizo —que es donde debe situarse la reflexión teórica sobre los derechos— firmamos un pacto de generosidad en el que cada uno se compromete a confiar en el otro, cuenta con él y le exige tanto como se exige a sí mismo. Por ello, mi libertad, al manifestarse, revela la libertad del otro (sin caer en la postulación de causalidades originarias absolutas ni en finalidades últimas determinantes).

Por tales razones, el objeto de una teoría crítica y contextualizada de los derechos supone recuperar este mundo mostrándolo tal cual es: es decir, un mundo en el que la fuente de mi libertad es la libertad de los demás. De ello se deduce que la tarea básica de una teoría comprometida con los derechos es la de crear las condiciones teóricas y prácticas para poder afirmar la libertad como una actividad creadora que no se limita a darse su propia ley, sino que se erige en constitutiva de su objeto; en otros términos, del mundo

en que vivimos. La teoría nos revela el mundo y nos lo propone como una tarea continua de transformación del propio mundo. En esto reside la densidad de nuestra libertad: cuanto más desarrollemos nuestra capacidad creativa y transformadora más libres seremos. Como decía Sartre, *si me dan este mundo con sus injusticias, no es para que contemple éstas con frialdad, sino para que las anime con mi indignación y para que las revele y cree con su naturaleza de tales, es decir, de abusos que deben ser suprimidos*. Una teoría que asuma la función social del conocimiento, debe ser siempre el resultado de una reflexión creativa del mundo en la medida en que éste exige la libertad humana. Lo decía también Bertolt Brecht: la teoría, sea literaria o política, es sobre todo un arma conceptual en la lucha por la transformación creativa y afirmativa de los entornos de relaciones en que vivimos. Ser realistas e immanentes no supone aceptar pasivamente lo que hay, sino actuar críticamente sobre la realidad. Asumiendo, por lo menos, tres compromisos: 1) desenterrar continua y permanentemente lo que queda olvidado-ocultado; 2) establecer de un modo constante relaciones y vínculos que han sido negados; y 3) señalar recurrentemente cursos alternativos de acción social y de reflexión intelectual.

Por tanto, ante la pregunta *¿qué es teorizar desde la perspectiva de la función social del conocimiento?*, nuestra respuesta es que lo hacemos para potenciar los encuentros y las intensidades necesarias que nos capaciten (actitudes y aptitudes) para ser libres; ante la cuestión *¿por qué teorizamos?*, pues porque estamos en el mundo y éste es nuestra tarea, nuestra propuesta, nuestro valor; y, por último, *¿para quién escribimos?*, pues para esos seres fronterizos que somos; seres que niegan los déficits de sentido de las cosificaciones objetivistas y los excesos de sentido de las idealizaciones iusnaturalistas. Como afirmaron hace años Felix Guattari y Antonio Negri:

...la teoría debe trabajar fundamentalmente sobre los vínculos que unen estrechamente la "interactividad social" y sus "formas políticas", la producción y la política, la potencia productiva y el poder constituyente... Construir lo público contra el Estado, pensar la democracia de los productores contra el parasitismo del capital, identificar las formas

mediante las que la interactividad de la producción (puesta de relieve por el desarrollo de los servicios) puede articularse con las formas (renovadas) de la democracia política, poner al día el tejido material de la coproducción política de lo social...

Todo esto es lo que define las tareas de una teoría contextualizada y crítica de los derechos. Tareas urgentes, extremadamente vivas, como las luchas que las han colocado en nuestra agenda de investigación²⁷.

3.2. LA PRECISIÓN TEÓRICO-POLÍTICA: LOS CUATRO PLANOS DE LA LUCHA POR LOS DERECHOS Y LOS CUATRO MALESTARES CULTURALES

EL HOMBRE ES UN ANIMAL SUSPENDIDO EN REDES QUE ÉL MISMO HA TEJIDO

(C.CEERTZ, *La interpretación de las culturas*, 1998)

1. EL PLANO DE LA INTEGRALIDAD DE LOS DERECHOS: EL MALESTAR DE LA DUALIDAD

Desde 1948 hasta la actualidad, nos hemos ido acostumbrando a denominar como derechos humanos tanto a los diferentes procesos sociales, políticos y culturales que han tendido a positivar institucionalmente las exigencias de protección ciudadana contra la hegemonía del Estado sobre nuestras vidas cotidianas, como a las demandas políticas de intervención del mismo Estado, con el objetivo de obstaculizar el despliegue irrestricto del mercado en las relaciones sociales y sus consecuencias, sean éstas intencionales o no.

Esa doble actitud ante el Estado conduce a lo que podemos denominar el malestar de la dualidad. Por un lado esta doble actitud cae en una ambigüedad bastante peligrosa si no la entendemos contextualizadamente. En primer lugar nos pone ante la reivindicación de una esfera autónoma libre de interferencias, y, al mismo tiempo, ante la exigencia de interferencia con el objetivo de obstaculizar el despliegue sin restricciones de las consecuencias perversas del

mercado capitalista: destrucción del medio ambiente, desempleo, privatización del patrimonio histórico artístico, indefensión ante las enfermedades... Por otro lado tales actitudes nos ponen en evidencia la riqueza del concepto que "convencionalmente" hemos ido denominando a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, como derechos humanos.

Cuando utilizamos la "convención" —terminológica, pero, asimismo, ideológica— de derechos humanos no nos referimos a procesos unilineales o abstractos en los que sólo se ve una parte del problema: las injerencias del Estado en la autonomía individual, sino que, al mismo tiempo, se exige la adaptación a los niveles de complejidad de una realidad humana sometida a procesos económicos, sociales y culturales en los que priman las distribuciones injustas de bienes y la reducción de los objetivos políticos a las necesidades de protección jurídica de la esfera económica. Convencionalmente, hemos denominado, pues, como derechos humanos a los procesos que aseguran nuestra esfera de actuación autónoma; pero también a los procesos que se enfrentan a las consecuencias perversas de esa autonomía, sobre todo cuando ésta es entendida como la posibilidad de actuar irrestricta y corporativamente con el objetivo de profundizar en los diferentes modos de acumulación y apropiación del capital.

Este malestar de la dualidad puede ser planteado desde otra perspectiva. Como defiende Jürgen Habermas, si hablamos de derechos *humanos* nos estamos remitiendo a meras instancias ideales y morales de justificación y legitimación de las acciones individuales y de las políticas públicas, lo cual es absolutamente rechazable para el filósofo de Frankfurt. Pero, si lo hacemos de *derechos humanos* —opción admitida por Habermas—, nos estamos refiriendo al conjunto de normas constitucionales, válidas positivamente, que controlan las hipotéticas desviaciones despóticas del poder, mientras que, al mismo tiempo, aseguran una obediencia basada en la ley y no en meras instancias morales o metafísicas. Dejando de lado el fundamento filosófico de esa distinción terminológica —no puede haber un consenso racional discursivo basado en cuestiones morales o de bien común, sino únicamente en derechos formales— la causa eficiente de la distinción reside en el repudio que la teoría jurídica liberal ha mantenido contra la estrecha relación que existe entre derechos y

deberes. Para Habermas, los derechos humanos no obligan a nada, sino que nos ofrecen un marco de autonomía para nuestra acción pública: por eso pueden ser justificados por el mero procedimiento de su positivación, sin, por ello, tener que prestar atención a las condiciones sociales, económicas, políticas o culturales necesarias para su efectividad social real. Pero los derechos humanos, al basarse en cuestiones morales, establecen una simetría absoluta entre derechos y deberes, lo cual excede el procedimiento y nos conduce a preguntarnos si los actores públicos y privados han cumplido o no con las responsabilidades que les compete como criterio de justificación de sus acciones. Como afirma el propio Habermas²⁸, tratar un problema social desde el punto de vista jurídico requiere, entre otras condiciones, reconocer que el derecho es algo formal —lo que no está prohibido, está permitido—, individualista —no existen derechos colectivos, dado que el sujeto jurídico es el individuo y no las comunidades—, y justificable únicamente desde criterios racionales de procedimiento discursivo— no desde las responsabilidades y los deberes. ¿Qué esfera de los derechos está defendiendo Habermas?, ¿la de interferencia social, económica y cultural que controle las consecuencias perversas del mercado o la puramente individual abstracta que exige la no intervención y no responsabilización de los ámbitos públicos e institucionales en las vidas cotidianas de los seres humanos? Si el derecho tiene como única función establecer y garantizar marcos de acción sin referencia a deberes y responsabilidades, ¿cómo obligar a las instituciones a intervenir contra los horrores que produce el proceso de acumulación, hoy global, del capital?, ¿cómo exigir a las grandes corporaciones privadas a que renuncien a su actitud depredadora del conocimiento tradicional de las comunidades populares o a que cumplan los compromisos asumidos por los Estados en las Convenciones de Derechos Humanos, por ejemplo, el Protocolo de Kyoto, amenazado de muerte no por políticos corruptos, sino por empresarios europeos del acero que ven el medio ambiente como algo a explotar en beneficio propio? Si ocurren estas cosas, ¿cómo garantizar la reproducción del ecosistema y la diversidad socio-biológica de la humanidad?

El problema reside en que, al rechazar los fundamentos morales de los derechos y aceptar únicamente los derechos positivados

constitucionalmente. Habermas — como Bobbio cuando defendía que lo importante para los derechos no era su justificación, sino su mera aplicación— está aceptando implícitamente una fundamentación moral que no lleva al debate, sino que se invisibiliza al ser aceptada como algo natural e inmodificable. Y esa fundamentación moral es la del liberalismo económico individualista, ideología dualista que separa los derechos humanos en dos esferas irreconciliables y defiende la imposibilidad de garantizar jurídica e institucionalmente los derechos sociales, económicos y culturales.

Si estamos únicamente ante derechos formales que permiten lo que no está expresamente prohibido, ¿cómo resistirnos ante innovaciones técnicas que van mucho más deprisa que las reformas jurídicas y que al no encontrar prohibiciones expresas tienen el campo libre para provocar consecuencias que pueden ser gravosas para la humanidad? ¿Cómo controlar las astucias con las que funcionan las grandes corporaciones para evitar las pocas regulaciones jurídicas que el nuevo orden global ha dejado indemnes? ¿No sería mejor ante estos hechos cambiar el adagio jurídico mencionado e institucionalizar que lo que no está expresamente permitido, está prohibido, cortando todo camino de destrucción y de explotación de los entornos ambientales y sociales ajenos a las lógicas de acumulación privada del capital?

Ahí reside la verdadera razón del malestar de la dualidad. No hablemos de derechos *humanos*, ni de *derechos humanos*, sino de *derechos humanos*. Estos son algo más que las normas que los reconocen a escala nacional o internacional, y algo menos que las propuestas idealistas que repiten la existencia de una esfera moral externa a los seres humanos. Pero —aparte de otras consideraciones que expondremos más abajo— hablar de derechos humanos supone enfrentarse directamente con ese dualismo castro que divide ideológicamente donde la propia realidad no puede distinguir.

Desde nuestro punto de vista el problema tiene otros tres planos: el jurídico-cultural, el social y el político, los cuatro planos están estrechamente imbricados en un bucle de tal complejidad que la falta de uno de ellos supone la tergiversación del debate²⁹.

2. EL PLANO JURÍDICO-CULTURAL: EL MALESTAR DE LA EMANCIPACIÓN

Hablamos de las tensas relaciones entre las categorías de identidad y diferencia. Ya desde los debates de la Asamblea revolucionaria en la Francia post-1789 se viene hablando de la necesidad de un mínimo de homogeneidad ciudadana como base para la construcción de un Estado democrático. Los ciudadanos deben compartir una serie de rasgos comunes que les permitan autoentenderse como participantes de la voluntad general. Esos rasgos comunes hacen posible hablar de la igualdad ante la ley y presentarla como si de un hecho se tratara: todos somos iguales ante la ley. Por tanto, cualquier diferencia real entre las personas o grupos sólo entra en el debate jurídico siempre y cuando no provoque algún tipo de discriminación ante la ley. Tomar partido únicamente por este aspecto jurídico-cultural que superpone la identidad a la diferencia ha conducido a la preponderancia de las teorías formales o procedimentales de la justicia. Teorías para las que las diferencias —sean las representadas por las reivindicaciones igualitaristas de Babeuf, sean las propuestas feministas de Olimpe de Gouges— eran y siguen siendo consideradas como obstáculos, distorsiones, o, como meras proposiciones de deber ser anulables del discurso ante el riesgo de caer en la falacia naturalista. Las diferencias parecen interferir en dicho proceso de construcción jurídica y política, el cual requiere la homogeneidad como base imprescindible³⁰. Gran parte del debate teórico de clase (Marx), de etnia (Fanon) o de género (Librería de Mujeres de Milán), se ha centrado en la denuncia de lo que podemos llamar "el malestar de la emancipación": la conquista de la igualdad de derechos no parece haberse apoyado ni parece haber impulsado el reconocimiento de, y el respeto por, las diferencias. El afán homogeneizador ha primado sobre el de la pluralidad y diversidad.

La problemática hunde sus raíces en la figura clásica del contrato como fundamento de la relación social. Paradójicamente, la idea de contrato, que parece tener una clara raíz económica o mercantil (y, de hecho, es traída a la filosofía política desde la economía), se sitúa en la separación, fundamental para el liberalismo político, entre política y economía. Como afirman Rosanvallon y

Fitoussi, a pesar de esa proclamación ideológica de esferas separadas, es el mercado el que impone las líneas de transformación social que la política tiene que acatar³¹. ¿Qué mejor representación del orden político, pues, que la proporcionada por un modelo explicativo que "a la vez que se articula sobre la organización capitalista de las relaciones sociales, elude toda referencia a la economía?³²". Por consiguiente, y a pesar de sus connotaciones concretas, la figura del contrato se basa en un conjunto de abstracciones que, al separarse ideológica y ficticiamente de los contextos donde se dan las situaciones concretas entre los individuos y los grupos³³, normalizan, legitiman y legalizan posiciones previas de desigualdad con el objetivo de reproducirse infinitamente. En este proceso se va instaurando una segunda separación muy importante para nuestro tema: aparece un espacio ideal/universal —el espacio público— donde se moverían idealmente sujetos idealizados e idénticos que gozan de la igualdad formal ante la ley. En términos de Sheila Benhabib, se instaura la idea de un sujeto generalizado tan alejado de los contextos en los que vive, que las situaciones conflictivas desaparecen ante el consenso que supone la igualdad formal y las situaciones de desigualdad se esfuman ante la apariencia de justicia en que consisten los procedimientos. Mientras que, junto a este espacio público ideal, surge la conciencia de un espacio material-particular —el espacio de lo privado— donde se dan cita no sólo los intereses económicos de los sujetos concretos, sus inserciones en los ámbitos productivos y reproductivos, sino también los nudos de relaciones que los ligan a otros sujetos en el espacio doméstico, las creencias particulares y las identidades sexuales y raciales³⁴.

El contractualismo supone, pues, la construcción de una percepción social basada en la identidad que se da en el espacio público garantizado por el derecho y en la expulsión de las diferencias al ámbito desestructurado, e invisible para lo institucional, de lo privado. De ahí las dificultades que la teoría política liberal encuentra a la hora de reconocer institucionalmente la proliferación de reivindicaciones de género, raciales o étnicas. Para el liberalismo político, la diferencia hay que entenderla como diversidad, como mera semejanza que, en el mejor de los casos, hay que tolerar estableciendo medidas que permitan acercar al diferente al patrón universal que

nos hace idénticos a todos³⁵ y no como un recurso público a fomentar y a garantizar. El argumento ideológico que se usa una y otra vez es que no se debe contaminar el debate filosófico jurídico con cuestiones como las sexuales, étnicas o raciales. Todas estas cuestiones están embebidas en el principio universal de igualdad formal que constituye el sujeto generalizado. Cualquier argumentación que parta de las características concretas y de las inserciones contextuales específicas de los sujetos concretos es rápidamente tildada de comunitarismo, obviando el engarce que dicha categoría o esquema tiene con la realidad norteamericana para la cual fue creada³⁶.

La cuestión no reside en introducir el sexo, la raza o la etnia en lo jurídico y en lo político, difuminando el debate con preguntas tales como ¿tienen sexo o raza las normas? Precisamente, la reclusión de las diferencias en un ámbito separado de lo público, hace que la raza, el sexo y la etnia adquieran importancia para el derecho y la política. Si en un Parlamento la *ratio* hombre-mujer es del 80 y el 20 por ciento, en esa institución el sexo tiene mucha importancia: es un criterio configurador de la pertenencia a la institución. Si en un código civil o en una teoría de la justicia se sigue utilizando el término "padre de familia", el sexo del que firma los contratos o del que puede decirse que es una persona representativa tiene mucha importancia: es un criterio discriminador en beneficio de una sola de las partes. Ahora bien, en una configuración institucional donde la diferencia, en este caso sexual, se reconoce como un recurso público a garantizar y en donde el porcentaje se acerca al 50 por ciento, la característica sexual deja de ser algo relevante al tener todas las partes su cuota de participación y visibilidad: estamos ante la plasmación real, no sólo formal-ideal del principio de no-discriminación. Reconocer pública y jurídicamente las diferencias tiene el objetivo de erradicar lo sexual, lo étnico o lo racial del debate político, ya que todos tendrían la posibilidad de plantear sus expectativas e intereses sin tener en cuenta, ahora sí, sus diferencias. No estaríamos ante una política de discriminación inversa, con toda la connotación adversa que tiene la palabra discriminación; sino ante políticas de inversión de la discriminación y los privilegios tradicionalmente ostentados por los grupos que han dominado la construcción social de la realidad en la que vivimos.

3. EL PLANO SOCIAL: EL MALESTAR DEL DESARROLLO

El plano social de la problemática nos hace dar un paso adelante. Ya no se trata de analizar las tendencias homogeneizadoras que pretenden aparentemente evitar las discriminaciones, con el efecto perverso de reducir a ceniza las diferencias e imponer una sola visión del mundo como la universal. Se trata ahora de contraponer los conceptos de igualdad y desigualdad. En este nivel abandonamos el terreno del *sameness*, del esfuerzo tendente a potenciar la igual identidad de todos ante el derecho, para adentrarnos en la problemática de la igualdad, la cual conceptualmente no se opone a diferencia, sino a desigualdad. En ésta sede ya no hablamos de no-discriminación de las ciudadanas y ciudadanos ante la ley, sino de las diferentes condiciones sociales, económicas y culturales que hacen que unos tengan menos capacidades para actuar que otros: sea por razones de etnia (Amílcar Cabral), de género (Simone de Beauvoir), de clase (Mariátegui), de poder cultural (Gramsci), de situación geográfica (Samir Amin) o, por poner un punto final, de mala suerte (Ronald Dworkin). En este nivel se constata lo que podemos denominar el malestar del desarrollo: el progreso en las técnicas y la abundancia para unos, no sólo no ha redundado en beneficio de las inmensas mayorías populares que pueblan nuestro mundo, sino que precisamente parecen alimentarse de la explotación y empobrecimiento de las cuatro quintas partes de la humanidad.

Danilo Zolo intentó dar salida a este malestar afirmando que mientras la ciudadanía provocaba desigualdades, pero al mismo tiempo libertad; el mercado, provocando asimismo desigualdades, creaba riqueza³⁷. El problema de esta ecuación reside en analizar qué tipo de condiciones posibilitan la riqueza y la libertad, pero sin provocar o aumentar las desigualdades existentes. Quedándonos, por el momento, en el aspecto jurídico del problema podríamos afirmar que se da una proporción inversa entre la cantidad de recursos que se maneje y la relación que se tenga con los derechos (en este caso, sociales, económicos y culturales): a mayor cantidad de recursos disponibles, menor referencia a estos derechos, y a menor cantidad de recursos, mayor referencia a los mismos. Pero, por el contrario, se da una proporción directa entre la cantidad de

recursos a que tengamos acceso y la relación que se tenga con los derechos (individuales: civiles y políticos): a mayor cantidad de recursos disponible, mayor importancia concedida a estos derechos, y a menor cantidad de recursos, mayor indiferencia y desdén hacia los mismos (entendiendo por recursos no sólo los económicos, sino también los sociales y culturales con los que enfrentarse a lo que más adelante llamaremos las diferentes caras de la opresión).

Está claro que el común denominador que distingue las diferentes posiciones ante los derechos es el acceso a los recursos. Lo que nos lleva a una reflexión sobre la igualdad y la necesidad de abstracción que toda tarea jurídica requiere. El derecho no reconoce necesidades, sino formas de satisfacción de esas necesidades en función del conjunto de valores que predominen en la sociedad de que se trate. Al no formalizar necesidades sino formas de satisfacción de las necesidades, el derecho ostenta un fuerte carácter de abstracción. El problema no reside en esto: formalizar implica necesariamente abstraer. El problema reside en qué es lo que se abstrae para poder llevar adelante la tarea de formalización sin profundizar en, o crear nuevas, desigualdades. Si abstraemos las normas de la situación desigual que ocupan los individuos y grupos a la hora de acceder a los recursos disponibles, los derechos, sobre todo los individuales, serán vistos como privilegios de los ciudadanos que tienen acceso a las condiciones materiales que permiten gozar de los mismos, y, como consecuencia, a un consiguiente desprecio por los derechos sociales, económicos y culturales que serán considerados como meros indicadores de tendencia de las políticas estatales. En este sentido, el derecho privilegiaría a los miembros de una clase, de un sexo, de una raza o de una etnia en perjuicio de los que no pertenecen al grupo privilegiado, manteniendo o profundizando la distancia entre la proclamación formal de la igualdad y las condiciones que permiten su goce. ¿Es éste el objetivo de la democracia y del estado de derecho?

Ahora bien, si al formalizar una forma determinada de satisfacer alguna necesidad no abstraemos las diferentes posiciones sociales que ocupan los individuos y los grupos a la hora de acceder a los recursos que permiten poner en práctica los derechos, estaremos, primero, denunciando los privilegios gozados por los pocos; segundo, estableciendo cauces para ir cerrando el abismo entre lo formal y

lo material; y, tercero, poniendo en funcionamiento el principio de no-discriminación por razones económicas, sexuales, raciales o étnicas, ya que lo importante para el derecho será esa función o tendencia de igualación en el acceso a los recursos y no defender y garantizar los privilegios de los miembros de una clase, sexo, raza o etnia. En este sentido, tanto una política de redistribución de las posibilidades en el acceso a los recursos, como una política de reconocimiento de la diferencia como un recurso público a garantizar, conducirían a una revitalización y a una democratización de lo jurídico. Pero para ello debemos superar la tradicional escisión entre las esferas de la economía y de la política y, a partir de ahí, construir el marco adecuado, no para seguir gozando de privilegios formales, sino para crear las condiciones que permitan gozar de mayores cotas de libertad y riqueza sin la contrapartida de la desigualdad.

4. EL PLANO POLÍTICO: EL MALESTAR DEL INDIVIDUALISMO ABSTRACTO

Por esta razón, debemos añadir un cuarto plano a los dos anteriores: el plano político. En este nivel se trata de comprender las relaciones entre los conceptos de igualdad y de libertad. La lucha por la igualdad —o, lo que es lo mismo, la socialización de los recursos— es una condición de la libertad vista, por ahora, como socialización de la política. La lucha por la igualdad no agota la lucha contra la discriminación ni contra las desigualdades³⁸. Hay que introducir en el debate la lucha por la libertad que, basándose en las condiciones de no-discriminación y de igualdad de recursos, siempre irá "más allá de la igualdad". Dependiendo de lo que entendamos por libertad, así interpretaremos esta reivindicación.

De la libertad existen, por lo menos, dos interpretaciones: la primera, y más extendida dada la fuerza expansiva de la ideología "liberal", entiende la libertad como autonomía, como independencia radical de cualquier nexo con las situaciones, los contextos o las relaciones. La libertad, desde esta interpretación, supone un gesto de rechazo a toda relación de dependencia o de contextualización, dado que tiende a la garantía de un espacio moral y autónomo de despliegue individual considerado como "lo universal". En ese espacio moral individual todos somos semejantes y todos nos vemos

envueltos en un solo tipo de relación, la de individuos morales y racionales, sin cuerpo, sin comunidad, sin contexto. Este espacio de la semejanza garantiza que los individuos morales y racionales puedan dialogar idealmente en la pura abstracción del lenguaje, relegando al terreno de lo irracional toda reivindicación de desemejanza, de diversidad, de pluralidad o de diferencia. Esta interpretación de la libertad conduce a lo que denominaríamos el malestar del individualismo abstracto: la propuesta de independencia del contexto supone un tipo de sujeto inmóvil o pasivo frente a los diferentes y cambiantes embates que proceden del contexto social irracional en que necesariamente dichos individuos "racionales" se debaten. Para evitar —mejor dicho, para ocultar— la entrada de ese contexto irracional en la acción individual, hay que garantizar política y jurídicamente un espacio moral-racional ideal —definido por los derechos civiles y políticos y la mano invisible del mercado— que permita la acción aislada y apolítica de individuos dirigidos por sus propios e intocables intereses. La paradoja está servida: individuos que se definen como no situados, dependiendo de la situación en la que viven. Rechazo de la política —como construcción de condiciones sociales, económicas y culturales— y dependencia de ella como garantía del espacio moral individual. ¿Cómo proteger desde este planteamiento la libertad como autonomía?

Esta última pregunta nos conduce inevitablemente a la segunda interpretación del concepto de libertad. Más que de autonomías e independencias, hablar de libertad supone hacerlo de política, o, lo que es lo mismo, de construcción de espacios sociales en los que los individuos y los grupos puedan llevar adelante sus luchas por su propia concepción de la dignidad humana. Ejercer la libertad supone, pues, ir más allá de la lucha por la igualdad. Como afirma Amartya Sen, la libertad, entendida desde esta segunda interpretación, tiene, a su vez, dos facetas: una constitutiva, en la que prima la construcción política de condiciones que permitan a la ciudadanía ejercer su lucha por la dignidad humana, o, en palabras de Sen, de "abordar el mundo con coraje y libertad", evitando privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable o prematura; y otra instrumental, en la que la libertad, en este caso las libertades políticas, sirvan para invisibilizar las condiciones necesarias

para una vida digna bajo las premisas meramente cuantitativas de unos índices de progreso humano reducidos a las cifras del producto interior bruto. La faceta constitutiva de la libertad nunca debe quedar eclipsada por la instrumental, dado que desde aquella se posibilita que "...los individuos (se vean) como seres que participan activamente —si se les da la oportunidad— en la configuración de su propio destino, no como meros receptores pasivos de los frutos de ingeniosos programas de desarrollo"³⁹.

La lucha por los derechos humanos exige la imbricación de los cuatro niveles que hemos mencionado. Evitar los malestares de la dualidad, de la emancipación, del desarrollo y del individualismo sólo será posible a medida que vayamos construyendo un espacio social ampliado en el que la lucha contra la discriminación tenga en cuenta, por un lado, la progresiva eliminación de las situaciones de desigualdad y, por otro, convierta las diferencias en un recurso público a proteger. Se trata, por tanto, de tomarse en serio el pluralismo, no como mera "superposición" de consensos, sino como la práctica democrática que refuerza la diferencia de las posiciones en conflicto y se sustenta en la singularidad de sus interpretaciones y perspectivas acerca de la realidad.

3.3. LA PRECISIÓN FILOSÓFICO-JURÍDICA: LA CRÍTICA A LA UTOPIA DE LA VALIDEZ FORMAL

Hemos repetido más arriba que el término derechos humanos es una convención adoptada en 1948 en los comienzos de la época de la Guerra Fría, convirtiéndose en el discurso ideológico hegemónico del nuevo proceso de acumulación de los capitales simbólicos, sociales y culturales de la fase keynesiana del modo de producción capitalista. Si antes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos no podía hablarse de derechos humanos propiamente dichos, sino de derechos de la nueva clase emergente que va conquistando a lo largo de los siglos XVI al XX todas y cada una de las esferas del poder⁴⁰, tras la gran victoria frente al nacionalsocialismo e, indirectamente, frente al comunismo soviético y la sustitución del imperialismo europeo por el de matriz estadounidense, la ideología

liberal —con sus componentes individualistas, abstractos y formalistas— se consolida como la visión natural y universal que se expresa diáfana y con matices universalistas en las normas y textos que van surgiendo del orden institucional global de Naciones Unidas. Este orden, que se mantiene intacto hasta la crisis del keynesianismo a principios de los setenta y que se desmorona a finales de los ochenta con el triunfo del capitalismo anglosajón y sus justificaciones englobadas bajo el rótulo del fin de la historia y del Consenso de Washington, está siendo sustituido por otro conjunto de procesos que están ampliando la idea liberal de derechos humanos a otras esferas antaño consideradas malditas al pertenecer a los supuestos básicos del marxismo y del socialismo real⁴¹. Lo que nos interesa, por el momento, es resaltar la visión liberal individualista de los derechos humanos que, a partir de ese afán universalizador y garantista de la ideología liberal, ha primado en el periodo de la Guerra Fría y que aún sigue funcionando como presupuesto ideológico en el campo de la producción jurídica. Por un lado, el término "humanos" ha servido para la imposición de una concepción, como decimos, liberal-individualista de la idea de humanidad, la cual sobrevolaría por encima de la división del mundo en los dos bloques antagónicos, y que funciona como si expresara la esencia abstracta de la persona. Por otro, el término "derecho" ha servido para presentar los derechos humanos como si pudieran ser garantizados por sí mismos sin la necesidad de otras instancias. Esto ha llevado a polémicas falaces y desenfocadas que han discutido si era mejor hablar de derechos fundamentales o de derechos humanos (o como en el caso de Habermas de derechos formales *versus* derechos humanos). El hecho de la existencia de un derecho nacional de los derechos humanos (los derechos fundamentales), y un derecho internacional de los derechos humanos, nos aclara lo que venimos defendiendo: cuando hablamos de derechos humanos, lo hacemos de una convención, de un acuerdo ideológico, que apunta a algo que tiene más contenido que el puramente formal y que, asimismo, nos aleja de las visiones esencialistas de la Declaración de 1948. Y, sin embargo, como vimos con Habermas —visión ratificada por el escepticismo que profesa la teoría jurídica con relación al concepto de derechos humanos— predomina la concepción formalista de los mismos.

Esta perspectiva, además de mantener una visión restringida de la cultura jurídica como algo separado del conjunto de relaciones sociales, políticas, jurídicas y económicas, parte también de una visión muy estrecha de las prácticas jurídicas. El derecho no es únicamente un reflejo de las relaciones sociales y culturales dominantes; también puede actuar, o, mejor dicho, puede ser usado, y así ha sido históricamente tanto por tendencias conservadoras como revolucionarias, para transformar tradiciones, costumbres e inercias axiológicas. No es que estemos ante una herramienta neutral: en primer lugar, el derecho es una técnica de dominio social particular⁴² que aborda los conflictos neutralizándolos desde la perspectiva del orden dominante. Y, en segundo lugar, es una técnica especializada que determina a priori quién es el legitimado para producirla y cuáles son los parámetros desde donde enjuiciarla. De ahí la inmensa fuerza del que controla —en otras palabras, del que está dotado de autoridad para la tarea— de decir el derecho a la hora de conformar actitudes y regular relaciones sociales en un sentido ideológico y políticamente determinado, que en la actualidad sigue siendo fuertemente sexista. Por tanto, ni desprecio de la lucha jurídica, ni confianza en que sólo a través de ella se va a llegar a un tipo de sociedad justa en la que quepan todas las expectativas, no sólo las hegemónicas.

Toda lectura de la realidad se hace desde dos posiciones: en primer lugar, leemos el mundo desde las claves que el presente nos ofrece, es decir, desde los parámetros dominantes que conforman la hegemonía en un espacio y en un tiempo determinados: estamos ante la posición ideológica. Mientras que, en segundo lugar, leemos el mundo desde la situación que ocupamos en el interior de los conflictos sociales; o, lo que es lo mismo, desde las claves que la acción social, opositora o legitimadora frente al *statu quo*, nos ofrece: posición política. Pues bien, la cultura jurídica —entendida como el conjunto de presupuestos teóricos, conceptuales y simbólicos a través de los cuales se interviene en, se explican y, en su caso, se interpretan las relaciones sociales desde el derecho— despliega, por decirlo en términos de Juan Ramón Capella, un conjunto de "selectores doxológicos"⁴³ que inducen a un determinado tipo de lectura del fenómeno jurídico.

En primer lugar, es una lectura no ideológica, la cual tiene una versión fuerte, que es la que niega la influencia de las ideologías en la producción, interpretación y aplicación del derecho; y una versión débil, que afirma que el derecho es susceptible de ser usado por cualquier ideología: aún reconociendo que las normas jurídicas son producto de una lectura determinada de las relaciones sociales, al entrar a formar del ordenamiento jurídico positivo, adquieren el carácter de universalidad y generalidad. Y, en segundo lugar, una lectura no política, cuya versión fuerte se afirma en los dogmas de autosuficiencia (validez formal) y completud (mecanismos de ajustes puramente internos); y su versión débil, la que, aun reconociendo el apego del derecho a los conflictos, primero, olvida cuál de dichos conflictos estuvo en el origen de las normas y, a continuación, supone que desde ellas se puede resolver técnicamente cualquier otro conflicto que se presente de una manera neutral y aséptica.

Tanto desde su versión fuerte como débil, esta lectura del derecho selecciona, jerarquiza y separa los diferentes componentes que constituyen el fenómeno jurídico en su globalidad y complejidad, invisibilizando o difuminando, como veremos, las posiciones ideológicas y políticas del mismo sustentadas en la visión patriarcal, vale decir, sexista de la realidad social.

La costarricense Alda Facio⁴⁴ defiende que, para llegar a un derecho y a un análisis jurídico apropiados para entender la categoría de derechos humanos de todas y todos, es preciso adoptar, en primer lugar, un concepto amplio de derecho que contemple tanto el componente formal-normativo, como el institucional-estructural y el político-cultural; concepto que conduzca a la consiguiente ampliación de los conceptos de validez formal, aplicación e interpretación y eficacia de las normas; de lo que se deduce, en segundo lugar, la exigencia de una visión relacional, no fragmentaria o idealizada, de dichos componentes, dado que no se habla de tres esferas o perspectivas, sino de tres componentes de una misma realidad, sólo separables a un nivel pedagógico.

Hablar del componente formal-normativo, es hacerlo no sólo del conjunto de normas positivas que configuran lo que se denomina ordenamiento jurídico, aunque éste sea su contenido fundamental;

sino también, del conjunto de reglas que institucionalizan determinados comportamientos relegando otros a lo perseguido o perseguible por las instituciones dotadas de autoridad. Estas reglas no agotan su funcionalidad en sí mismas, sino que van marcando el ritmo de la actividad interpretativa, creando, al mismo tiempo, formas de pensar que establecen lo que en un determinado momento espacio-temporal se denomina sentido común. Estamos, pues, ante la ordenación y regulación de quien ostenta poder, de quien interpreta las decisiones de ese poder, conformando, paralela y simultáneamente, las conciencias de los sometidos a la autoridad. Por lo que los componentes estructural-institucional y el político-cultural influyen, y son influidos, por el componente formal.

Asimismo, hablar del componente estructural-institucional no consiste únicamente en describir las instituciones que crean las normas, las aplican y las tutelan. También hay que hablar del contenido que dichas instituciones les dan a las normas formalmente promulgadas al combinarlas, seleccionarlas, aplicarlas e interpretarlas, creando, como afirma Facio, otras leyes no escritas —como la que impone la tendencia a otorgar los hijos a las madres en los procesos de separación y divorcio—, pero de tanta o mayor importancia a la hora de entender el fenómeno jurídico en su globalidad. Desde esta perspectiva, no se puede entender la interpretación y aplicación del derecho (sea por parte de la administración pública o la de justicia) únicamente desde la actividad del órgano dotado de jurisdicción (es decir, desde las operaciones intelectuales realizadas por las entidades jurisdiccionales a la hora de interpretar y aplicar la norma), sino también desde los resultados a los que conducen dichas actividades, o lo que es lo mismo, desde la atribución de significados a los hechos y a las normas en función de la cultura jurídica que predomine y los objetivos y valores dominantes. La interpretación y aplicación que de una ley se realice de forma reiterativa, o la ausencia de ambas —por ejemplo, por su lejanía de la realidad social o por una imposibilidad material de aplicación— va dotando de significados a dicha ley otorgándole una determinada vigencia o falta de efectividad al margen de la pura actividad formal. El hermeneuta, tal como lo concibe Juan Ramón Capella, está ligado a dos tipos de exigencias: unas, internas a la actividad de decidir; otras, ligadas a la estructura institucional en la

que está inserto. Por lo que el juez o el administrador no sólo están sujetos a normas preexistentes y a reglas institucionales, sino también a valores, ideales, representaciones intelectuales, pasiones, intereses concretos y condiciones de factibilidad de su actuación jurisdiccional que no tenemos otro remedio que considerar como parte del contenido de la ley, si es que no queremos, como veremos más adelante, caer en una metafísica jurídica de claros tintes conservadores.

De igual modo, el componente político-cultural no se reduce al mero conocimiento que la ciudadanía tenga de las leyes. Está claro que si no conocemos nuestros derechos, éstos no se exigirán. Pero en esta tarea ciudadana de exigencia y reconocimiento de derechos, estos se rellenarán de un contenido ausente de la pura redacción formal. Como afirma Alda Facio, del contenido que cada comunidad le dé a los principios y valores tales como libertad, igualdad, solidaridad, honestidad... dependerá mucho de lo que se entienda por igualdad de salario, igualdad conyugal, igual cualificación o libertad de trabajo, todos ellos conceptos relevantes de diferentes campos jurídicos concretos. Una ley o una norma por muy válida que sea, en el sentido formal del término, no podrá ser interpretada o aplicada por las autoridades jurisdiccionales si no es auspiciada, impulsada o exigida por la ciudadanía, y, asimismo, una norma será o no considerada conforme a la constitución, no por sí misma, sino hasta que un Tribunal así lo decida, bien —en nuestro ordenamiento constitucional— por duda razonable, bien por el recurso planteado por los sectores sociales legitimados para ello. Por tanto los tres componentes del fenómeno jurídico hay que entenderlos en estrecha interrelación.

Sin embargo, hay que insistir sobre el nivel formal de lo jurídico, ya que es ahí donde más se han cebado las interpretaciones metafísicas al imputarle una característica más propia de los elementos que componen el *topos uranos* platónico que los específicos de una sociedad democrática: la autofundamentación. A pesar de la imposibilidad de un sistema cerrado y completo en sí mismo denunciada por Gödel y las mismas dudas del mismo Kelsen en relación al carácter de mero supuesto, de hipótesis o de ficción de la Grundnorm, la idea utópica de validez formal (la validez o invalidez de una norma puede deducirse desde sí misma y únicamente en relación con otras normas, por lo que el proceso jurídico se percibe

como un mecanismo automático que sigue las pautas de alguna entidad⁴⁵) sigue funcionando, no sólo como selector, sino, de un modo más relevante, como inductor *doxológico* para los operadores jurídicos. El trato con las normas jurídicas como si estas formaran parte de una máquina autosuficiente hace pensar al que legisla, aplica o interpreta —visión básica y tradicional de los años de aprendizaje y de los ritos de entrada en la práctica jurídica legítima—, que el derecho se sustenta a sí mismo y no está sometido a alguna previa lectura de la realidad. Una norma es válida si y sólo si existe otra norma que corrobora el enunciado, sin apenas reflexionar acerca del misterio que subyace a la autoridad que otorgó legitimidad a la "Grundnorm" originaria, cuya voluntad es diaria y cotidianamente puesta en circulación desde los diferentes campos de actividad del derecho. Más que conocer el derecho, el juez debe saber situarse en los límites de esa norma básica que se finge aceptar como la dadora originaria de validez y que permite separar los tres componentes de todo fenómeno jurídico, otorgándole a cada uno una esfera independiente de actuación con respecto a un mero texto concebido, por obra y gracia de esa norma fundamental, como una cosa o un objeto situado al margen de las diferentes subjetividades.

La utopía de la validez formal presupone, pues, la ficción de un legislador y un intérprete omnisciente que es capaz de conocer los límites y fundamentos del derecho sin tener que recurrir a alguna entidad externa a él; y, asimismo, se basa en la creencia —o, asimismo, en la ficción— de que el ordenamiento jurídico es una máquina autosuficiente que camina por sí sola al otorgarse a sí misma los criterios que la convierten en válida para todos los que van a regularse por ella. La omnisciencia del legislador, del intérprete-aplicador y del intérprete-descubridor de lógicas inmanentes, o la referencia a la autorregulación y autofundamentación de la maquinaria jurídica, son ambos presupuestos metafísicos que no pueden someterse a las condiciones de factibilidad (lecturas condicionadas y contextualizadas de las relaciones sociales y ausencia de todo automatismo de los sistemas) de toda anticipación racional que no pretenda convertirse en utopía absolutista y cosificada. Sin embargo, por muy metafísicos y utópicos que sean, dichos presupuestos son necesarios para evitar reconocer la presencia de las ideologías y de las relaciones fácticas

de poder, y pasar a entender las normas como enunciados normativos neutrales y universales. *Porque si no se "finge" la existencia de la Grundnorm, nos quedaríamos únicamente con la descripción de hechos o de relaciones fácticas de poder*⁴⁶, con lo que ni se describe ni se conoce el derecho positivo, ...sino que se acaba construyendo un discurso político o una ideología acerca de cómo debe ser concebido el Derecho, esto es, una concepción apriorística del mismo ...un sistema jurídico-estatal unificado, jerarquizado, pleno y coherente de normas jurídicas y autoridades normativas, dotado de validez objetiva y obligatoriedad intrínseca...⁴⁷, del cual han sido amputados los hechos y las mismas relaciones de poder. Lo dice muy bien Antonio Tabucchi en *La cabeza perdida de Damasceno Monteiro*, utilizando para ello la "ficción" literaria: *es una proposición normativa —dice el abogado al periodista—, está en el vértice de la pirámide de lo que llamamos Derecho. Pero es el fruto de la imaginación del estudioso, una pura hipótesis... Si usted quiere es una hipótesis metafísica, absolutamente metafísica. Y si usted quiere, se trata de un asunto auténticamente kafkiano, es la norma que nos enreda a todos y de la cual, aunque le pueda parecer incongruente, se deriva la prepotencia de un señorito que se cree con derecho a azotar a una puta. Las vías de la Grundnorm —concluye el abogado— son infinitas*⁴⁸.

No se quiere decir que, por ejemplo, una constitución democrática induzca o proteja al torturador, al violento o al que maltrata a una mujer (aunque las nuevas tendencias legislativas antiterroristas, surgidas en los EE UU —tras el 11 de septiembre— y rápidamente adoptadas, más o menos a regañadientes, por sus satélites, contradigan la afirmación anterior, dada su pretendida constitucionalidad), sino que la ficción cultural que está en la base de las normas, sobre todo de aquella que nos enreda a todos (legisladores, aplicadores, intérpretes y ciudadanos), conduce a la legitimación, ahora sí, normativa de actos de violencia, de explotación o de marginación difícilmente controlables por el resto de normas jurídicas enredadas en aquella hipótesis o ficción.

Como afirma Robert Cover, habitamos un *nomos*, un universo normativo a partir del cual distinguimos entre el bien y el mal, lo legal y lo ilegal, lo válido y lo inválido. *Las reglas y principios de justicia, las instituciones formales del derecho y las convenciones del orden*

*social son, por supuesto, importantes para ese mundo (normativo); y, sin embargo, sólo son una pequeña parte del universo normativo que debería llamar nuestra atención*⁴⁹. Quedarnos en el aspecto puramente formal nos hace olvidar, o nos oculta ideológicamente, que actuamos en el marco de un conjunto de narraciones que sitúan las normas y les otorgan significado cultural. Toda constitución —afirma Cover— tiene una épica, como todo decálogo tiene una Escritura. *Cuando se lo entiende en el contexto de las narraciones que le dan sentido, el derecho deja de ser un mero sistema de reglas a ser observadas, y se transforma en un mundo en el que vivimos.*

Los derechos humanos funcionan como ese contexto de narraciones al establecer procesualmente las relaciones entre el mundo normativo y el mundo material, entre los límites y obstáculos de la realidad y las demandas ético-culturales de la comunidad. El que ese contexto de narraciones nos conduzca a un paradigma de pasividad y de resignación o a otro de contradicción y resistencia dependerá de nuestros compromisos interpretativos en relación con el estado de cosas dominante. Si reducimos los derechos a su componente jurídico-formal perderemos eso que George Steiner denomina la "alternidad" del *nomos*, es decir, la facultad de construir lo distinto a lo que es, es decir:

*...las proposiciones, imágenes, formas del deseo y de la evasión contrafácticas con las cuales alimentamos nuestra vida mental y a través de las cuales construimos el medio cambiante y en gran medida ficticio de nuestra existencia somática y social*⁵⁰.

Si analizamos las normas (o, lo que es muy importante, las consecuencias de su aplicación a colectivos tradicionalmente marginados de las ventajas que supone la adopción de aquella ficción y de ese *nomos*) y las teorías o reflexiones sobre las mismas, percibiremos las dificultades existentes a nivel jurídico e institucional para incluir las expectativas y los valores de grandes capas de la población: el patriarcalismo, el individualismo posesivo y el formalismo están en la base de dicha norma fundamental, de dicha hipótesis, ficción o, mejor aún, de dicha cultura jurídica dominante. Ahora bien, al toparnos con universos discursivos y no con

esencias absolutas o metafísicas, podremos defender que, si la burguesía tuvo éxito al construir un procedimiento que le permitió elevar sus valores y expectativas a la categoría de "Grundnorm", hoy en día se debe generalizar dicha posibilidad y posibilitando una transformación del procedimiento jurídico para que otros colectivos puedan constituir —parafraseando a Ignacio Ellacuría—, otra "Grundnorm": es decir, otro conjunto de ficciones y supuestos, favorables ahora, no sólo a una clase social, la que triunfa con las revoluciones burguesas, sino a los colectivos tradicionalmente marginados de la ficción hegemónica: indígenas, inmigrantes, mujeres...

Por muy importante que sea defender el principio de seguridad jurídica que certifica la validez interna de las normas y otorga certeza en la aplicación del derecho, y por muy relevante que sea identificar las normas que promuevan desigualdades o discriminaciones —tanto en su redacción formal como en los resultados que produzcan—, cuando hablamos desde la convención de los derechos humanos es mucho más necesario desvelar y enjuiciar críticamente los rasgos patriarcales de la cultura jurídica; es decir, los supuestos, hipótesis y ficciones que imponen un único punto de vista, una lectura particular y parcial de la realidad como si fuera la única y la universal. Y para ello se necesita una concepción del derecho que interrelacione sus tres componentes.

NOTAS

1. F. Nietzsche. *Nihilismo. Escritos póstumos*. Península. Barcelona. 1998 (14-122).
2. Platón. *Cratilo*, 386 e.
3. Platón. *Cratilo* 411 e. 437c. 439 d. Como ampliación de lo que tratamos, ver Rodolfo Mondolfo. *La comprensión del Sujeto en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, 1968.
4. Como ocurre, por ejemplo, con la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, donde no aparece por ningún lado la categoría de trabajo y, con ella, la misma idea de sujeto que reacciona cultural, política y económicamente contra la dominación y la explotación.
5. Bajo el término de "post-modernidad" subyace un escepticismo radical frente a la posibilidad de que surja algo nuevo en el campo de la historia. Por ello, la teoría post-moderna no debe entenderse como un conjunto de principios y narraciones bajo las que late la conciencia del final o de la superación de la modernidad. Lo que prima en lo post-moderno es la intención de mostrar que la modernidad fue, es y será imposible. Si la modernidad, para bien o para mal

- no es ésta la cuestión por el momento— supuso siempre una actitud de superación de lo antiguo, de trasgresión o de traspaso de los límites (aquí se sitúa la figura de los primeros *Faustos*, el de Christopher Marlowe y del Goethe de inicios del siglo XIX); la post-modernidad se presenta bajo el término de clausura, de reconocimiento de la imposibilidad de toda subversión y de cualquier pretensión de surgimiento de algo nuevo en el mundo. Como defendió Jacques Derrida en su *De la gramatología* (Siglo XXI, México, 1978, p. 126): "de una cierta manera, el 'pensamiento' no quiere decir nada", pues pertenece únicamente al "adentro de una época pasada". No es que Derrida acepte el *statu quo* como el mejor de los mundos posibles. En Derrida, como en gran parte del pensamiento post-moderno, la voluntad de verdad, la voluntad de lo otro, del referente, del significado del texto *sigue presente como acicate interno de la escritura*, aunque esa voluntad *nunca llegue a cumplirse*. Esta impotencia del pensamiento y de la escritura para ir más allá de lo textual, es lo que en estas páginas estamos denominando culturalismo. Ver, entre muchísimos otros, Hal Foster, "Postmodernism: A Preface" en Foster, H., (ed.), *The Postmodern Culture*, Port Townsend, 1985; Lyotard, J.F., "The Sublime and the Avant-Garde", en Benjamín, A., (ed.), *The Lyotard Reader*, Cambridge, Mass., 1989, pp. 196-211; Jameson, F., *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, 1991; y, asimismo, el inquietante y provocador texto de Boris Groys, *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
6. Es en Alemania donde surge el concepto de "cultura" bajo el término *Kultur*. El sentido básico de tal nuevo concepto era el de oponerse al mucho más amplio y expansivo concepto de *civilización* que había sido levantado como bandera por los racionales y universalistas burgueses que, sentados encima de los libros y enciclopedias ilustrados, habían firmado una Declaración —no de los franceses— sino de los *derechos del hombre y del ciudadano*, como si no hubiera diferencias culturales entre tal interpretación y las formas de vida concretas sobre las cuales se pretendía imponer tal percepción del mundo. Los alemanes reaccionan afirmándose en sus costumbres locales y nacionales. En vez de *hombres y ciudadanos* comenzarán a hablar de "pueblo" de *Volk*; y, consecuentemente, en vez de *civilización*, utilizan el concepto de *Kultur*, designando con ello lo propio, lo intransferible, lo nacional (frente a lo universal y pretendidamente racional). De ahí, la aparición en Francia y Alemania de dos antropologías bien diferentes: el universalismo de Levy-Strauss y las áreas culturales de Adolf Loos o Franz Boas. Los ingleses, como siempre, tomaron otro camino. En vez de hablar de universales abstractos o particulares concretos, se refugiaban en sus productos culturales, a los que denominaban *high culture* y, de la mano de Elliot, lo que intentaban era educar a los considerados incultos en tales productos elevados: utilizando tal instrumento, a Inglaterra le fue mucho más fácil que a Alemania y Francia obtener pronto colonias en las que respetaban sus propuestas culturales, siempre y cuando ellas respetasen el derecho, esta vez muy universal, de expansión del capitalismo en su afán depredador de los recursos naturales (no culturales, ni normativos) de todo el mundo conocido.
7. La axiomática capitalista podría definirse según las siguientes características: 1) la relación diferencial —en el sentido de desigual y jerarquizada— entre el hacer humano y los intereses del capital; 2) la baja tendencial de las tasas de ganancias, lo que conduce inevitablemente a la exigencia de expansión continua de los límites internos y externos del capital; 3) la presencia continua de la anti-producción en la producción misma: es decir, la existencia, paralela a los

procesos productivos de procesos no productivos pero que dinamizan constantemente la producción de capital (destacando en este punto los gastos del complejo industrial militar). Esta axiomática es tan abstracta que parece ser algo surgido de la naturaleza: parece haber sido creada de la nada y a la que, por tanto, todos tenemos que plegarnos. Esto es así, hasta el punto que ella misma crea lo que roba o expropia a los que trabajan en su beneficio. La axiomática crea lo que se llama *plusvalía* (como veremos, más adelante, absoluta y relativa), y de eso que es aparentemente creado por ella se apropia con todo el derecho del mundo (y para lo que usa todo un sistema de garantías jurídicas que, asimismo *aparenta ser algo trascendente a las acciones individuales y grupales de los que sufren la expropiación de su hacer*, la cual queda ocultada bajo las abstracciones de ese proceso natural de creación de plusvalía. Esta axiomática, que comienza a surgir de las palabras que Goethe coloca en las bocas de Mefistófeles y Fausto, impone, por lo menos tres cosas: a) el predominio de un sujeto privilegiado, es decir, una forma de subjetivación privilegiada y natural: el individuo maximizador de sus propios beneficios; b) una única forma de acción racional: la acumulación irrestricta e ilimitada de capital, por encima incluso de la obtención de riquezas; y c) unas relaciones sociales de producción que se legitiman y justifican independientemente de toda forma concreta y contextualizada, es decir, al margen de cualquier tipo de realidad social específica (siendo garantizada por todo un edificio jurídico que, a su vez, se sustenta en una serie de instituciones, aparentemente neutrales y universales, como, por poner un solo ejemplo básico, la propiedad privada de los medios de producción). Acudamos, para profundizar en toda esta problemática de la axiomática capitalista a los textos de Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo y Mil Mesetas*; y, la magna obra de Istvan Meszaros *Beyond Capital*.

8. Léanse las hermosas y clarificadoras páginas que Karl Marx le dedica a la obtención de un beneficio económico gracias a la explotación del trabajo en el capítulo 46 del Volumen III de *El Capital*. La adquisición de un plus-valor a causa de la propiedad del suelo o de un inmueble, tiene que ver más con el trabajo que añade valor a dicho suelo y a dicho inmueble, pero que está velado por la "metafísica de los precios" y la "dinámica de las inversiones de capital". Es lo que Marx denomina la *explotación más desvergonzada de la miseria*. Ver Marx, K., *El Capital*, Libro III, Vol. III, Akal, Madrid, 2000, Tomo VIII, p. 211.
9. Acto II y Acto III de la Segunda Parte del *Fausto* goethiano.
10. El impacto de la colonización inglesa de América del Norte, la independencia de la metrópolis y sus famosas declaraciones de derechos, fue inmenso en la Europa de inicios del siglo XIX; Goethe no quedó al margen del influjo.
11. Filemón y Baucis son personajes que aparecen en la *Metamorfosis* de Ovidio: son los personajes que, al ofrecer hospitalidad a Júpiter y Mercurio disfrazados, se salvan cuando los dioses inundan y destruyen la tierra entera. Goethe les infunde toda una gama de virtudes cristianas que poco o nada tienen que ver con el despliegue de una acción basada, no en el valor de uso, sino en el valor de cambio. "Son —como los define Marshall Berman— la primera encarnación en la literatura de una categoría de personas que abundarán en la historia moderna: personas que se interponen en el camino —el camino de la historia, del progreso, del desarrollo—, personas calificadas de obsoletas y despachadas como tales", cfr., M. Berman, "El *Fausto* de Goethe: la tragedia del desarrollo", en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 59.

12. Acudamos a la ingente obra de Inmanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, Fernand Braudel, R.L. Heilbroner, Luc Boltanski, Eve Chiapello, Noam Chomsky, James Petras, Pierre Rosanvallon, Pierre Bourdieu, Istvan Mészáros, Antonio Negri, Louis Althusser, Étienne Balibar, Nicos Poulantzas, Atilio Borón, Franz Hinkelammert, Boaventura de Sousa Santos, etc., etc..
13. El capital se basa en la equiparación conceptual y práctica de conceptos absolutamente inconmensurables entre sí: por ejemplo, el dinero y el valor de la tierra o del trabajo. Estamos, dice Marx, ante "magnitudes inconmensurables...un determinado valor de uso (por ejemplo) una parcela de tantos o cuantos pies cuadrados, por un lado, y un valor, especialmente plusvalía, por otro...Esto expresa, pura y simplemente que, en las condiciones existentes, la propiedad de los pies cuadrados de la tierra permite al terrateniente absorber una determinada cantidad de trabajo no retribuido que ha realizado el capital...Pero *prima facie* la expresión es la misma que si se quisiera hablar de la proporción entre un billete de cinco libras y el diámetro de la tierra. Sin embargo, la averiguación de las formas irracionales bajo las que aparecen y se resumen prácticamente determinadas relaciones económicas no les importan nada a los exponentes prácticos de estas relaciones, en sus manejos y cambios; y, como están acostumbrados a moverse dentro de ellas, su inteligencia, no encuentra aquí nada de extraño. Para ellos, no tiene nada de misterioso lo que es una perfecta contradicción. Se sienten como pez en el agua dentro de esas manifestaciones disparatadas, alienadas de su nexo interno y consideradas por aislado...lo que el sentido común encuentra irracional es lo racional, y su racionalidad es la misma irracionalidad". Páginas más atrás, Marx desvela lo que subyace a esa irracionalidad racionalizada: "al esclavista que ha comprado un negro se le presenta su propiedad sobre el negro, no como algo adquirido por la institución de la esclavitud, sino adquirido por la compra-venta de una mercancía... (Sin embargo) el título mismo no se crea mediante la venta, sino que tan sólo es transferido. El título tiene que existir antes de que se pueda vender, y si no basta una venta para crear este título, tampoco bastará una serie repetitiva de ventas. Lo que lo ha creado han sido las relaciones (sociales, sexuales, étnicas y territoriales) de producción". Y no la pretensión ideal de un mercado que se regula a sí mismo a partir de la oferta y la demanda. Aquí radica en toda su importancia, el humanismo concreto que nos propuso Marx en toda su obra. La esclavitud no surge por algún obstáculo metafísico al despliegue de una condición humana eterna y descontextualizada, sino que es el producto de unas relaciones sociales basadas en los continuos procesos de acumulación de capital. De este modo, la práctica social encontrará muchos más puntos de apoyo que los que haya en las concepciones idealizadas del mundo. Véase Marx, K., *El Capital*, Libro III, Vol. III, Akal, Madrid, 2000, pp. 218-219 y 214-215.
14. Marx no puede ser considerado como el teórico del socialismo real, sino del capitalismo en expansión de su tiempo. Fueron sus seguidores los que, desde diferentes interpretaciones de los textos del maestro, intentaron dar forma a la sociedad socialista. Esto no quiere decir que Marx fuera un intelectual de gabinete. Toda su obra constituye un esfuerzo gigantesco para desentrañar las bases de la expansión del capital como forma de relación productiva generadora de determinadas configuraciones institucionales. Pero, sus objetivos no se quedaban en el análisis formal del sistema del capital, sino en la construcción de una praxis liberadora de las cadenas que imponía tal forma de relación productiva y social. Ahora bien, sin el análisis del marco global donde se da toda

experiencia humana. ¿cómo construir una alternativa, asimismo, global ante lo que se considera injusto?

15. Subrayamos "aparentemente", dado que, como veremos más adelante -y a pesar de los teóricos y filósofos que proclaman a los cuatro vientos que lo que define nuestra acción en los tiempos actuales no es la categoría de trabajo-, en la actualidad con la tendencia a ir sustituyendo el trabajo "material" por el "inmaterial" -el trabajo a partir del conocimiento y la autoorganización-, se están recuperando parcelas antes dejadas a la división capitalista del trabajo.
16. Quisiéramos señalar que al hablar de transiciones no lo estamos haciendo de tres épocas históricas cerradas en sí mismas. Los aspectos fundamentales de cada transición se mantienen, aunque transformados por las nuevas circunstancias y contextos, en la siguiente. Esta advertencia es importante, dada la tendencia a considerar la historia como un cúmulo de fechas que se van sucediendo unas a otras de un modo unilineal. A partir de esta tendencia, es fácil afirmar que lo que, por ejemplo, caracterizaba a la primera transición del capitalismo (sindicatos, salarios, el tiempo de trabajo...) ya ha pasado a formar parte de un pasado irrecuperable. De ahí las proclamas del "fin del trabajo" -sustituido por el ocio y el consumo-, o de la falta de operatividad de los sindicatos en el mundo contemporáneo -sustituidos por los nuevos movimientos sociales-. Proclamas puramente ideológicas dado que, aun en condiciones totalmente diferentes, el trabajo hoy sigue siendo el elemento valorizador más importante y, por supuesto, los sindicatos siguen cumpliendo -o deberían hacerlo- su misión en un tipo de relaciones sociales en la que prima el proceso de acumulación indiscriminada y global del capital. Asimismo, hablar de transición no supone establecer o fundar un nuevo historicismo basado en alguna propuesta teleológica. Como afirma Antonio Negri, el concepto de transición parece que nos coloca siempre ante el juego de la dialéctica negativa: tesis-antítesis e improbable síntesis. Juego en el que la teleología -o postulación de un fin predeterminado por algún a priori trascendental a nuestra condición de seres humanos- bloquea la capacidad y la potencialidad de acción de los sujetos, pues siempre quedan encerrados en la hipotética transición de la antítesis a la síntesis (sin romper el marco de la relación en la que se encuentran sometidos). Esto es de una importancia crucial, sobre todo en los momentos actuales de *cuasi sub-sunción* total del mundo en el capital. Si, como parece estamos inmersos por completo en el modelo de relaciones que impone globalmente el capital, tenemos que construir teorías que, comenzando de cero, propongan una irrupción intempestiva sobre lo real proponiendo nuevos marcos teóricos y prácticos. "La *tabula rasa* que la práctica teórica impone contra toda teleología residual es el equivalente adecuado de la nueva situación de dominación social totalitaria de la ideología a la que el desarrollo capitalista nos ha forzado... Liberémonos de los mitos, de toda concepción lineal de la transición: incorporémonos al primado de la existencia, que es el primado del comunismo, puesto que *existe en tanto que práctica*" en Negri, A., "Maquiavelo y Althusser". Introducción al texto de Louis Althusser, *Maquiavelo y nosotros*. Akal, Madrid, 2004, pp. 20 y 23.
17. Braudel, F., "Les jeux de l'échange", Vol. 2 de la trilogía *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVII siècle*, Armand Collin, Paris, 1979, pp. 452 y ss. (existe traducción castellana bajo el título *Civilización material, economía y capitalismo*, 3 volúmenes, Alianza Edit., Madrid, 1984); Polanyi K., *La Gran Transformación*, Endymion, Madrid, 1989; Rosanvallon, P., *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil, Paris, 1979; Wallerstein, I., *El*

- capitalismo histórico*. Siglo XXI, Madrid, 1988. El famosísimo libro, que comenzó a abrir las posibilidades de la crítica social en el mundo occidental después de la caída del Muro de Berlín que dejó desarmados a gran parte de los culturalistas, fue el coordinado por Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1993 (versión castellana, *La miseria del mundo*, Akal, Madrid, 1999) Y, sobre todo, Boltanski, L., y Chiapello, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal. Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2002, pp. 31 y ss
18. El cambio de una forma de trabajo artesanal no mercantilizada al trabajo en la fábrica capitalista en la que se trabaja para el mercado, no pudo imponerse sin una paralela revolución, digamos, sentimental bajo la que el trabajo, como labor dirigida a la satisfacción de necesidades humanas, se fue convirtiendo en una actividad dirigida a la acumulación del capital. "Lograr que las poblaciones deseen trabajar bajo la disciplina fabril, que acepten transformar sus vidas en tiempo para invertirlo en trabajo a cambio de un salario, parece una tarea imposible si no se logra previamente una Revolución Sentimental que logre imponer como Conducta Racional una muy poco racional estructura de deseos basada en la avidez del consumo y en la identificación masoquista con el amor al amo... Tan irracional y tan poco natural fue el consentimiento de las poblaciones en su integración en el mercado, que el propio Weber, cuando compara las buenas vidas que antaño llevaba un tendero de lanas que trabajaba 30 horas al semestre, en tranquilos intercambios con proveedores y clientes fijos... llegó a atribuir el cambio hacia el capitalismo no al progreso de la razón, ni tampoco al gozo en el lucro, sino a una especie de conversión religiosa propiciada por la Reforma, una conversión interior que buscaba la Mortificación y la Salvación del Alma, no ya tras los muros del convento, sino en ese espacio de nueva *incura sui* constituido por el mercado capitalista y su atroz lógica de *compite o perece*". cfr., Guillermo Rendueles Olmedo, "La psiquiatría como mano invisible del desorden neoliberal", en VV.AA., *Neoliberalismo "versus" Democracia*, Edic. de La Piqueta, Madrid, 1998, pp. 197 y 198.
 19. Sistema de relaciones con los otros, con la naturaleza y con nosotros mismos, frente al que se comienza a reaccionar culturalmente: las obras de Marx, de Bakunin, de Proudhon, las novelas de Zola, de Victor Hugo, la creación de instituciones asociativas tanto de empresarios como de trabajadores, etc. Conjunto de reacciones que nos van a permitir explicar, intervenir e interpretar dicho sistema de relaciones sociales que se va generalizando desde la mitad del XIX en adelante y que va constituyéndose como el Gran Relato de la modernidad occidental.
 20. Lazzarato, M., y Negri, A., "Trabajo inmaterial y subjetividad", en *Futur Antérieur*, 7, 1991.
 21. En el marco de la "segunda transición" la acción política, centrada en el estado de derecho, se articulaba bajo los conceptos de representación política en los parlamentos y del principio de universalidad del sujeto-ciudadano: que debía ser homogeneizado en todo el mundo, sin importar las diferencias culturales ni las diferentes formas de vida en las que se insertaban. En la actualidad, se están ilustrando las deficiencias de dicho marco político: "no hay lugar en la esfera de la representación para mujeres, parados, trabajadores precarios, homosexuales, inmigrantes, y todos los que no se ajusten a las modalidades aplicadas en el paradigma de la mayoría. Las nuevas formas de acción no se dirigen directamente a la universalidad sino a la singularización, no operan hacia una reorganización general, sino hacia una transversalidad que pretende determinar los pasajes y

- traslaciones entre diferentes formas de vida y comportamientos". cfr. M. Lazzarato. "¿Qué posibilidades para la acción existen actualmente en la esfera pública?". *Atlantica*, 23 y http://usuarios.lycos.es/pete_baumann/index-69.html
22. Aparte de las guerras que normalmente aparecen en los medios de comunicación y en una aproximación muy general, hay que conocer que en el momento en que se escriben estas líneas (17 de Septiembre de 2003) en el mundo se están sufriendo guerras en los siguientes lugares: Birmania (Unión de Myanmar), Cachemira, Colombia, República Democrática del Congo, Corea, Costa de Marfil, Chechenia, Filipinas, Guinea Conakry, Kosovo, Liberia, México, Nagorno-Karabaj, República Centroafricana, Sáhara Occidental, Senegal, Somalia, Sri Lanka, Sudán y Timor. Ver http://www.el-mundo.es/documentos/2003/04/guerras_olvidadas/; y http://www.bbc.co.uk/spanish/specials/1115_guerras_olvida/
23. "En la escuela —afirma Michael Moore, director de *Bowling for Columbine*, en su mundialmente famosa "teoría del miedo", la primera lección de historia empieza con estas palabras: 'los peregrinos fueron a América porque tenían ser perseguidos'. Temor, miedo... ¿Y qué pasó luego? 'Los peregrinos llegaron a América, temerosos y asustados, se encontraron a los indios y tuvieron miedo de ellos, así que los mataron; luego empezaron a tener miedo de sus paisanos, empezaron a ver brujas por todas partes y las quemaron: luego, hicieron la Revolución y ganaron, pero tenían miedo de que los ingleses volvieran. Entonces, alguien escribió la Segunda Enmienda, que dice: Conservad vuestras armas porque los ingleses podrían regresar... Cuando el Sur perdió la guerra civil, los blancos empezaron a tener mucho miedo y por ello en 1865 algunos fundaron el Ku Klux Klan. En 1871, el KKK fue ilegalizado pero a los pocos meses fue fundada otra asociación, la Asociación Nacional del Rifle (Nacional Rifle Association, NRA), cuyo objetivo era la difusión de armas exclusivamente entre blancos. Los negros no podían poseer armas, era ilegal... cuando la población de color se hartó definitivamente y se rebeló de una vez por todas... ¿qué hicieron los blancos? Corrieron aterrorizados a refugiarse en las zonas de la periferia de las ciudades, donde levantaron barrios residenciales. Una vez allí, compraron millones y millones de armas. Y éste es el resultado: gran parte de los 250 millones de pistolas y fusiles existentes en Estados Unidos son propiedad de los blancos que viven en barrios residenciales muy tranquilos y seguros, donde prácticamente no hay delincuencia. Y por esa razón, en Estados Unidos, la mayor parte de los crímenes ocurren en las casas, entre marido y mujer, entre novios, entre compañeros de trabajo. Ver, como complemento necesario a las tesis de Michael Moore, el texto *Más allá de Blade Runner. Control Urbano: la ecología del miedo* (Virus, Barcelona, 2001), escrito por Mike Davis. En este texto pueden verse las diferentes estrategias que despliega la concepción del poder control que, desde la generalización del miedo, la inseguridad, la violencia mediática y la consideración de la ciudad —en su caso, Los Ángeles— como una especie de cárcel donde se recluyen unos ciudadanos cada vez más temerosos de perder privilegios frente a los delinquentes, los terroristas o los meros inspectores de hacienda. "La gestión del miedo —se dice en el libro de Davis— que provoca la inseguridad ciudadana se ha convertido en una carta blanca para generar consenso social en torno a políticas discriminatorias y autoritarias". El horror de una ciudadanía que se siente amenazada por todos lados, hace que las que nos parecían terribles predicciones de *Blade Runner* vayan quedando desfasadas por ingenuas y anacrónicas.

24. Como defendió Eric Fromm en su famoso libro *El miedo a la libertad*, publicado en 1947, el miedo fue también uno de los aspectos fundamentales de la ideología nazi. Para Fromm, cuatro fueron las características del nazismo en este aspecto: el odio a las minorías raciales (hoy expuesto en las tesis de Huntington y su "choque de civilizaciones"), el afán expansionista (continuado en nuestra época por las ideas de Fukuyama del "fin de la historia" y la generalización de un solo punto de vista cultural, económico y político: el capitalismo occidental), la exaltación de la raza aria y de lo nórdico (visible en las extendidas tesis del libro *The Bell Curve*, donde se intenta demostrar "científicamente" la inferioridad de los no blancos y no hombres), y, por último, el espíritu de obediencia ciega al líder (más difícil de descubrir en nuestras democracias, aunque los consensos implícitos impuestos por los medios de comunicación, por ejemplo, en temas como la inmigración y el desmantelamiento del Estado están siendo implementados en todo Occidente, y, lo que parece más grave, dada la tradición democrática, en Europa occidental, están provocando el auge y mantenimiento en el poder político de personalidades afines a la ideología de extrema derecha). Pero lo más importante del análisis de Fromm, y lo que más lo acerca a nuestro presente, es la inserción de dichos procesos en el cambio de condiciones socioeconómicas que se estaban sufriendo en todo Occidente tras las guerras mundiales y su consecuente desmembración social y apatía política, y en el marco de una disposición cultural a someterse ciegamente al nuevo orden surgido de la victoria en las mismas. Con Fromm podríamos decir que el autoritarismo constituye un problema cultural, pero los factores culturales mismos deben ser comprendidos como moldeados por causas socioeconómicas: el autoritarismo (y su sustrato amedrantador de conciencias y acciones) es un problema económico y político, aunque su aceptación ciega por parte de todo un pueblo ha de ser entendida desde una base cultural. Véase, Theodor W. Adorno, *Ensayos sobre la propaganda fascista*, Ediciones Voces y Culturas, Barcelona, 2003; Dirk Haubrich, "La propaganda política en la Alemania nazi", en *Voces y Culturas*, 9, 1996, y el trabajo de Eduardo Giordano, "La transmisión cultural del miedo y la propaganda bélica", en *El Viejo Topo*, 184-185, 2003, pp. 19-25. Sin la percepción cultural desde el miedo y la inseguridad sería muy difícil interpretar el horror, aceptado implícitamente por todos —dada la escasez de denuncias—, tanto de la brutal destrucción de lo poco que le quedaba al pueblo iraquí, sometido desde hace decenios a las locuras megalómanas de su líder y a un proceso de embargo occidental que ha provocado muchos más males que acciones positivas para la población sometida al yugo del dictador, como al genocidio que provocan los presupuestos ideológicos que dominan hoy en día el orden económico mundial (véanse el oscurantismo de la toma de decisiones de la OMC o la aplicación arbitraria y generalizada del doble Standard en las acciones del FMI o del BM).
25. Aziz Ab'Saber, "The Essence of the Earth Charter", en Berna Klein Goldewijk, Adalid Contreras Baspineiro y Pablo César Carbonari (eds.), *Dignity and Human Rights. The implementation of economic and cultural rights*, Intersentia, Oxford-New York, 2002, p. 181.
26. Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2000., p. 29. Existe traducción al castellano: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (coordinador/editor del equipo de traducción: Joaquín Herrera Flores), Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.

27. Sartre, J.P., *¿Qué es literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1950, pp. 77-86; Guattari, F., y Negri, A., "Reapropiaciones del espacio público", publicado originalmente en *Futur Antérieur*, 33-34, Paris, 1996/1, pp. 233-244, y reproducido en *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Akal, Madrid, 1999, pp. 193-205; Negri, T., *Arte y multitud. Ocho Cartas*, Mínima Trotta, Madrid, 2000; Virno, P., *Mondanità*, Manifesto Libri, Roma, 1991; Said, E., *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1984; Negt, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Mínima Trotta, Madrid, 2004. Ver. asimismo; Foucault, M., *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985; del mismo autor, *Dits et écrits 1954-1988*, 4 Volúmens, Gallimard, Paris, 1994; Rabinow, P., *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984 (y reeditado en Penguin, London, 1991).
28. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios sobre Teoría Política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 204.
29. Cfr. Fraisse, G., "Entre égalité et liberté", *La Place des Femmes*, La Decouverte, 1995.
30. Birulés, F., "El sueño de la absoluta autonomía: Reflexiones en torno a la igualdad y la diferencia", en Gómez Rodríguez, A., y Tally, J., *La construcción cultural de lo femenino*, op. cit., pp. 19-29. Cfr. asimismo, Honig, B., *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, New York, 1993, pp. 76-125.
31. Fitoussi, J.P., Rosanvallon, P., *La nueva era de las desigualdades*, Manantial, Buenos Aires, 1997.
32. "La expulsión de las relaciones sociales, la exclusión de las determinaciones efectivas de los sujetos reales, posibilita una representación del orden político como un asunto de racionalidad, consenso, legalidad... la escisión entre economía y política convierte a los teóricos del contrato en liberales ilustrados, seguramente bien intencionados y progresistas, pero cada vez más impotentes para articular la teoría a los procesos efectivos, cada vez más impotentes para detener la avanzada de la nueva derecha, ese enemigo que no ha dejado de vencer", Alejandra Ciriza, "Democracia y ciudadanía de mujeres: encrucijadas teóricas y políticas", en Atilio Borón (comp.), *Teoría y Filosofía Política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, CLACSO- Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 237.
33. "El capitalismo alcanza su mayoría de edad cuando automatiza lo que en el periodo de la acumulación originaria era simple expropiación arbitraria, desposesión salvaje... La normalidad sucede a la anomalía, la legitimidad a la ley de la jungla, la plusvalía al robo. Todo es conforme a la ley, conforme al valor, y el ciclo de la reproducción se basta por sí solo, con muda constricción, para garantizar su continuidad ampliada", Antonio Negri, *Fin de Siglo*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 21.
34. "Lo privado incluye no sólo los intereses económicos de los sujetos, su forma de inserción en el proceso de producción y reproducción de la vida misma, sino además el conjunto de relaciones que los ligan a otros sujetos en el espacio doméstico, las creencias particulares, las prácticas e identidades sexuales y raciales", Alejandra Ciriza, "Democracia y ciudadanía de mujeres: encrucijadas teóricas y políticas", en Atilio Borón (comp.), op. cit. p. 239.
35. Desde una perspectiva liberal, la tolerancia hacia los diferentes se reduce a la mera contemplación de la diversidad. En ese sentido "la diversidad es débilmente democrática: reconoce la mera desemejanza. Se podría decir que su

- padrino intelectual es John Locke en su *Letter on Toleration*. Enfrentado a la diversidad de visiones de los grupos religiosos adoptó una táctica que reducía el poder a religión organizada... la religión era ante una cuestión de creencias individuales y no de representaciones colectivas". Sheldon Wolin, "Democracia, diferencia y reconocimiento" en *La Política*, 1, 1996, p. 154.
36. Cuando los conceptos aplicables a un contexto que goza de hegemonía se "exportan" sin mayor reflexión a otros contextos hegemonizados, se llega a la conclusión de que dichos conceptos no son particulares, sino de aplicación universal. Ver Bourdieu, P., y Wacquant, L., "Los artificios de la razón imperalista", en *Voces y Culturas. Revista de comunicación*, 15, 2000, pp. 110 y 113. Sobre el contexto de la polémica liberales-comunitaristas, ver "Universalism 'v' Comunitarianism: Contemporary Debates in Ethics", en *Philosophy & Social Criticism*, nº. 3-4, V. 14, 1998.
 37. D. Zolo, "La ciudadanía en una era post-comunista" en *Agora*, 7, 1997, p. 111. "La aceptación plena de las premisas liberales e individualistas en relación a la ciudadanía conducen, mal que le pese a Zolo, a predicar, sin saberlo y probablemente sin desearlo, un retorno a la barbarie. Efectivamente, una de las tensiones de la ciudadanía es precisamente la de requerir de un mínimo de inserción con vista al goce de los derechos. De ahí la importancia de tener en cuenta la tensión, y no la mutua exclusión, entre economía y política. *La consideración puramente política de los derechos deriva en su configuración como privilegios*". A. Ciriza, op. cit., p. 245 (cursiva nuestra).
 38. Grupo DIOTIMA. *Oltre l'ugluagianze. Le radici femminili dell'autorità*. Liguori Editore, Milano, 1995.
 39. Sen, A., *Desarrollo y Libertad*. Planeta, Barcelona, 2000, pp. 54 y 75.
 40. Ver las obras de Richard TUCK, *Natural Rights Theories*. Cambridge University Press, 1981; *Philosophy and government: 1572-1651*, Cambridge University Press, 1993; y, sobre todo, *The rights of war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford University Press, 1999.
 41. Negri, A., Hardt, M., *Imperio*, Paidós., Barcelona, 2002.
 42. Capella, J. R., *Elementos de análisis jurídico*. Op. cit., p. 150.
 43. Capella, J. R., *Elementos de análisis jurídico*, op. cit., p. 138
 44. Facio, A., *Cuando el género suena cambios trae*. ILANUD, San José de Costa Rica, 1999; Facio, A., y Fries, L., "Feminismo, Género y Patriarcado", y Facio, A., "Hacia otra teoría crítica del derecho", ambos trabajos recogidos en Facio, A., y Fries, L., (eds.), *Género y Derecho*. LOM Ediciones/La Morada, 1999, pp. 21-60, y 201-229, respectivamente.
 45. Hinkelammert, F.J., *Crítica de la razón utópica* (edición a cargo de J.A. Senent de Frutos). Desclée de Brouwer, 2002.
 46. Fariñas Dulce, M.J., "La 'ficción' en la teoría jurídica de Kelsen" en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 18, 2001, p. 106.
 47. Fariñas Dulce, M.J., op. cit. pp. 105-106.
 48. Tabucchi, A., *La cabeza perdida de Damasceno Monteiro*. Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 86-87.
 49. Robert Cover, *Derecho, narración y violencia. Poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial* (edición a cargo de Ch. Courtis), Gedisa (Biblioteca Yale de Estudios Jurídicos), Barcelona, 2002, p. 16.
 50. C. Steiner, *Después de Babel*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.-Madrid, 1980 (ver R. Cover, op. cit., p. 23. "El alcance del significado que se puede asignar a toda norma —la interpretabilidad de la norma— se define,

entonces, tanto por un texto legal, que objetiva la exigencia, como por una multiplicidad de compromisos implícitos y explícitos que lo acompañan. Algunas interpretaciones están escritas con sangre, y permiten apelar a la sangre como parte de su fuerza de legitimación. Otras interpretaciones suponen límites más convencionales acerca de cuánto debe arriesgarse en su defensa. Las narraciones que cada grupo particular asocia con la ley revelan el alcance de los compromisos del grupo. Esas narraciones también ofrecen recursos de justificación, condena y debate a los actores del grupo que deben luchar para vivir su ley". p. 77).

**CLAVES CONCEPTUALES: LOS DERECHOS HUMANOS
COMO PROCESOS DE LUCHA POR LA DIGNIDAD HUMANA**

**4.1. LOS MARCOS DE (IN)CONSISTENCIA
DE LA IDEOLOGÍA-MUNDO COMO FUNDAMENTO
TRADICIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS**

**4.1.1. CONTEXTO DE SURGIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS
Y LA GLOBALIZACIÓN DE LA IDEOLOGÍA-MUNDO**

Creemos que está claro que desde nuestra perspectiva teórica los derechos humanos no son algo dado y construido de una vez por todas en 1789 o en 1948, sino que se trata de procesos. Es decir, de dinámicas y luchas históricas resultado de resistencias contra la violencia que las diferentes manifestaciones del poder del capital han ejercido contra los individuos y los colectivos. Ahora bien, no hablamos de procesos abstractos dirigidos por alguna filosofía o dialéctica histórica con pretensiones de objetividad y absolutismo; ni tampoco lo hacemos de un poder mistificado en alguna instancia trascendente, a partir de la cual la realidad social se va emanando milagrosamente. Los procesos de lucha, a los que convencionalmente denominamos en la actualidad derechos humanos son los que comenzaron a surgir históricamente a principios de los años setenta contra las teorías neocontractuales de la justicia y que confluyeron en el llamado "Consenso de Washington", verdadero

parámetro y guía del despliegue de la nueva reestructuración del capital que comenzó a funcionar a toda máquina durante la década de los noventa del siglo pasado. A partir de estos hitos histórico-económico-jurídicos, a los que habría que añadir la instauración paulatina de la Organización Mundial del Comercio, se fue instalando como si fuese un proceso natural, una nueva forma de producir y de distribuir bienes, la cual fue dando como resultado nuevas formas de relación social sustentadas en la generalización de las pautas del renovado espíritu de la producción capitalista y su dogma de los mercados autorregulados.

Como afirma Bourdieu, a estas nuevas relaciones de producción que conforman las diferentes formas de capital le corresponden diferentes formas de poder —político, regulador, simbólico— que aseguran su producción y su reproducción social. Siendo la concepción idealizada y abstracta de los derechos humanos uno de sus principales ejes de legitimación. El capital —afirmaba Bourdieu— es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible... la estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital, dada en un momento determinado del tiempo, corresponde a la estructura inmanente del mundo social, esto es, a la totalidad de fuerzas que le son inherentes y mediante las cuales se determina el funcionamiento duradero de la realidad social y se deciden las oportunidades de éxito de las prácticas¹.

En primer lugar, el capital es una fuerza inscrita, un tipo de relación construida y no una fase histórica objetiva que contiene un pasado y un futuro ineluctables. En segundo lugar, es una fuerza que construye la estructura inmanente del mundo social, es decir, el marco institucional y la propia naturaleza de las prácticas sociales. Para, en tercer lugar, condicionar dichas prácticas al tipo de acción (¿racional?) desmovilizadora y despolitizadora que las reduce a una inercia política conservadora. En definitiva, una fuerza que *...mantiene a los agentes dominados en una situación de grupo meramente práctica, de tal modo que sólo entren en contacto unos con otros mediante la orquestación de disposiciones, resultando condenados, además, a funcionar como un agregado y a limitarse a unas prácticas aisladas y aditivas siempre idénticas (como las decisiones electorales o de consumo*².

A medida que ese tipo de estructura inmanente del mundo social se va generalizando históricamente y va consolidando estructuras de poder adecuadas a su afán voraz de acumulación y dominación, van surgiendo los procesos que, en la actualidad, denominamos derechos humanos. Éstos constituyen, por un lado, dinámicas sociales de diferente tipo que han impulsado a la acción frente a la extensión y generalización de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales que se iban construyendo en la interacción entre las diferentes formas de capital y sus consecuentes formas de poder. Y, asimismo, han funcionado como marcos o esquemas de acción y pensamiento que han permitido generalizar socialmente valores alternativos a la forma de relación social dominante. Así, la burguesía en ascenso durante los siglos XVII y XVIII utilizó los derechos del ciudadano —en esta fase histórica no se puede hablar aún de derechos humanos— para resistirse al esquema de relaciones que primaba bajo las monarquías absolutistas. El proceso de acumulación originaria exigía, primero, la conformación de espacios autónomos de acción en los que las burocracias feudales o monárquicas no pudieran interferir, y, segundo, un tipo de fundamento esencialista, humanista que propiciara una consideración de las relaciones sociales como producto del despliegue de una naturaleza humana individualista y posesiva ancestral, que, vayamos a saber por qué milagrosa razón, coincidía con los intereses de la clase en ascenso. Las filosofías de la historia cumplieron su papel al afirmar que el presente no era más que la consecuencia necesaria de un pasado que, al mismo tiempo, incluía en el mismo paquete las mismas claves del futuro. La garantía filosófica, ética y política de la nueva configuración social, económica, política y cultural y su propia reproducción escatológica quedaba asegurada.

Sin embargo, en el mismo seno de esta nueva estructuración de las relaciones entre capital y formas de poder que se sustenta en la categoría de derechos del hombre y del ciudadano, ya iban surgiendo quiebras impulsadas por los colectivos que quedaban marginados de las ventajas del sistema y que proponían nuevas rearticulaciones económicas, filosóficas y políticas: Olimpe de Couges y sus reivindicaciones de género; Babeuf y su lucha por la sustitución de la igualdad formal ante la ley por una igualdad real de

todos; Toussaint L'Ouverture y sus prácticas antiesclavistas y antirracistas; o, por poner un punto final, Marx y su análisis científico del funcionamiento del capitalismo como base de prácticas alternativas a los mecanismos de explotación del capital. Todos estos actores antagonistas lucharon teórica y prácticamente contra el determinismo de esa fuerza inscrita en las relaciones sociales, construyendo las posibilidades de otro proceso —de la inscripción de otra fuerza— en la que esos derechos de los ciudadanos no funcionaran como obstáculos para prácticas sociales diferentes. ¿Qué decir de los movimientos feministas de los años setenta y ochenta empeñados en lucha antipatriarcalista? ¿Dónde debemos contextualizar los esfuerzos de los colectivos negros, latinos, indígenas sino en la construcción de nuevos procesos y nuevos espacios de lucha por la dignidad humana?

Estamos, pues, ante procesos y dinámicas históricas que han ido tomando forma en textos y declaraciones, y que desde el siglo XVIII hasta la actualidad han venido conformando el marco de adaptación o reacción frente a las consecuencias de la extensión social, económica, política y cultural del modo de producción capitalista.

Como decimos, estos textos y declaraciones son, por un lado, producto de la reacción social frente a las diferentes fases por las que ha atravesado la construcción de dicha estructura inmanente del mundo social; pero, por otro, han querido ser vistos ideológicamente³ como producto del despliegue de una naturaleza humana esencial y abstracta. Si nosotros hablamos de derechos humanos como productos culturales de resistencia y alternativa a la estructura de relaciones dominada por el sociometabolismo del capital⁴, debemos negar estas fundamentaciones idealistas y ver los derechos humanos en sus contextos. Esto quiere decir tres cosas en relación con los derechos. Las dos primeras de carácter estructural y la tercera de carácter subjetivo-organizativo. En primer lugar, hay que comprender los derechos humanos en el marco de las formas hegemónicas de producción de riqueza (y de pobreza). Es decir, hay que analizar e implementar los derechos conociendo las fases por las que atraviesa el modelo económico que pretende generalizar globalmente el capital: fases, bien de crecimiento económico de la

producción capitalista (las fases de acumulación productiva: muchos derechos, muchos espacios públicos, mucha intervención institucional frente a las consecuencias perversas del mercado) o las fases de reparto del pastel adquirido tras el crecimiento y sus consiguientes privatizaciones de la riqueza conseguida (las fases de acumulación financiera: desregulaciones normativas, entrega de los espacios públicos a manos privadas y Estado mínimo, es decir, dotado de mecanismos reguladores del y para el mercado).

En segundo lugar, tenemos que entender los derechos humanos como categorías que tienen mucho que ver con los procesos dominantes de división social, sexual, étnica y territorial del hacer (desde los que se jerarquiza desigualmente el acceso a los bienes necesarios para una vida digna). Si no comprendemos los derechos como elementos que critican o legitiman tales procesos de división del hacer humano, nunca entenderemos las razones por las cuales los militantes de derechos humanos se sienten impotentes a la hora de llevar a la práctica lo que dicen los textos o las decisiones surgidas de las cortes internacionales.

Y, por último, el contexto (en el que se enmarcan los derechos) se compone también de un aspecto subjetivo u organizativo. Es decir, para entender los derechos humanos en la actualidad tenemos que ser conscientes de las relaciones de fuerza que se dan entre actores sociales existentes y las posibilidades u obstáculos puestos a formas organizativas alternativas. En otros términos, tenemos que entender los derechos en función de las diferentes formas de organizarse frente a los dos procesos anteriores. De ese análisis deduciremos si tales fuerzas sociales actúan de un modo funcional a los dos aspectos estructurales mencionados con anterioridad, o si plantean formas antagonistas y críticas frente a los mismos. De ese modo, podremos construir una teoría de los derechos que no se sustente en meras formulaciones generales o estructurales, sino, asimismo, en prácticas sociales concretas y contextualizadas.

Así, con el primer conjunto de textos (siglo XVIII) nos encontramos con la formulación de los derechos del ciudadano, bajo los cuales se pretendió asegurar el ámbito autónomo—individual y esencialista—de libertad necesario para la acción ¿racional? del individuo

en el nuevo marco de relaciones sociales capitalistas que se estaba diseñando: Declaración del Buen Pueblo de Virginia y Declaración del Hombre y del Ciudadano⁵, textos perfectamente funcionales, primero, para enfrentarse a las estructuras del *Ancien Regime*, y, segundo, para la extensión colonial e imperialista de las potencias occidentales. Sin embargo, tras las dos grandes guerras que asolaron el continente europeo durante el siglo XX y que implicaron, por primera vez, a la potencia norteamericana como socio en la rapiña colonial y neocolonial que se avecinaba para la segunda mitad del siglo, surge el concepto de derechos humanos: un concepto que pretendía extenderse a toda la humanidad —entendida como grupo homogéneo compuesto por individuos que buscan la maximización y optimización de sus intereses individuales— sin tomar en consideración, no sólo las diferencias grupales y/o culturales que pueblan nuestro universo, sino, como consecuencia de ello, abandonando u ocultando las desigualdades que surgen de la diferente posición que cada grupo ocupa en los procesos de creación del valor social. Pero, al no circunscribirse única y aparentemente a los derechos del hombre burgués, blanco y capitalista, la dignidad y la autonomía universal de los seres humanos parecía gozar de la garantía moral, trascendental e ideológica que ofrece el sustantivo de derechos.

Sin embargo, debemos tener en cuenta tres cuestiones: 1; la inserción de dicho concepto (Declaración Universal de Derechos Humanos) en el marco socio-político de la Guerra Fría entre los países capitalistas y los comunistas —lo cual lo redujo de nuevo a la defensa y garantía de los derechos individuales del sujeto capitalista, frente a los derechos sociales, económicos y culturales de los colectivos de ideología socialista— 2; el reconocimiento positivo de los derechos se dio en el marco geo-estratégico de la descolonización controlada de las antiguas colonias —lo cual redujo el papel liberador de los llamados derechos de autodeterminación, y supuso la consolidación de un sistema jurídico y político internacional basado en la supremacía de la voluntad de los Estados centrales del sistema-mundo sobre los periféricos y semi-periféricos y 3; la generalización (y posterior globalización) de una ideología mundo que se expresaba bajo la definición "humanista", es decir, esencialista y abstracta de los derechos. Esta "ideología-mundo" pretendía

convencernos de que los derechos no eran más que la plasmación histórica del despliegue de una naturaleza humana ahistórica, producto de alguna instancia trascendental ajena a los procesos de lucha sociales y separada de la extensión del capitalismo como base ideológica, económica y política de la reconstrucción mundial tras la segunda gran guerra. Estos tres elementos supusieron una reducción del concepto a sus márgenes individualistas, etnocéntricos, estatistas y formalistas, perfectamente funcionales ante la nueva fase de acumulación del capital que se dio en la segunda mitad del XX y sus correspondientes formas de poder social, económico y cultural.

En la actualidad, tal y como vimos ampliamente más arriba, estamos asistiendo a una nueva fase histórica que está exigiendo una nueva perspectiva teórica y política en lo que concierne a los derechos humanos. Desde finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado, y a consecuencia de fenómenos tales como la caída estrepitosa del socialismo real y la consiguiente expansión global del modo de producción y de relaciones sociales capitalistas, se han iniciado nuevos procesos que están poniendo en cuestión la naturaleza individualista, esencialista, estatista y formalista de los derechos que primó desde 1948 hasta casi la última década del siglo XX.

La nueva fase de la globalización —denominada por nosotros, como la "tercera transición" del capital— denominada "neoliberal", puede caracterizarse en términos generales bajo cuatro características articuladas: a) la proliferación de centros de poder (el poder político nacional se ve obligado a compartir soberanía con corporaciones privadas y organismos globales multilaterales), b) la inextricable red de interconexiones financieras (que hacen depender las políticas públicas y la constitución económica nacional de fluctuaciones económicas imprevisibles para el tiempo con el que juega la praxis democrática en los Estados Nación), c) la dependencia de una información que vuela en tiempo real y es cazada por las grandes corporaciones privadas con mucha mayor facilidad que por las estructuras institucionales de los Estados de Derecho), y d) el ataque frontal a los derechos sociales y laborales (que está provocando que la pobreza y la tiranía se conviertan en ventajas comparativas para atraer inversiones y capitales)⁶.

Estas características, propias de la nueva fase de apropiación del capital, están provocando un cambio importante en la consideración de los derechos humanos. A un nivel jurídico, estos hechos han inducido, en primer lugar, a la crisis del derecho nacional de los derechos humanos, ya que las constituciones —sobre todo, las que surgieron en América Latina y en la Europa Latina tras las dictaduras del último tercio del siglo XX, y en las que se vertió la última esperanza del Estado democrático de derecho— están perdiendo su carácter normativo y se están acercando peligrosamente a lo que Karl Loewestein denominaba constituciones nominales y semánticas; y, en segundo lugar, están suponiendo la reconfiguración del derecho internacional de matriz particularista y soberanista que primó tras la proclamación de la Declaración Universal, en un "infraderecho" sometido a las reglas y principios de instituciones globales como la Organización Mundial del Comercio. La instauración paulatina de un orden global desigual e injusto está afectando, no sólo a lo que va quedando de Estado del Bienestar —donde éste existió— sino, lo que es más grave, a la capacidad social y colectiva de proponer alternativas basadas en la justicia social. Se ve, pues, como necesaria una relectura constituyente que piense el derecho internacional como un conjunto de normas, reglas y principios basados más en el nuevo orden global del Bretton Woods reformado por el neo-liberalismo, que en el individualismo y el etnocentrismo de lo nacional. Un derecho internacional que tenga en cuenta más la planetarización de las necesidades y exigencias de individuos y grupos, y menos en la instauración de una relación circular entre el Estado y la comunidad internacional⁷.

Y, a otro nivel, la conciencia de las injusticias y los desequilibrios a los que conduce la globalización, está provocando dos consecuencias importantes. En primer lugar, el surgimiento de procesos de reacción social multitudinarios de repulsa (movimientos antiglobalización) que llevan años poniendo en jaque las antaño tranquilas y legitimadas reuniones de los poderosos del planeta. Y, en segundo lugar, el inicio de búsquedas de nuevas rearticulaciones de redes sociales ampliadas (los foros sociales mundiales), que están formando un movimiento de movimientos a nivel planetario que no se conforma con las tradicionales formas de participación y

articulación sociales, sino que están creando una nueva visión de lo que significa la democracia⁸. Redes, nuevos movimientos sociales, movimientos de movimientos, *foros* sociales nacionales y mundiales, temáticos o de protesta... Un conjunto de prácticas que, a nivel global, está impulsando toda una amalgama de textos, declaraciones y propuestas que superan con creces el carácter individualista y esencialista de la Declaración Universal⁹.

4.1.2. LA FALACIA IDEOLÓGICA DE LA CONCEPCIÓN UNIVERSALISTA E IDEALIZADA DE LOS DERECHOS

¿Es posible negar que estamos ante un nuevo proceso, ante una nueva dinámica histórica que se enfrenta a las nuevas circunstancias por las que atraviesa el mundo a inicios del nuevo milenio? ¿Son los derechos humanos algo dado y construido de una vez por todas o procesos en permanente construcción y reconstrucción? ¿No estaremos asistiendo a la instauración de un nuevo proceso de derechos humanos enfrentado de lleno contra la globalización neoliberal?

Desde luego, estamos entrando en un nuevo contexto de prácticas sociales y teóricas que muestran su carácter antagonista a la globalización del capital, entendida por algunos como un proceso natural al cual hay que adaptarse o morir. Pero, como decíamos más arriba al concluir con los elementos que conforma la actual fase de transición del capital, estas prácticas sociales y teóricas aún no disfrutan de las necesarias condiciones de posibilidad materiales para implementar sus propuestas alternativas. Es decir, vivimos una época difícil. Tenemos que pensar de un modo nuevo un conjunto de prácticas que, a su vez, vienen exigiendo una nueva reflexión crítica y actualizada; pero ambas "urgencias" no encuentran, por el momento, condiciones claras y concretas para su efectiva realización. Louis Althusser nos lo recordaba hace años. Debemos pensar la realidad aceptando que "algo se ha roto" en la lucha por la dignidad. Y lo que se ha roto no es ni más ni menos que la conciencia de lo real. La pérdida de las coordenadas sociales, políticas e institucionales sobre y contra las cuales luchábamos en los años sesenta y principios de los setenta del siglo XX. En su lectura "revolucionaria"

y "subversiva" sobre el pensamiento de Maquiavelo (que escribió su "príncipe" cuando su modelo Borgia ya no tenía el poder y se encontraba exiliado de su ciudad e imposibilitado de cualquier tipo de intervención sobre la sociedad de su tiempo), hay que desarrollar una nueva lectura del mundo de estilo sintomático (*symptomale*) que, sin caer en pesimismo catastrofistas o en nostalgias de lo que está definitivamente roto, nos permita irrumpir en lo real mostrando rupturas, discontinuidades y contradicciones en el edificio aparentemente cerrado y universal de las relaciones sociales sustentadas en los procesos de acumulación del capital. *El método sintomático se extiende a partir de ahí (de la constatación)* — y en eso consiste la novedad de la búsqueda— *de la crisis del marxismo, de la catástrofe del socialismo real y, sobre todo, de la coherencia del poder capitalista que queda reafirmado en el paso a la subsunción real de la sociedad en el capital, entendida como totalidad del control ideológico*¹⁰.

Vivimos, pues, una situación política y teórica muy compleja, debido, sobre todo, a la falta de unas condiciones claras de posibilidad de un mundo nuevo y solidario. De ahí la importancia de una lectura sintomática que se enfrente a la "ideología-mundo" desde su propio terreno, el cual no es otro que el de la propia ideología. En las últimas cuatro décadas, el neo-capitalismo y sus mentores han generalizado por doquier lo que podríamos llamar la falacia ideológica. Esta falacia es mucho más amplia y compleja que la tan manoseada "falacia naturalista" entresacada con *fórceps* de la obra de Hume. La falacia ideológica no sólo incluye a la naturalista, sino que, asimismo, se amplía hacia otras esferas. En términos muy generales, esta falacia ideológica intenta presentar como una cuestión de lógica racional lo que no es más que un producto ideológico y político de claras motivaciones conservadoras del *statu quo* impuesto por las relaciones del capital. En primer lugar, la falacia ideológica incluye una reinterpretación de la falacia naturalista, la cual, no debe entenderse como el intento de traspasar los límites del *es* para llegar al *deber ser*, sino, al contrario, presentar un *deber ser* como si fuera un *es*. Es con esta segunda operación como se logra naturalizar lo que no es más que una propuesta normativo-ideológica y presentarla como lo racional y lo lógico. Cuando, por ejemplo, se afirma que con sólo pensar racionalmente se llega

ineluctablemente a la formulación de principios de justicia que influyen en la distribución social de los bienes, se está cayendo en esta primera esfera de la falacia ideológica que se denomina falsamente como la falacia naturalista: se naturalizan unas determinadas premisas ideológicas y se bloquea toda posibilidad de que lo real, el *es*, pueda *ser de otra manera* que lo que ellas proponen. Asimismo, la falacia ideológica tiene otra esfera de acción. Es lo que podríamos denominar la falacia normativista, y que surge como consecuencia necesaria del proceso de naturalización de una ideología. Al convertir un determinado *deber ser* en un *es*, éste se presenta a sí mismo como *lo que tiene que ser*. Con lo que el proceso de la ideología-mundo basado en la falacia ideológica se cierra sobre sí mismo y puede autopresentarse ante cualquier forma de vida como lo universal y lo racional, sean cuales sean los elementos del contexto que primen en un determinado momento espacio-temporal. Por un lado, se naturaliza un *deber ser* y, por otro, se normativiza un *ser*, previamente condicionado y predeterminado por el *deber ser*. Por ello, la ideología de los derechos humanos universales y descontextualizados (fundamentados en el artículo 1.1 de la Declaración Universal) es tan funcional a los intereses expansivos y globalizadores del modelo de relaciones basado en el capital. La falacia ideológica les garantiza la clausura de cualquier tipo de alternativa, pues se ha logrado confundir la línea que va de un *debe ser* a un *ser* y, de éste, a un *lo que tiene que ser*. ¿Cómo presentar una alternativa a esta clausura de la realidad que nos ciega ante la misma existencia de los contextos reales en que vivimos? Pues planteando estas lecturas y estas prácticas sintomáticas del mundo. Lecturas y reflexiones que nos muestren que dicha clausura no es tal. Que la misma está llena de contradicciones, de rupturas, de discontinuidades y, sobre todo, de intersticios a partir de los cuales irrumpir sobre ella y abrir las posibilidades concretas de un pensamiento nuevo que se sustente en prácticas sociales nuevas.

Los derechos humanos, como productos culturales, nos pueden servir de armas de antagonismo, siempre y cuando nos salgamos del círculo hermenéutico de la falacia ideológica. Los derechos humanos como productos culturales de la modernidad occidental capitalista no se reducen a la naturalización y cosificación del derecho propuesta por los neo-kantianos y, en especial, por Hans Kelsen en sus iniciales

propuestas puristas de análisis del derecho. Es decir, no caen en el "déficit de sentido" que proponen las teorías descontextualizadas del derecho que sólo lo comprenden desde sus esferas de positivación. Pero los derechos humanos como productos culturales que surgen históricamente a partir de la generalización del modo de relaciones basado en el capital, tampoco forman parte de eso que Emmanuel Levinas llamaba el "derecho infinito" basado en un humanismo diferencial que parte de un otro absolutamente otro y, por tanto, absolutamente idealizado¹¹. La noción levinasiana de justicia, afirma Jacques Derrida, se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizá por santidad y que se caracteriza, al contrario que la propuesta kelseniana, por una obsesión acerca de lo indecible desde la esfera de lo humano. Los derechos humanos como productos culturales antagonistas se sitúan en el medio de estas propuestas, evitando en todo momento quedar reducidos a meras pautas jurídicas de decisión judicial o elevarse a los cielos estrellados de la "indecidibilidad" humana.

Recordemos la parábola kafkiana del "hombre ante la ley": éste espera y espera y al final de una vida en la que ha estado esperando y esperando, percibe que la ley no es exterior a sí mismo, sino que es él el que tiene que realizarla. El *estar ante la ley* —continúa afirmando Derrida— se parece a esa situación a la vez ordinaria y terrible del hombre que no llega a ver o sobre todo a tocar, a alcanzar la ley: puesto... que es él quien debe fundarla... la trascendencia inaccesible de la ley ante la cual y antes de la cual el hombre se sostiene, no parece infinitamente trascendente y, en consecuencia, teológica más que en la medida en que muy cerca de él, aquélla sólo depende de él, del acto realizativo por el que él la instituye. La ley, el derecho, los derechos, no dependen más que de quienes están ante ella —y en consecuencia— antes de ella, pues ellos son los que tienen que producirla sin estar predeterminados por algún tipo de falacia ideológica que clausure la posibilidad de crear continuamente nuevos sentidos al mundo. Por ello, concluye Derrida, más allá de estos territorios identificados de la politización a gran escala geopolítica, más allá de todos los secuestros y requisiciones interesados, más allá de todas las reapropiaciones determinadas y particulares del derecho internacional, otras zonas tienen que abrirse constantemente, zonas que en un primer

momento pueden parecer secundarias o marginales¹², dada la clausura a que nos arroja la falacia ideológica de la ideología-mundo del capital.

4.1.3. LAS GARANTÍAS DE UNA CONCEPCIÓN IDEALIZADA Y DESCONTEXTUALIZADA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Para ello, las concepciones tradicionales han instituido un triple sistema de garantías:

1. La garantía moral: existe un "bien" que está por encima de todo y desde el cual es posible juzgar cualquier contenido de la acción social. Aceptando que "el cielo estrellado" esté por encima nuestra, rechazamos la consecuencia kantiana de que la ley moral se encuentre dada en nuestro interior como si de un órgano biológico se tratara. Pero, los derechos humanos, considerados como productos ideológicos, proceden de un *deber ser* que parece ser inevitable y universal sin tener que acudir a los contextos reales. Si, como afirma Rawls, pensar racionalmente nos conduce ineluctablemente a una forma predeterminada de distribución y jerarquización de principios de justicia, ¿no será un Bien Moral no tematizado ni expuesto con claridad el que garantiza tales consecuencias ineludibles?
2. La garantía trascendental: existe una esfera ajena a las intervenciones humanas que posibilita el despliegue de ese bien moral por entre todos los contenidos de la acción social (sea esta esfera denominada Historia, Razón, Dios o Comunismo). La historia de la modernidad occidental es la historia de una toma de conciencia: la de los obstáculos o dificultades que provoca la generalización del modo de producción y de relaciones sociales basado en el capital. Lo cual no ha sido ajeno a los mentores de tal modo de organización social, pues siempre han estado atentos y dispuestos a proponer salidas, eso sí, ideales y abstractas, que funcionasen como mistificaciones apologéticas del mismo.
Véase el caso de Hegel. Después de examinar en *La filosofía de la historia* el rumbo del desarrollo histórico y después de

definir su esencia como la "necesidad ideal de la transición", Hegel concluye afirmando que la historia del mundo viaja desde Oriente hacia Occidente, pues Europa supone "absolutamente" el fin de la historia. De tal modo que, para Hegel, no hay tal transición, pues ya estamos en el fin de la historia que se auto-presenta como el mismo destino de la Razón. *La investigación sobre el destino esencial de la Razón* —en tanto que considerada en relación con el Mundo— es idéntica a la pregunta acerca de qué finalidad persigue el Mundo. Dicha expresión implica que tal finalidad está destinada a ser realizada¹³. Nada se puede hacer para remediar tal destino sin violar las exigencias de la propia Razón. Nada sería más censurable y, por supuesto, irracional, que tal atrevimiento. Hegel presenta, pues, la Razón del capital¹⁴ como una virtud atemporal basada en condiciones indiscutibles, incuestionables y ontológicamente inalterables. Es decir, somete al capital a un tipo de "cataxia" en la que la jerarquía de los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, es decir, las situaciones de explotación quedan estructural y trascendentalmente protegidas. Los medios de producción se presentan como medios de subsistencia confundiendo utilidad con valor de cambio; mientras que los procesos de jerarquización desigual en el acceso a los bienes se presentan como un proceso de abstracción que efectúa la subdivisión de las necesidades y de los medios en completa armonía con la universalidad auto-realizadora del Espíritu del Mundo. Toda dimensión o implicación alternativa al capital queda desplazada, pues, a una esfera trascendental compuesta por verdades eternamente válidas en el marco de un todo orgánico sin fisuras ni exterioridad. En la Filosofía del Derecho no se habla, pues, ni de los orígenes del capital, ni de su carácter internamente contradictorio y explotador, ni de su dinámica histórica. Y, como consecuencia necesaria de ese destino inexorable de la Razón hacia sí misma, tampoco se habla de las posibilidades de antagonismo. Se idealiza el orden establecido como racionalidad de lo real y

se adoptan sus componentes contradictorios como premisas y conclusiones necesarias de todo discurso racional y, por ello mismo, insuperable. Cuando las relaciones basadas en el capital se congelan y se abstraen de todo contexto, y, al mismo tiempo, se las presenta como la consecuencia necesaria del camino unilineal y progresivo que recorre la Razón del Mundo, toda la realidad queda subsumida en un ideal con pretensiones de universalidad y en una racionalidad incontestable con pretensiones de permanencia ocurra lo que ocurra. La relación capitalista —bajo los postulados del Espíritu Absoluto— se convierte, en primer lugar, en algo inevitable; en segundo lugar, en una compulsión hacia la explotación de los otros y de la naturaleza de carácter benévolo; y, en último lugar, en un proceso regido por un sujeto supra-individual que se eleva a sí mismo de los condicionamientos que le imponía la etapa civil del avance del Espíritu hacia su máxima realización en el Estado bismarckiano¹⁵. La "idea" en Hegel se despliega, pues, desde sí misma y para sí misma. Y lo social termina escindido entre lo político y sus mismas condiciones de reproducción material. Si los hechos desmienten tal idealización, "peor para los hechos". Si tales hechos no coinciden con las premisas culturales de otra forma de vida, "peor para ésta". Intento grandioso de conciliar trascendentalmente los antagonismos internos del sistema establecido dentro de los contornos del fin de la historia.

3. La garantía reflexiva: al existir un bien previo a cualquier acción social y una esfera trascendental que posibilita su despliegue ineluctable, la concepción idealizada de los derechos humanos contempla el mundo como algo único, homogéneo, sin fisuras. La concepción tradicional de los derechos, los ve como entidades que se reflejan a sí mismas en un proceso unitario que parte de un origen histórico que se pierde en las edades oscuras y que necesariamente concluirá en un final ya predeterminado desde el principio. Consecuencia perversa de las dialécticas negativas que pretenden convencernos que negando lo real vamos a llegar

algún día a la síntesis resolutoria de nuestros problemas. Dialéctica en la que el esclavo —como aquel “hombre ante la ley” siempre negará al amo; mientras que éste —como bien demuestra Samuel Beckett en *Esperando a Godot*— se dedica a afirmar sus valores y, por tanto, a perpetuar su dominación sobre el esclavo. Mientras que el esclavo siga negando al amo, lo que hará es que éste siga mirándose reflexivamente a sí mismo y se eternice la situación de esclavitud. Ésta tiene un origen que se remonta a tiempos arcanos y está sometida a una finalidad ineluctable garantizada por la racionalidad de lo real. En ese marco de relaciones, el esclavo puede que mejore sus condiciones (como, por ejemplo, propone Rawls con su principio de diferencia), pero nunca romperá las ataduras que lo encadenan a dicho marco, con lo que la esclavitud y, con ella, los procesos de división social del hacer, se perpetuarán por los siglos de los siglos.

4.2. LOS TRES MARCOS DE CONSISTENCIA DE UNA TEORÍA CRÍTICA Y CONTEXTUALIZADA DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO PRODUCTOS CULTURALES

Por el contrario, entender los derechos humanos como productos culturales que posibilitan procesos de reacción alternativa y contextualizada a los entornos de relaciones en los que vivimos, asume las tres tensiones culturales que caracterizan a todo proceso cultural. En primer lugar, al considerarlos como productos culturales propios de una forma particular y hegemónica de ver el mundo, partimos de la “constatación” de que, al enfrentarnos con “productos culturales”, podemos afirmarnos en una posición diferente a la de la “ideología-mundo” hegemónica bajo la forma del antagonismo como modo de realización de los derechos. En segundo lugar, al contextualizarlos social, económica, política y culturalmente, los situamos en pleno circuito de reacción cultural, es decir, de la estrecha vinculación entre los entornos de relaciones en que vivimos y los productos culturales que, como reacciones significantes,

conforman nuestros plurales y diferenciados universos simbólicos. Y, en tercer lugar, los situamos en los "procesos culturales propiamente dichos", ya que con los derechos humanos podemos, si adquirimos el suficiente poder, intervenir sobre los entornos de relaciones: ni los derechos —como productos culturales—, ni los entornos de relaciones son cosas dadas de una vez para siempre, característica opuesta a todo proceso ideológico reificador del mundo.

Para ello, planteamos un triple marco de consistencia de los derechos que sirva, asimismo, como plano de comprensión "sintomática" de los mismos.

EL PLANO RIZOMÁTICO¹⁶: HACIA UNA DEONTOLOGÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

El modelo "rizomático" de pensamiento y de práctica socio-cultural se opone radicalmente al modelo "raíz" que predomina en la "Ideología-Mundo" universal. El modelo raíz es el que ha predominado en la cultura occidental. Un modelo vertical de interacción que parte de una ontología de la ausencia o del establecimiento de una distancia trascendente e infranqueable que separa lo uno de lo múltiple, la unidad de la diversidad, con lo que todo lo que no sea funcional a dicha unidad se desplaza al plano de la no existencia. El modelo raíz es vertical, parte de un eje que se eleva hasta el cielo estrellado y se inserta hacia el interior de la ley moral que debe morar en nosotros mismos. Es un modelo que entronca el ser en lo absoluto, en el vacío de contenidos que se sostiene sólo por la ideología que subyace a una forma de organizarse y de producir: la forma de relación basada en el proceso continuo y abstracto de expansión de una "Ideología-Mundo" universal y absoluta.

Sin embargo, el modelo "rizoma" es horizontal, pues tiende a enmarañarse y a entretenerse con la máxima cantidad de raíces con las que convive. Es un modelo de conocimiento y de práctica que surge del débil, del marginado de las estructuras inmarcesibles de poder, de los que han sido desplazados de sus entornos y situados en espacios ajenos y, en un principio, hostiles. El modelo "rizoma" es el que permite comprender los fenómenos de criollización y

mestizaje surgidos, quizá, no intencionalmente en el marco de los países colonizados, en tanto que fueron conformados por la intersección forzada de múltiples formas de explicar e interpretar el mundo. El modelo "rizoma" parte, pues, de una ontología de la presencia, o de la cercanía inmanente y material de lo múltiple, de lo diverso, de lo "relacionable". El modelo es, pues, de un ser en relación que, por ejemplo, proclama que "si matas el río, el árbol, el aire, la tierra, estás matando al ser humano", estableciendo una relación estrecha entre éste y su entorno. El modelo "rizoma", asimismo, implica una búsqueda permanente de otras raíces, de nuevos modos de entrar en contacto con otras raíces, de construir espacios de encuentro con otras raíces, en definitiva, de establecer relaciones que complementen la falta de lo absoluto y de lo uno creando lugares nuevos de expresión de lo propio junto a lo ajeno y diverso. A partir de ese ser en relación, el mundo se criolliza, es decir se construye a partir de intercambios, colisiones, contactos, conflictos, progresos de conciencia o de esperanza en los que nos despojamos de lo absoluto. Espacios de identidad individual que sólo tendrán vigencia a partir del reconocimiento de que el sentimiento de pertenencia no es únicamente algo nuestro, sino que se extiende a todos los demás individuos. *Rizomáticamente*, todas las percepciones culturales son equivalentes en valor, es decir, todas tienen la capacidad de enraizarse con otras y, en ese entretrejimiento, construir algo nuevo. Nelson Mandela lo repitió hasta la saciedad una vez salido de la cárcel: *todo el camino que he recorrido hasta el presente —de 1912 a 1994—, todas las luchas, no son nada en comparación con lo que nos queda por hacer: lograr que convivan todos esos grupos de población, sin jerarquías verticales ni hegemonías culturales. En definitiva, un modelo que no sea dominador, ni sistemático, ni autoritario, sino que se caracterice por la intuición, por la fragilidad, la complejidad y la extraordinaria multiplicidad del mundo en que vivimos. Como defendía Édouard Glissant: estamos en un momento en la vida... en el que el ser humano comienza a admitir la idea de que él mismo es un perpetuo proceso, que no es un ser, sino un hacerse, y que, como todo lo que se está haciendo, cambia*¹⁷. No hay mejor definición de lo rizomático.

Con la inserción de los derechos en este plano, intentamos construir una deontología de los derechos que no se base en la

concepción autoritaria que del término "deontológico" se ha extendido por la cultura occidental. No hablamos de la imposición externa de deberes (siempre desfavorable para los débiles); sino —acentuando el sentido etimológico del término— lo hacemos de "lo que nos conviene", de lo conveniente, de lo que nos permite auto-imponernos compromisos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. Es decir, establecer vínculos, conexiones, redes *rizomáticas*, nudos que nos faciliten los encuentros con los demás. Este plano rizomático-deontológico rechaza la concepción de libertad como autonomía —mi libertad termina cuando comienza la del otro—, y aboga por una concepción intensiva de la libertad —mi libertad comienza cuando comienza la del otro—. Lo que nos conviene, pues, son los entrelazamientos, los entretejimientos, las vinculaciones (las relaciones compositivas), los compromisos que produzcan cada vez una mayor intensidad, es decir, de libertad en nuestros encuentros. La libertad es, pues, el valor que aumenta nuestro poder de existir y de actuar al acentuar nuestra capacidad de interacción, de búsqueda de compatibilidades, de encuentro entre cuerpos, no sólo entre mentes o ideas, más proclives a la atomización e individualismo. Un cuerpo es el lugar de una existencia siempre en relación con otra existencia. Es una relación dinámica que exige siempre interacción entre dos modos de existencia. Dos formas concretas de existencia que abominan de cualquier esencia o bien absoluto desde el cual juzgar nuestras acciones.

En el plano *rizomático* no hablaremos, pues, de bien o de mal, sino de lo bueno, es decir, lo que nos permite componer nuevas relaciones dinámicas con otros cuerpos-modos de existencia (mientras que lo malo no será más que aquello que destruye la posibilidad de construir nuevos modos de composición y de interacción). "Lo malo" parte siempre de la negación del encuentro, pues basa toda su naturaleza en la aceptación de una especie de reserva trascendental que, al elevar los fenómenos a planos suprasensibles, los protege de cualquier forma de antagonismo. "Lo bueno" —*rizomáticamente* hablando— es aquello que no permite ese desplazamiento, sino que sitúa todo lo social en el campo inmanente de los encuentros horizontales, componibles o incomponibles, entre los diferentes modos de existencia. En otras palabras, es siempre

insurreccional, pues ataca los valores establecidos afirmando nuestras diferencias con respecto a ellos y creando nuevos valores que aumenten nuestra creatividad compositiva, es decir, nuestra capacidad humana de creación y recreación continua y activa del ser.

EL PLANO DE INMANENCIA: HACIA UNA ONTOLOGÍA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Desde este plano queremos afirmar una nueva ontología de los derechos de fuerte carga materialista. De este modo, los sentimientos, las acciones y los pensamientos acerca de los derechos no deben juzgarse de acuerdo con valores en sí (el Bien, el Mal...), sino de acuerdo a modos de existencia¹⁸ que tiendan a crear y generalizar nuevos marcos de composición e interacción *rizomáticos*. Nada remite a un plano trascendente ni emana de arriba hacia abajo, pues sólo hay este mundo y las diferentes formas de componerlo, transformarlo y deshacerlo en función de los encuentros entre sujetos dotados de actitudes y aptitudes de *empoderamiento*. Decía Spinoza: si dos se unen y asocian sus fuerzas en conjunto tienen más poder que cada uno de ellos por separado y, cuántas más alianzas haya, más derechos poseerán sus miembros colectivamente ("Tratado Político", II, 13).

Así, mientras los planos de trascendencia implantan dimensiones suplementarias a lo dado y, consecuentemente, se formulan a sí mismos (reflexividad) como ajenos a toda intervención humana y como bloqueos a toda forma de movimiento inmanente, el plano de inmanencia supone, por el contrario, situarse continua y activamente en lo dado, proporcionando una consistencia para que los encuentros puedan darse y se garantice el movimiento constante de los cuerpos- modos de existencia: es decir, la constante posibilidad de ampliar los marcos de composición e interacción humanas. Hablamos, pues, de un plano donde lo que priman son los acontecimientos, las singularidades y, sobre todo, las intensidades. Hablaríamos, pues, de un principio de densidad de los derechos, en tanto que nos muestra que son las acciones materiales concretas de los individuos las que crean la realidad en el marco del

mundo. Nada tiene que ver ya con el desarrollo de alguna autoconsciencia, espíritu del mundo o cualquier otro plano metafísico. Desde la inmanencia, pues, lo que se asume como objeto de reflexión y de práctica social, es decir, lo que hace la historia mundial-global son los actos materialmente verificables, aunque nunca debemos olvidar las relaciones de poder (mercado auto-regulado y en constante expansión) en los que se sitúan. Desde esta perspectiva el sistema impuesto históricamente por el capital se contempla como algo transitorio, no eterno. No sometido a alguna astucia de la Razón, sino a una continua expansión de mediaciones reales que, como en el caso del trabajo productivo —sea material o inmaterial— pretenden la restitución de la función de control —históricamente alienada— de los seres humanos productivos sobre su misma praxis y su misma naturaleza. Como afirmaron Boltanski y Chiapello, el anticapitalismo es tan antiguo como el capitalismo. Por lo que no estamos ante ningún marco trascendente a la acción, sino que desde el principio de densidad nos colocamos en los contextos reales que han intentado, desde siempre, construir una alternativa concreta y material a dicho sistema hegemónico de regulación social.

Un plano de inmanencia, pues, no nos ciega ante las relaciones de fuerza existentes, sino que nos obliga a estar siempre preparados para reconocerlas y afirmar nuestra diferencia con respecto a las mismas. Como afirmaron Gilles Deleuze y Felix Guattari:

No tenemos la menor razón para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es mejor que el otro. Por el contrario, sólo hay criterios inmanentes: una posibilidad de vida se evalúa en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia. (Por lo que, hay que rechazar) lo que no traza ni crea. Un modo de existencia es bueno o malo, noble o vulgar, pleno o vacío, con independencia del bien y del mal y de todo valor trascendente: no hay más criterio que tenor de existencia, la intensificación de la vida (Qué es filosofía, 72).

La cuestión de los derechos humanos desde esta proclama de intensificación de la vida nos conduce a abandonar toda creencia

en el otro mundo¹⁹ y a asumir la necesidad de vincularnos activa y creativamente con el mundo y con lo existente. Nada de pasividad ni de aceptaciones ciegas de esencias. Mejor reforzarnos para captar, no clausurar, las nuevas fuerzas que surgen de los marcos de composición intensos en que debemos convertir los derechos.

Es en este sentido desde el que proponemos una ontología de los derechos humanos como normas de poder, como procesos que *empoderen* a los débiles o a los afectados por relaciones de violencia estructural. Todos tenemos esa capacidad de encuentro en planos de inmanencia. Pero dichos planos no van a venir a la existencia por sí solos. Necesitamos la creación de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales para que todos y todas puedan hacer valer sus modos de existencia. Todo lo demás, o son buenas intenciones que no llevan a nada o son entregas a algún plano de trascendencia que garantice el juicio moral externo a nuestra condición de cuerpos en interacción.

El poder, por tanto, no es algo que pertenezca únicamente a quienes tengan la hegemonía en las relaciones de fuerza existentes. El poder es, asimismo, una relación de la que podemos apoderarnos para transformar y transgredir la hegemonía dominante. En esta línea, el poder se definiría por dos tipos de actos que nos conducen a dos principios de enorme importancia para construir nuestra ontología de los derechos: el poder puede ser poder de dominación para el que se ha apropiado de nuestra capacidad de encuentro y subversión de lo establecido, pero también y fundamentalmente es, por un lado, poder de actuar, y, por otro, poder de relación. El poder de actuar nos lleva a una consideración dinámica de nuestras normas de poder: es poder de poner siempre en acto, en movimiento, en acción a los derechos; es decir, se basa en el principio de producción, de creación de afectos, de afecciones, de afectar a las relaciones hegemónicas empeñadas en ocultar su dimensión de relación de fuerza potenciando en todo momento violencias estructurales contra los débiles, explotados y oprimidos. El poder de relación, nos pone ante la exigencia de reconocer que todo poder —que no quiera permanecer en el plano de la violencia estructural— lleva consigo un poder correspondiente e inseparable de ser afectado; es lo que podría designarse como principio de sensibilidad, o, lo que es lo mismo, propugnar

relaciones de poder que nos permitan producir y ser producidos, afectar y ser afectados, buscando las combinaciones y articulaciones adecuadas para poder ejercer el verdadero poder ontológico que subyace a nuestra concepción de los derechos: el ceder privilegios disfrutados individualmente, en beneficio del crecer juntos *empoderados*.

EL PLANO DE INFLEXIÓN: HACIA UNA POLÍTICA CRÍTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

A diferencia de la reflexión, entendida como la acción de reflejarse a uno mismo internamente, la inflexión supone el doblamiento o desviación de una cosa o fenómeno en una dirección inesperada, rompiendo, con ello, la linealidad o la aceptación pasiva que tradicionalmente gozaba. "Punto de una curva o de una línea en que cambia de sentido la curvatura o la linealidad de un fenómeno o cosa." Podemos añadir: acción y efecto de doblarse una línea o una cosa, cambiando con ello radicalmente de dirección. Denominamos, pues, punto histórico de inflexión, cuando el proceso que estamos estudiando o viviendo recibe un impulso poderoso de cambio de dirección, a partir del cual se habla de un antes y un después de la desviación o mutación del mismo. En definitiva, mientras la reflexión nos conduce a la repetición de lo Mismo producida por la mirada puramente interior del que reflexiona, la inflexión nos pone delante de los cambios que, a causa de la aparición de nuevos acontecimientos o del surgimiento de nuevas singularidades (véanse, por ejemplo, la celebración de los Foros Sociales Mundiales o la aparición de movimientos y organizaciones sociales contra-hegemónicas), proponen una diferencia y una mutación en los procesos sociales, más que una repetición o prolongación. De la pura teología de la reflexividad basada una y otra vez en la repetición de un rito o de un dogma, pasamos, pues, a una política de la inflexión, a una celebración de la desviación, del *clinamen* epicúreo; y, desde ahí, a una política de los derechos humanos.

Veamos como ejemplo la consideración reflexiva e inflexiva que Edgar Morin propone del concepto de crisis²⁰. Para una concepción reflexiva, la crisis supone una destrucción del *statu quo*,

una obstrucción a la regulación, un mirar al pasado en busca de soluciones para el presente, todo ello tamizado por el peligro que supone la espera de la salvación o solución trascendental-autoritaria de la situación. Para una concepción inflexiva, Morin afirma que la crisis hay que entenderla mejor como una desviación del sistema hegemónico, como un reconocimiento de que las regulaciones del sistema no funcionan o lo hacen en función de privilegios, como una búsqueda de soluciones nuevas (favoreciendo siempre posibilidades creativas y complejas); en definitiva, desde una posición inflexiva de lo que se trataría es de profundizar la crisis de las conciencias que provoca la situación de crisis para hacer emerger la conciencia de la crisis y no quedarnos en la mera apología de los tiempos pasados. Dice Morin: *la crisis del concepto de crisis es el comienzo de la teoría de la crisis*. Asimismo, desde nuestra posición, podríamos concluir que inflexivamente la crisis del concepto tradicional de los derechos humanos es el comienzo de una teorización alternativa (*rizomática*, inmanente) y política de los derechos humanos.

Una política, pues, de los derechos humanos, o, en otros términos, una práctica *rizomática* e inmanente de los mismos que nos impulse a cambiar de dirección, a doblar lo lineal y acercarnos a la verdadera raíz del término política: el *empoderamiento* que supone la composición de nuevas relaciones dinámicas, es decir, de nuevos marcos compositivos, interactivos de modos de existencia diferentes, aunque apuntando hacia el aumento del poder mutuo: poder de actuar-afectar y poder de sensibilizar-ser afectado. Es lo que el poeta Dante Alighieri, llamaba el "politizare", el acto de abrir horizontalmente, sin orígenes absolutos o fines predeterminados, las instituciones a las prácticas ciudadanas. No estamos cayendo en el dogma de la prioridad del derecho sobre el bien. Pues este dogma se construye en la trastienda de los intereses de las relaciones sociales fundadas en el capital, siempre proclives a preocuparnos por los derechos, mientras los sujetos de las mismas se van apropiando de los bienes. Pero, ya lo dijimos con anterioridad, hablar de bienes para la ideología que subyace a dicho dogma, supone hacerlo desde una ontología metafísica, teleológica u obstaculizadora del pluralismo de formas de vida y proyectos vitales: al cual

sólo puede llegarse a través de la esfera de los derechos. La apertura de fines que propone nuestra política de los derechos humanos no pretende introducir por la puerta trasera los intereses del mercado dominado por la relación social del capital. Lo que planteamos es la crítica radical de toda teleología dogmática, sea explícita (el autoritarismo o el totalitarismo), sea implícita (como es el caso de la religión del mercado). Y desde esa crítica actuar inflexivamente creando espacios de intervención igualitarios y antijerárquicos que permitan la productividad y la sensibilidad necesarias para tener un poder no dominado por la violencia estructural.

De ahí que esa política de derechos humanos que proponemos, como conclusión de todas estas páginas, sea considerada como una política revolucionaria. Decía Spinoza que no deseamos las cosas porque sean buenas en sí mismas, sino que consideramos buenas a las cosas porque las deseamos. De este modo, es preciso superar la psicosis del consumismo —basada en el deseo de lo que carecemos— en aras de una política revolucionaria del deseo, es decir, de la exigencia de construir mundos alternativos, compositivos e interactivos que nos impulsen al cambio inflexivo de los acontecimientos. Lo difícil no es conseguir el objeto del deseo, lo difícil es desear, hacer revolución, devenir revolucionario como puesta en movimiento de nuestros cuerpos-modos de existencia conectando puntos distintos; crecer desbordando los marcos de la vida normalizada por el marketing político y publicitario; transformar y dejarse transformar. En definitiva, vivir la creación de nuevas relaciones que no se midan por sus posibilidades de futuro, sino por la fuerza, por la intensidad y la potencia de las relaciones que construimos en los planos de inmanencia, en el aquí y el ahora del tiempo presente. Basta ya de reclamar la falta de derechos o el incumplimiento de lo normalizado por el derecho. El reclamo de la falta de derechos ha invadido la política aumentando nuestra pasividad y nuestra espera del despliegue mágico de aquella condición humana eterna e infalible. No deseamos los derechos porque eso sea lo bueno y lo justo. Es bueno y justo lo que deseamos, lo que creamos, lo que constituimos, lo que inventamos. Devenir revolucionario, pues, es inventar *rizomática*, inmanente y políticamente el derecho. La política de los derechos humanos no nos ve como un producto de la historia, sino como

productores de historias, como creadores de practicas compartidas y comprometidas en acciones ancladas en lo real, en definitiva, en la lucha por el Bien Común.

4.3. UN CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS: LAS TRES ESPECIFICACIONES DE LOS DERECHOS (LIBERTAD, FRATERNIDAD E IGUALDAD)

Los derechos humanos, en su integralidad y desde el universo normativo de resistencia que defendemos en estas páginas, constituyen algo más que el conjunto de normas formales que los reconocen y los garantizan a un nivel nacional o internacional. Los derechos humanos como productos culturales forman parte de la tendencia humana ancestral por construir y asegurar las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que permiten a los seres humanos perseverar en la lucha por la dignidad, o lo que es lo mismo, el impulso vital que, en términos spinozianos, les posibilita mantenerse en la lucha por seguir siendo lo que son: seres dotados de capacidad y potencia para actuar por sí mismos. Los valores — libertad, igualdad, solidaridad— que en esas luchas se han ido formulando han sido producto de lo que Spinoza denominó el *conatus*²¹, es decir, la creación inmanente de potencia política de la multitud para perseverar en la existencia y ampliar el poder del conocimiento y de la acción humana²². Este *conatus* —o potencia humana de transformación y cambio en aras de la dignidad humana— constituye el fundamento inmanente de los derechos humanos. Cada formación socio-política que se ha dado en la historia no ha tenido su causa en alguna voluntad trascendente que dadvosamente le otorga su posibilidad de existencia; la causa es siempre inmanente, y se identifica con ese *conatus* que nos impulsa a la autoconservación y cuya fuerza e intensidad no está en relación con esencias metafísicas, sino con el conjunto de relaciones que mantenemos con otras fuerzas, sean naturales o sociales. El *conatus*, la potencia de la multitud es la causa inmanente de nuestra humana tendencia a actuar en aras de la perseveración en el ser y de la transformación de todo aquello que intente reducir su fuerza

y su dinamismo. Si nuestro universo normativo se sustenta en el miedo, en la superstición y en la muerte, estamos ante la aniquilación de lo humano, entendido no como el resultado de la manifestación de alguna esencia trascendente a nuestra condición humana, sino como el despliegue de nuestras potencialidades inmanentes. Sólo desde la alegría, la felicidad y el deseo de vida, que sólo se despliegan cuando lo social, lo jurídico, lo económico o lo político se dedican a fortalecer nuestra potencia ciudadana, es como podemos plantear una definición de derechos humanos que supere los intentos de reducirlos a una de sus facetas: la jurídica-formal, o de insertarlos en una trascendencia metafísica alejada de las pasiones, las necesidades y las determinaciones de nuestra existencia²³.

Los derechos humanos, pues, deben ser vistos como la convención terminológica y político-jurídica a partir de la cual se materializa el *conatus* que nos induce a construir tramas de relaciones —sociales, políticas, económicas y culturales— que aumenten las potencialidades humanas. Por eso debemos resistirnos al esencialismo de la convención —la narración, el horizonte normativo, la "Ideología Mundo"— que ha instituido el discurso occidental sobre tales derechos. Si convencionalmente se les ha asignado el calificativo de humanos para universalizar una idea de humanidad (la liberal-individualista) y el sustantivo de derechos para presentarlos como algo conseguido de una vez por todas, nosotros nos situamos en otra narración, en otro *nomos*, en otra *grundnorm*, en un discurso normativo de alternidad, de alternativa, de resistencia a los esencialismos y formalismos liberal-occidentales que, hoy en día, son completamente funcionales a los desarrollos genocidas e injustos de la globalización neoliberal.

Por estas razones filosóficas, que no por tales dejan de asumir un contenido político fuerte, vamos a definir los derechos humanos (como productos culturales antagónicos a la "Ideología-Mundo" que ha sustentado el modelo de relación capitalista propio de la modernidad occidental) en tres momentos: el cultural, el político y el social, cada uno de los cuales conllevará su propia especificación axiológica: la libertad, la fraternidad y la igualdad. Veamos cada uno de estos momentos.

En primer lugar, y de modo abreviado, los derechos humanos, como productos culturales, supondrían la *institución o puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad humana*. De esta definición abreviada entresacamos la especificación cultural-histórica de los derechos: éstos no son algo dado, ni están garantizados por algún bien moral, alguna esfera trascendental o por algún fundamento originario o teleológico. Son productos culturales que instituyen o crean las condiciones necesarias para implementar un sentido político fuerte de libertad (opuesto a la condición restrictiva de la libertad como autonomía): mi libertad (de reacción cultural) comienza donde comienza la libertad de los demás; por lo que no tengo otro remedio que comprometerme y responsabilizarme —como ser humano que exige la construcción de espacios de relación con los otros— con la creación de condiciones que permitan a todas y a todos poner en marcha, continua y renovadamente, caminos propios de dignidad.

En un sentido más amplio, continuamos definiendo los derechos humanos, ahora desde un plano político, como *los resultados de los procesos de lucha antagonista que se han dado contra la expansión material y la generalización ideológica del sistema de relaciones impuesto por los procesos de acumulación del capital*. Es decir, estaríamos especificando políticamente los derechos no como entidades naturales o derechos infinitos, sino como reacciones antagonistas frente a un determinado conjunto de relaciones sociales surgidos en un contexto preciso temporal y espacial: la modernidad occidental capitalista. En este sentido político, estaríamos concretando la definición bajo el concepto social y colectivo de fraternidad, es decir, la actualización de las reivindicaciones del ala democrática-plebeya de la Revolución francesa auspiciada por los jacobinos y llevada a su culminación por Babeuf y sus "iguales". Bajo nuestro politizado concepto de fraternidad no se esconden propuestas de tolerancia abstractas, sino impulsos concretos de solidaridad y de emancipación que permita la elevación de todas las clases domésticas o civilmente subalternas a la condición de sujetos plenamente libres e iguales. Lo que implicaba —y sigue haciéndolo— el allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano²⁴.

Y, en un sentido marcadamente social, los derechos humanos son *el resultado de luchas sociales y colectivas que tienden a la construcción de espacios sociales, económicos, políticos y jurídicos que permitan el empoderamiento de todas y todos para poder luchar plural y diferencialmente por una vida digna de ser vivida*. En otros términos, especificamos los derechos desde una perspectiva pragmática y de fuerte contenido social. Con ello, pretendemos complementar y ampliar el concepto de igualdad formal a los aspectos materiales y concretos que permitan la puesta en práctica de la libertad positiva y de la fraternidad emancipadora que subyace bajo el concepto de igualdad material. Los derechos no van a funcionar por sí mismos, ni van a ser implementados únicamente desde el, por otro lado necesario, trabajo jurídico. Hay que hacerlos funcionar creando las condiciones económicas y sociales necesarias para ello. En definitiva, hablamos de la igualdad de todas y de todos, o, más específicamente, del conjunto de condiciones sociales, económicas y culturales que nos permitan poder poner en práctica la libertad positiva y la fraternidad emancipadora²⁵.

En definitiva, cuando hablamos de derechos humanos como productos culturales antagónicos a las relaciones capitalistas, lo hacemos del "resultado histórico del conjunto de procesos antagonistas al capital que abren o consolidan espacios de lucha por la dignidad humana". En primer lugar, pues, destaca la frase "resultado del conjunto de procesos antagonistas", con la que queremos reforzar el carácter histórico-dinámico de los procesos sociales y jurídicos que permiten abrir y, a su vez, garantizar lo que resulte de las luchas sociales por la dignidad. En segundo lugar, hablamos de "espacios de lucha", es decir, de la construcción de las condiciones necesarias para llevar adelante propuestas alternativas al orden existente y a la "Ideología-Mundo" de carácter básicamente abstracto y descontextualizado. Y, en tercer lugar, nos referimos a la "dignidad humana". Con ello no nos estamos refiriendo a una concepción de la dignidad que imponga unos determinados contenidos a cualquier forma de vida que luche cotidianamente por sus expectativas y sus necesidades. Hablamos de la idea de "dignidad humana" que se deduce de las tradiciones críticas y antagonistas que han sido marginadas u ocultadas por la generalización de la "Ideología-Mundo" que aquí cuestionamos. De este modo, queremos afirmar lo que desde esta tradición occidental antagonista aportamos

a las luchas de la humanidad contra las injusticias y las opresiones. Y lo hacemos acudiendo al sufijo latino *tudine*, que viene a significar "lo que hace algo". Por ejemplo, multitud: lo que hace muchos, lo que nos une a otros. Así, desde nuestras luchas antagonistas, proponemos una idea de dignidad basada en dos conceptos que comparten tal sufijo latino. La actitud o consecución de disposiciones para hacer. Y la aptitud o adquisición del suficiente poder y capacidad para realizar lo que estamos dispuestos previamente a hacer. Si los derechos humanos como productos culturales occidentales facilitan y generalizan a todas y a todos "actitudes" y "aptitudes" para poder hacer, estamos ante la posibilidad de crear caminos de dignidad que puedan ser transitados, no sólo por nosotros, sino por todos aquellos que no se conformen con los órdenes hegemónicos y quieran enfrentarse a las falacias ideológicas que bloquean nuestra capacidad cultural de proponer alternativas. Creemos que ésta es la única vía para poner en práctica ese pensamiento sintomático y de relación que proponíamos en la Introducción de este libro. Irrumpamos, pues, en lo real construyendo el mayor abanico de relaciones y redes que podamos establecer. Sólo desde ahí podremos pronunciar el nombre de los derechos humanos sin caer en la impotencia que subyace a la generalización de una "Ideología-Mundo" que, a pesar de sus proclamas universalistas, lo único que universaliza es su incumplimiento universal.

4.4. CUATRO COMPROMISOS CONCEPTUALES Y UNA DECLARACIÓN DE VOLUNTAD ANTAGONISTA: LAS TRES LEYES DE LA TERMODINÁMICA CULTURAL

LOS CUATRO COMPROMISOS CONCEPTUALES

A rasgos generales, esta definición de los derechos humanos como los procesos de lucha en aras de una concepción materialista e inmanente de la dignidad humana nos compromete con cuatro características fundamentales a la hora de entender "convencional" y "materialistamente" los derechos humanos como parte de ese proceso de subjetivación que hemos afirmado más arriba.

En primer lugar, nos comprometemos con una forma de entender los derechos humanos no como algo únicamente en acto, ya conseguido, establecido de una vez por todas y cuya problemática se reduzca a su puesta en práctica (como si la efectividad de un derecho fuera algo neutral, es decir, no influido por el hegemonismo—relaciones de poder no tematizadas, sino impuestas por el aparato ideológico— dominante). Al contrario, dicha definición nos compromete con una concepción de los derechos como algo que existe como acto y, sobre todo, como potencia, es decir, como algo a conseguir, a conquistar, a construir por medio de prácticas sociales de subjetivación y humanización. Por tanto, su problemática no se reduce a su implementación neutral, sino fundamentalmente consiste en preguntarnos cómo se accede a los procesos y prácticas por la hegemonía (es decir, por la construcción, tanto de condiciones que faciliten y tiendan al acceso igualitario a los bienes y recursos necesarios para una vida digna, como de relaciones de poder alternativas, favorables a los grupos vulnerables, excluidos o desplazados de las ventajas del orden social hegemónico dominante).

Es el momento de afirmar, junto a Antonio Gramsci, que hay que distinguir entre lucha por la hegemonía (actitud dinámica, procesual y renovada permanentemente de integración de plurales visiones del mundo, persiguiendo el objetivo de convencer culturalmente y de sumar políticamente perspectivas antagonistas al *statu quo*) y el hegemonismo (la expresión pura, coercitiva y monolítica de dominio de una parte sobre otra, procurando "consensos a priori o previos" que funcionan ocultando los intereses que se persiguen bajo el manto de alguna idea trascendental o metafísica separada del control de los que viven y sufren la posición social de subordinados). De ahí la importancia de una reflexión sobre los fundamentos teóricos y políticos de lo que se acepta comúnmente como derechos humanos para evitar que las intenciones "hegemónicas" predominen sobre las luchas por la hegemonía, o, en otros términos, que el poder del lenguaje no se identifique absolutamente con el lenguaje del poder. De ahí, también, la necesidad de explicitar cómo los colectivos vulnerables o excluidos acceden históricamente a los procesos y prácticas de lucha por la dignidad (luchas por la hegemonía) y cuáles han sido los obstáculos filosóficos,

políticos, económicos, culturales o jurídicos que les impiden tal acceso (procesos hegemónicos). Por consiguiente, cuando hablamos de derechos humanos no lo estamos haciendo ni de una forma estable, pues los derechos humanos como procesos y prácticas de lucha por la dignidad humana están siempre en evolución, en devenir, *in the making*. Ni tampoco hablamos de una forma neutral, ya que los derechos humanos, como procesos y prácticas antagonistas, están en constante conflicto y tensión con los hegemónicos empeñados en hurtar los procedimientos de acceso a los procesos de lucha a los colectivos marginados y explotados. En otros, términos, los derechos están siempre *in the fighting*.

En segundo lugar, esa definición nos conduce a constatar que hablar de derechos humanos no es referirse únicamente a alguna tabla de derechos reconocida por algún poder público. Hablar, convencional y materialistamente, de los derechos humanos es hacerlo de actores en lucha por transformar las condiciones de acceso a los bienes necesarios para construir una vida digna. Los *citoyens* franceses a finales del siglo XVIII y, por supuesto, sin derechos reconocidos jurídicamente, se levantaron contra los rescoldos del *Ancien Regime* y consiguieron redactar una Declaración bajo la que pretendían imponer una serie de compromisos y deberes a los poderes públicos de la época. Primero fueron las luchas y después los debates de la Convención para formular tales deberes en derechos. Es decir, los *citoyens* galos, los movimientos sociales que dieron lugar a la 1ª Internacional, las poblaciones húngara, polaca y checa que se enfrentaron a mitad del siglo XX a los compromisos de Yalta bajo los que se dividía el mundo en dos esferas de influencia (capitalista y comunista), las mujeres que murieron en las acciones de desobediencia civil contra su exclusión de los procesos electorales, las ciudadanas y ciudadanos negros que enarbolaban la bandera del *black power* en el marco racista y xenófobo de la Norteamérica profunda, los esclavos en Haití, en Brasil, en México que lograban romper las cadenas que los ataban a los propietarios de sus personas, etc., lo que pretendían, con o sin éxito, era —a partir de sus prácticas sociales, no de derechos ya consagrados— abrir espacios de lucha que les permitiesen acceder a los bienes apropiados por una minoría dominante que, con un ojo, los miraba recelosa y los

reprimía brutalmente, mientras que con el otro les hacía creer que ya tenían derechos por el mero hecho de haber nacido. Cuando se lucha únicamente por derechos —y no por el acceso a los bienes necesarios para una vida digna—, ya estamos luchando atrapados en la jaula de hierro del liberalismo individualista dominante en la concepción jurídica occidental. Es decir, estaremos luchando no por el acceso generalizado e igualitario a bienes, sino, en primer lugar, por los bienes preestablecidos por quienes tienen el poder de determinar qué bienes son básicos y cuáles no lo son; y, en segundo lugar, estaremos luchando por la forma de acceder a los bienes formulada por quienes han tenido el poder hegemónico para construir el procedimiento —de división social, sexual, étnica y territorial del hacer— que ahora se presenta, no sólo como el único medio para alcanzar los derechos, sino asimismo, como el único fin que es factible proponer en la acción social.

Si únicamente luchas por los derechos, ya estás luchando en el marco de unos fundamentos ideológicos que benefician a unos (los menos) en perjuicio de otros (los más), ya que el derecho lo que hace es positivizar jurídicamente las formas de acceso a los bienes que son funcionales a los procesos materiales que están en su base. Esto no quiere decir que la lucha jurídica sea innecesaria. Sino, al contrario, proponer que luchemos jurídicamente de otra manera: luchando por otro derecho y por otra forma de división del hacer que permita un acceso igualitario a las condiciones que dan dignidad. Hablar de derechos como productos culturales antagonistas es luchar por el acceso a los bienes concretos que nos permitan satisfacer en condiciones de igualdad nuestras necesidades espirituales y corporales y, a partir de ahí, auto-imponernos, e imponer a los poderes enmascarados bajo la "Ideología-Mundo" idealista de los derechos compromisos y deberes funcionales a tales fines. Esto supone invertir profundamente los fundamentos en los que se sostiene esa concepción jurídica liberal-individualista occidental, ya que lo que nos encontramos cuando hablamos de derechos humanos no es con derechos ya reconocidos, sino con actores sociales antagonistas empeñados en abrir espacios de lucha y de conflicto para poder acceder igualitariamente a los bienes y recursos, sin los cuales la propia dignidad humana es impensable.

Así, en tercer lugar, esa definición nos compromete a hablar de derechos humanos, no en abstracto, es decir, como la manifestación de una condición humana eterna y trascendental de la que todos participamos de un modo descontextualizado y, por consiguiente, pasivo; sino de derechos humanos como el resultado del conjunto de procesos que nos permitan construir espacios de lucha por las particulares formas de llevar a la práctica la dignidad humana, es decir —tal y como dijimos más atrás—, la recuperación del flujo social del hacer humano.

Este tercer compromiso tiene dos elementos constitutivos: en primer lugar, nos compromete con una concepción pluralista y contextualizada de las luchas por una vida digna, ya que no aceptamos que exista una sola y universal forma de acceder a la misma. Lo que nos une a todos los seres humanos, lo que Tolstói definía como las aspiraciones uniformes de hombres (y mujeres), es nuestra capacidad de hacer y de integrar lo hecho en nuestras vidas; capacidad desvalorizada por todos los hegemonismos que en el mundo han sido y que la relación social del capital acaba por sacralizar al robar al trabajador y a la trabajadora su condición de seres productores de valor. Sin embargo, esa capacidad "uniforme" de reapropiarnos de nuestras vidas luchando por los bienes necesarios que hacen de esa vida una vida digna, eso que nos hace ser animales culturales y no meramente animales sociales, se lleva a cabo de un modo plural y diferenciado en términos de los distintos y múltiples procesos culturales que conforman simbólica y materialmente nuestras, asimismo, plurales y diferenciadas formas de vida. ¿Es que hay una sola forma de hacer y de controlar lo que hacemos? ¿Es que la forma de hacer de los pueblos indígenas es la misma forma de hacer de los habitantes de las grandes metrópolis que hacen del mundo un archipiélago de injusticias y situaciones de desigualdad? ¿Es que la lucha de los pueblos indígenas por recuperar su flujo social del hacer debe ser la misma, y utilizar los mismos procedimientos, que las luchas urbanas y tecnificadas?

Y, segundo, esta concepción material de la dignidad humana nos compromete en la construcción de caminos y espacios para una vida digna de ser vivida. La dignidad humana, es decir, las condiciones de una vida digna (con acceso en condiciones de igualdad a

bienes como la vivienda, la expresión, la salud, el trabajo, el medio ambiente, la tolerancia religiosa...), sólo podrá efectivarse si luchamos contra los procesos que impiden otorgarle el valor a nuestro hacer, a nuestra actividad como trabajadores y trabajadoras, como sujetos que producimos y que valorizamos el entorno en el que vivimos: es decir, difícilmente habrá una vida digna en el marco del metabolismo que, en palabras de Istvan Meszaros, impone el sistema de relaciones del capital: el mercado autorregulado como "creador" de valor.

Una vida digna coincide con aquello que Spinoza denominaba el *conatus*, es decir, la exigencia internamente asumida, no externamente impuesta por alguna entidad de carácter trascendente, de perseverar en la existencia y, con ello, transformar y crear las condiciones necesarias para tal fin. Todo lo que sucede en nosotros puede —y debe— ser explicado por las leyes de nuestra propia naturaleza. Una vida indigna, o, en términos spinozianos, una vida de servidumbre no surge por algún vicio innato de la voluntad, sino a causa de la pobreza del ser, del hacer y del pensar que provocan las abstracciones que separan imaginariamente la esencia trascendente y la potencia inmanente de actuar y de pensar humanamente. La servidumbre, la indignidad, es, filosóficamente hablando, la impotencia para existir en acto, la dejación de nuestra potencia para transformar el mundo que nos rodea en las manos de una entidad que se nos presenta como inmutable e intocable (sea algún dios, el mercado o las leyes de la historia), y, por supuesto, la pasividad que surge como consecuencia de la infame tendencia humana a someterse a fuerzas transitivas externas —es decir, fuerzas que nos nombran desde su abstracción y lejanía— que actúan sobre nosotros condicionando nuestro ser, nuestro hacer y nuestro pensar. Por tales razones, la definición que asumimos se separa de estas entidades trascendentes, planteando siempre una actitud antagónica y tensional con respecto a todo lo que consideramos inhumano: es decir, en relación con todos aquellos intentos de fundamentar nuestras acciones u omisiones en esencias inmutables que siempre mirarán con recelo, desde sus cielos estrellados, nuestra praxis y nuestra autoimposición cultural de compromisos y deberes con respecto a los otros, a nosotros mismos y a la naturaleza. Esta definición, pues, nos compromete con

nuestra capacidad (potencia) de libertad, no meramente de libre arbitrio en medio de un mundo de contingencias que emanan degradándose de alguna entidad trascendente, sino de libertad de existir y de actuar según necesidades internas a nuestro ser como acto (hecho) y como potencia (deber).

El cuarto compromiso es una consecuencia necesaria de la ascensión de los otros tres. Nos referimos al compromiso con una determinada concepción del derecho. El derecho es un importante instrumento de garantía y consolidación de las luchas sociales por la dignidad humana. El derecho marca un círculo simbólico y discursivo alrededor de los sujetos reconocidos por él para evitar que las conquistas conseguidas en las luchas por la dignidad puedan ser desvirtuadas por los que tienen el poder militar, policial, judicial y/o político-legislativo. Si en las constituciones se recogen las llamadas "libertades civiles", el objetivo de tales textos narrativos a lo que tiende es a proteger, con la coacción que ofrecen los atributos del Estado, a los individuos frente a las derivaciones autoritarias o totalitarias de algunos poderes. Estamos ante una conquista social de una grandeza comparable a la cantidad de víctimas que se han sacrificado por ella. Muchos son los que han entregado sus vidas luchando contra los hegemonismos de turno por conseguir, tanto esferas jurídicas de protección y garantía, como esferas de intervención estatal desde las que mitigar las leyes de la selva, siempre preferidas por los poderosos que las normas jurídicas que controlan su acción. Ahí radica la importancia y la irrenunciabilidad de lo conseguido.

Pero estas constataciones no deben obstaculizar otras formas de apreciación de las conquistas jurídicas. El derecho, al igual que, por ejemplo, el lenguaje, no crea la realidad. El derecho es un producto convencional que surge para servir de instrumento a alguna interpretación, más o menos ideológica, de la realidad. De la lectura atenta de las normas jurídicas se deduce que no reconocen necesidades ni bienes concretos. En el marco de todo este conjunto simbólico y discursivo de esferas de protección, garantía e intervención estatales, las normas que componen lo que llamamos "derecho" lo que hacen es establecer el modo a partir del cual nuestras necesidades han de ser satisfechas. Y esta forma de satisfacer

nuestras necesidades, o, lo que es lo mismo, esta forma de instituir el modo a partir del cual se accede a los bienes exigibles por una vida digna, no es neutral, sino que está condicionado por la organización hegemónica que impera en un momento histórico específico: así, por ejemplo, desde el liberalismo individualista, las libertades se satisfarán inmediatamente por la propia y autónoma actividad de los individuos (la autonomía contractual), y los derechos sociales exigirán la existencia previa de condiciones económicas para su plena satisfacción (la heteronomía existencial). Todo ello, claro está, en abstracto, es decir, al margen de los conflictos y contradicciones económicas o sociales bajo la que tales individuos viven cotidianamente sus vidas.

Pero cuando abandonamos el plano abstracto y nos comprometemos a tomar en consideración la relación que existe entre el derecho, ya como producto cultural, y las relaciones sociales que están en su base, es decir, cuando bajamos del olimpo de la neutralidad y de la abstracción a la concreción de las situaciones sociales vividas por los individuos tanto en la soledad de su vida privada como en el marco de los grupos en los que se integran, no tenemos otro remedio que relativizar la virtualidad existencial de tales acercamientos abstractos al fenómeno jurídico. Así, desde esa perspectiva liberal individualista, cualquier derecho, al establecer una esfera cuasi-mágica —por trascendental y descontextualizada— de protección, y garantizar que determinados derechos estén suficientemente protegidos frente a la intromisión de determinados poderes, lo que hace es marcar con tiza alrededor de los individuos y los grupos en los que se integran un círculo de palabras: tenemos, somos, garantizarán, promoverán... que instituyen un modo, ya concreto, es decir, ideológico y contextualmente determinado, de satisfacer el acceso a los bienes necesarios para la vida humana. Los poderes políticos, judiciales o policiales no podrán ir contra este modo sancionado legalmente, o sea, convencionalmente, legitimado de acceso a los bienes; aunque sí tendrán legitimidad para reaccionar represivamente frente a otros modos de acceso a los mismos. De este modo, se accederá a la tierra a través de un título de propiedad individual, pero no por una ocupación de jornaleros que luchan por hacer productivas tierras inertes o dedicadas al ocio

o al espectáculo. Nadie está legitimado a asesinar a otro, pero el crimen es justificable cuando lo lleva a cabo un Estado soberano. Todos tienen el deber y el derecho al trabajo, pero sólo se llevarán políticas públicas de empleo cuando las condiciones económicas así lo permitan. De ahí la importancia de las ramas civil y penal del derecho, pues legitiman coactivamente una forma determinada de acceso a los bienes y rechazan como ilegítimas todas las demás. Por ejemplo, ocupar una casa en el centro de nuestras ciudades por parte de jóvenes que propugnan una vida alternativa al consumismo e individualismo restante, no es una forma de acceso sancionada y legitimada por el derecho. Cuando el sistema jurídico reaccione contra dicha acción iré, no contra el bien de la vivienda, ni contra el derecho a la vivienda —consagrado en las constituciones—, sino contra la diferenciada forma de acceso a la misma, por lo que el bien queda reducido al derecho a dicho bien, es decir, a la forma de satisfacción dominante y jurídicamente sancionada por el derecho positivo convencionalmente promulgado. Asimismo, al ser los instrumentos de una forma determinada de acceso a los bienes sancionada y legitimada jurídicamente, los poderes políticos, judiciales o policiales no podrán afectar a otros poderes excluidos (por naturaleza del propio sistema) del control jurídico. Considérense las dificultades por imponer obligaciones ecológicas a las grandes empresas, tan necesarias para elevar los índices cuantitativos del desarrollo nacional y tan eficaces a la hora de aprovecharse, entre otros del *dictum* jurídico ¿neutral? que sanciona que todo lo que no está expresamente prohibido está permitido.

Por consiguiente, a lo que nos compromete nuestra definición de derechos humanos es a abandonar las visiones abstractas del derecho que magnifican el papel solitario de éste en la garantía y protección de individuos y grupos. Mejor es dirigir nuestra atención a un sistema amplio de garantías —político, económico, social, cultural y, por supuesto, jurídico— que consoliden y garanticen los resultados —compromisos y deberes— de las luchas sociales por el acceso a los bienes necesarios para una vida digna. Cuando nos preguntamos acerca de las virtualidades emancipadoras del derecho, lo que nos estamos preguntando es si los fundamentos sobre los que se sostiene o para los que está construido el instrumento

jurídico son relevantes para garantizar el resultado de las luchas sociales por un acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna de ser vivida. Es decir, si las relaciones sociales y los productos culturales (teorías, ideologías, categorías) que las justifican, y para cuya efectividad se eleva el edificio jurídico, nos sirven para avanzar o para obstaculizar nuestros caminos de dignidad.

El derecho en sí no puede servir para emanciparnos del sistema de relaciones sociales que están en la base del propio *corpus* jurídico. Pero el derecho sí podrá utilizarse emancipadoramente si lo entendemos enmarcado en un conjunto más amplio de garantías de los resultados de las luchas sociales; es decir, en un sistema de garantías que incluya la capacidad humana de transformación de los modos dominantes de acceso a los bienes y se extienda, asimismo, al control de aquellos poderes que tradicionalmente han sido excluidos de los controles jurídicos, políticos, económicos, sociales y culturales: es decir, democráticos.

En definitiva, los derechos humanos, entendidos como procesos de lucha por la dignidad humana, tienden, pues, a convertir el esfuerzo contractualista clásico dirigido a la construcción de la esfera pública (bien a través de la imposición, caso de Hobbes, de la ficción, casos de Rousseau y John Rawls, o de la "evolución ilustrada", caso de Jürgen Habermas) en un espacio de lucha (idea de *conatus* spinoziana) en el que, colectiva y pluralmente, se formulen compromisos y deberes en aras de las luchas particulares por la dignidad humana.

En la esfera pública contractualista, el individuo abstracto —es decir, sin raza, sin sexo, sin clase social— renuncia a algo que no tiene, pero que se le dice que tiene: los derechos; para que, a continuación, la sociedad y las instituciones asuman deberes con respecto a ellos. De ahí la confusa concepción de los deberes en la concepción contractualista dominante en la "Ideología-Mundo". Cuando enarbolamos los derechos humanos, el contractualista nos hace pensar que hablamos de algo a lo que tenemos derecho y que las instituciones deben asumir como deberes con respecto a nosotros. Pero tenemos derechos, porque paradójicamente hemos renunciado a nuestra capacidad de generar derechos y exigirnos exigiendo compromisos y deberes que implemente lo que conseguimos. Desde

la "Ideología-Mundo" se nos dice que estos compromisos y deberes no son algo que nos corresponda implementar a nosotros —como individuos dotados aparentemente de derechos y no de deberes—, sino al Estado o a cualquier otra instancia que nos debe cuidar y proteger. Sin embargo, en la construcción contractualista de la esfera pública, a lo que en realidad se renuncia no es al conjunto de derechos que nos dicen que tenemos, sino a la posibilidad y a la capacidad de luchar por un acceso igualitario a los bienes, entregando, en el mejor de los casos, al Estado la facultad de construir, por supuesto, no neutralmente, sino con todo el peso ideológico hegemónico que ostenta, la decisión de cómo, a quién y cuándo distribuir el acceso a tales bienes.

Desde el contrato se instituye, pues, una esfera pública en la que se participa políticamente y se discute colectivamente sobre derechos. Sin embargo, los individuos que formaron parte del contrato entran en lo público, no sin antes haber renunciado a las luchas por la implementación de los derechos que se les dice que tienen y efectivamente disfrutaban. Y, a su vez, se institucionaliza una esfera privada donde se incluirán los individuos que no han entrado en la discusión contractual de los derechos: indígenas, otras religiones, mujeres... Estos sujetos sociales ni siquiera están legitimados a renunciar a la implementación de sus derechos, pues, al no haber participado en la ficción del contrato, no los tienen. Y, a diferencia de los que sí figuraron en la ficción, nunca o difícilmente los van a tener si no renuncian a la pasividad a que los condenan y se dedican a transformar las condiciones bajo las cuales dicho pacto ficticio fue firmado.

Desde los espacios de lucha, el individuo pelea por lo que es suyo, es decir, su capacidad de actuar en aras de una vida digna, y no renuncia a lo que no tiene (sus pretendidos derechos), sino que actúa en función de lo que tiene, es decir, su capacidad y su potencialidad humana para asumir, imponer y garantizar política, económica, social, cultural y jurídicamente compromisos y deberes que nos responsabilicen, y, asimismo, responsabilicen a las instituciones públicas y privadas, en la construcción de condiciones para acceder igualitariamente a los bienes necesarios para la vida. Si la esfera pública se construye a partir de la renuncia a la implementación

social y colectiva de los derechos que pretendidamente tiene la persona, el individuo cae en la pasividad y en la reivindicación sin fin de lo que no tiene, pero que le dicen que tiene (sus derechos). Con lo que una y otra vez caemos en lo que podríamos denominar el efecto Casandra: reivindicar y denunciar la falta de derechos sin que nadie nos escuche. ¿Por qué? Pues porque clamamos por derechos que se escapan a nuestra capacidad de acción, primero porque hemos renunciado a ello y, segundo, porque no hemos luchado por ellos, sino que nos los han reconocido heterónomamente. En cambio, desde el espacio de lucha, los actores antagonistas a las formas dominantes (hegemonistas) de acceso a los bienes, lo que hacen es construir activamente las condiciones de su dignidad asumiendo deberes con respecto a los otros, sobre todo los más vulnerables, para lograr un acceso igualitario a los bienes rompiendo con los procesos dominantes de división social del hacer. Y esto se consigue únicamente luchando por levantar todo un edificio de garantías, lo más amplio posible, que permita exigir lo previamente comprometido individual, grupal e institucionalmente. Con lo que del efecto Casandra, pasaríamos al efecto Creonte-Antígona: es decir, al entretejimiento de lo que subjetivamente necesitamos y lo que políticamente podemos conseguir en un contexto espacial y temporalmente concreto.

La esfera pública —y su correspondiente esfera privada— proceden de un contrato, de un acuerdo entre iguales que, por definición, homogeneiza las diferencias y excluye a los desiguales. Los espacios de lucha, al contrario, proceden de una activación política y cultural de nuestras potencialidades humanas por destruir las bases de las desigualdades y construir, diferenciada y pluralmente, los caminos de la dignidad.

Casandra está condenada a reivindicar que la escuchen y la crean, pero su castigo por no dejarse violar por el lujurioso dios es inmenso: denunciar, reclamar, exigir... y, aunque siempre diga la verdad, no obtener más que la sonrisa benévola del poderoso. Antígona no. Antígona no reclama, actúa y, a través de su praxis, abre un espacio temporal y espacial en el que el acto, el hacer humano pueda intervenir en una situación que se considera injusta, evitando, con ello, toda ontologización (cierre categorial) de la historia abriendo espacios de lucha por la dignidad humana.

Es lo que Slavoj Žižek denomina el *augenblick* —y nosotros, el principio *cairoológico*—, es decir, la apertura de un espacio de expectativas utópicas, de luchas que puedan cuestionar lo antiguo y abrir la posibilidad de lo nuevo. Además, Antígona, al enfrentarse al poderoso, rompe con el monolitismo de la relación de poder dominante y vuelve a abrir otro espacio, el de la diversidad, el de la pluralidad de opciones, el de la diferencia, el de quienes proyectan otro procedimiento, otros medios y otros fines para la acción humana, siempre tendente a facilitar el acceso humano a los bienes necesarios para llevar una vida digna en el marco de contextos específicos y materialmente verificables. Y, por fin, Antígona, no se reduce al reconocimiento de la diversidad y la pluralidad de opciones, sino que su negativa a obedecer la orden del poderoso, la convierte en la figura arquetípica del antagonismo. No basta con reconocer que se parte de opciones plurales, sino asimismo de opciones diferenciadoras con respecto al *statu quo*, de opciones contrarias, antagónicas, alternativas, subversivas de un orden que impide otro acceso a los bienes que el establecido por la tradición o por la relación hegemónica de poder.

UNA DECLARACIÓN DE VOLUNTAD ANTAGONISTA: LAS TRES LEYES DE LA TERMODINÁMICA CULTURAL

EL ACTO DE VOLUNTAD QUE DA ORIGEN AL MUNDO ES UN
ACTO DE NUESTRA PROPIA VOLUNTAD.

(Shopenhauer, *Obras*, T. II, p. 720)

Siguiendo la revolución óptica de Huygens, a partir de la cual era el ojo humano el que iluminaba los objetos y no éstos los que enviaban su luz al ojo, Spinoza pudo concebir la naturaleza inmanente del fundamento de lo humano en el *conatus*, es decir, en la potencia humana de autopreservación en la existencia. Ese dinamismo de lo humano, opuesto a cualquier tentativa trascendente de pasividad y sometimiento a necesidades externas, supuso reconcebir la libertad, no como la libre decisión de una voluntad autónoma, sino como la expresión de una necesidad interna de existir y de actuar. Rechazando el individualismo del contrato social hobbesiano

—a partir del cual, los seres humanos renunciaban a su potencia a favor del Estado—, Spinoza reivindicó el *conatus* como fundamento del contrato político —cuyo presupuesto es la igualdad de condiciones entre las partes—, que no obliga a renunciar a nada, sino que tiende a *empoderar* a los sujetos que participan en él. Sólo habrá libertad, para Spinoza, cuando se fortalezca el *conatus* colectivo, es decir, la trama de relaciones de *empoderamiento* en que debe consistir la política democrática, y el sujeto humano no quede debilitado por el miedo, la superstición o las promesas de recompensas que se presentan en las diferentes formas y manifestaciones teológicas de la vida celestial. Sin esa precondition, la acción política y social no será más que la manifestación de un simulacro: se vive en un tipo de régimen, pero se actúa como si estuviera en otro. A través del *conatus*, la acción política y social tenderá a la construcción de una cultura de poder en la que se manifiesten clara y tajantemente las diferencias, la pluralidad y la potencialidad humana de transformación social.

La ingenuidad en política es, en palabras de Slavoj Žižek, la presuposición de que la realidad es algo dado de una vez por todas, algo ontológicamente autosuficiente, siendo nuestra libertad el espacio de autonomía que nos permite la existencia en el marco de lo que se considera objetivamente puro y alejado de las impurezas de la subjetividad. La madurez en política, pues, supone afirmar la incompletud ontológica de la propia realidad: "hay realidad sólo en la medida en que hay un hiato ontológico, una grieta, en su mismo centro", siendo la libertad, pues, la asunción de nuestra capacidad y nuestra potencialidad para aprovechar las grietas y los intersticios de lo que se considera objetivo y crear nuevas formas de organización y de lucha. Antígona no sólo niega la ley pública, sino que, como manifestación de su potencia como ser humano, la trasciende y lucha por transformarla en otra, siempre en tensión con la, asimismo, necesaria preservación de la esfera pública como espacio de intervención social.

La nueva fase del proceso de construcción social, política, económica y cultural de una nueva forma de estar en el mundo desde la categoría convencional e inmanente de los derechos humanos, implica necesariamente proyectar luz sobre el conjunto

de relaciones que el neoliberalismo globalizado nos viene imponiendo como si de una realidad trascendental e intocable se tratara. Pero esa necesidad de contexto no se queda ahí. Reconocer la dependencia de las categorías sociales, como, por ejemplo, los derechos humanos, de sus condiciones sociales de existencia no es lo único que nos interesa; hay que dar un paso más y afirmar la presencia de la subjetividad revolucionaria y antagonista como motor móvil del proceso de lucha por la dignidad humana. Las fases históricas no están determinadas objetivamente, tal y como el actual determinismo del mercado, o el viejo determinismo comunista, nos querían hacer pensar. El paso de una época a otra es producto de subjetividades que configuran el proceso de transición y establecen las bases de la nueva configuración social. No es la transición objetiva la que se materializa en las luchas; más bien, son las luchas las que se materializan bajo la forma de la transición, del cambio, de la transformación, desde el despliegue del *conatus* colectivo spinoziano.

Pues bien, lo que constituye el punto de vista decisivo en todo este proceso, no son ya las determinaciones objetivas del mismo, sino la creación de subjetividad antagonista capaz de presentar alternativas al orden dominante: en nuestros términos, los derechos humanos como procesos de lucha. Contra la pasividad de los humanismos que defienden el despliegue natural y orgánico de la naturaleza humana abstraída de sus contextos, debemos reivindicar el dinamismo de las fundamentaciones inmanentes y materialistas que tienden, como defiende Negri, no a nuevos determinismos, sino a la constitución material de la subjetividad revolucionaria y antagonista.

El acto ético y político por excelencia, defienden Jacques Rancière, Alain Badiou y Slavoj Žižek, no es el que va más allá del principio de realidad. El propio Freud lo decía en *El porvenir de una ilusión*:

La ilusión tiene futuro no porque la dura realidad no se pueda aceptar nunca y se necesiten falsos sueños, sino porque las ilusiones, interpreta Žižek, están sostenidas por la insistencia incondicional de una pulsión que es más real que la realidad misma.

El acto ético y político por excelencia es aquel, pues, que *empodera* a los sujetos para que puedan cambiar las propias coordenadas de lo que se percibe como posible. No supone situarse "más allá del bien y del mal", sino, traduciendo literalmente la famosa obra de Nietzsche, implica posicionarnos "más allá del bien y del mal", es decir, más allá de los dualismos que nos impiden construir otras consideraciones del bien y otras formas distintas, no sólo de oponerlos, sino, incluso, de definir el mal.

Para nosotros, el mal está reglado en lo que denominamos la "nueva constitución jurídica de la globalización", la cual se materializa en los diferentes acuerdos que surgen de la Organización Mundial del Comercio y cuyas consecuencias Susan George ha definido con toda claridad: 1) debilitar o destruir los servicios públicos; 2) arruinar a los pequeños agricultores; 3) poner en tela de juicio los logros sociales; 4) burlar el derecho internacional más consolidado; 5) perjudicar todavía más a los países ya desfavorecidos; 6) homogeneizar la cultura; 7) devastar el medio ambiente; 8) recortar los salarios reales y la normativa laboral; 9) reducir drásticamente la capacidad de los gobiernos para proteger a sus ciudadanos; y 10) disminuir la capacidad de los ciudadanos para exigir garantías a sus gobiernos. *La cultura —afirma George—, la sanidad y los servicios sociales, la educación, los servicios públicos, la propiedad intelectual, la seguridad alimentaria: todo ello se ve amenazado, entre otras muchas cosas más.* Para esta constitución jurídica del neoliberalismo globalizado el mundo es, efectivamente, una mercancía.

De todo esto deducimos lo que en otro lugar²⁶ denominábamos las "tres leyes de la entropía cultural". Veamos cada una de ellas como expresión de nuestra voluntad de antagonismo:

1ª LEY (LEY DE LA ENTROPÍA FORMAL). AL FORMALIZAR LAS ACCIONES Y REACCIONES FRENTE A LOS DIFERENTES ENTORNOS DE RELACIONES SE TIENDE A PERDER PROGRESIVAMENTE LA CAPACIDAD CREATIVA

En otros términos, a mayor grado de institucionalización y formalización (institucional y jurídica) de los resultados de las luchas sociales por la dignidad, se tiende a una disminución del despliegue de la capacidad humana de hacer y des-hacer mundos.

Especificaciones:

- A) *Normas jurídicas y las instituciones que las garantizan no surgen del vacío. Son producto del contexto en el que individuos y grupos están situados en posiciones desiguales con respecto al acceso a los bienes necesarios para una vida digna.*
- B) *Las normas jurídicas y las instituciones que las garantizan no deben servir de obstáculo para la dinámica de los procesos de lucha por la dignidad. Éstos —a diferencia de los procesos ideológicos— surgen del antagonismo frente a esos procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano. Las normas jurídicas y las instituciones que las garantizan deben servir, al contrario, para garantizar la continuidad de tal dinámica, propiciando para ello mecanismos horizontales y paritarios de participación y decisión democráticos.*
- C) *Las normas jurídicas y las instituciones que las garantizan no se tienen de una vez por todas ni son estructuras previas a la acción social, sino que surgen de las luchas sociales por la dignidad y, como tal, deben tender a potenciar la inagotable capacidad humana de hacer y deshacer mundos.*

2ª LEY (LEY DE LA DINÁMICA CULTURAL). LAS LUCHAS SOCIALES
NO SE EXTINGUEN, SE TRANSFORMAN

Los derechos humanos, entendidos como productos culturales, y a diferencia de las justificaciones de los mismos basadas en la "falacia ideológica" que impone la Ideología-Mundo, se alimentan de las luchas humanas por la generalización, en régimen de igualdad social, económica, política e institucional, de la capacidad humana de hacer y des-hacer mundos. La revolución —como producto cultural— no se mide por sus posibilidades de realización futura, sino por el enriquecimiento y expansión de las relaciones que construimos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza.

Especificaciones:

- A) *Tales luchas deben estar atentas a los contextos sociales, económicos y culturales en que surgen y, sobre todo, tener presentes los cambios que en ellos se den.*

- B) *Tales luchas no deben rechazar las influencias de otros procesos culturales y otras formas de lucha por la dignidad, sino abrir espacios de encuentro entre las diferentes y plurales formas de relacionarse con el mundo.*
- C) *Tales luchas no deben enmascararse bajo los intereses, siempre espurios, de la violencia. La acción social violenta tiende a canalizar la resistencia y los antagonismos contra los efectos indeseados de los fenómenos, ocultando y eternizando las causas reales y materiales de las injusticias y opresiones.*

3ª LEY (LEY DE LA POLÍTICA CULTURAL). UNA POLÍTICA CULTURAL EMANCIPADORA TIENDE A CONSTRUIR ESPACIOS SOCIALES DE EMPERAMAMIENTO CIUDADANO

Las políticas de derechos humanos, pues, deben construir espacios (públicos y privados) de construcción colectiva de la subjetividad y de la ciudadanía: es decir, espacios de construcción de universos simbólicos plurales e interactivos, de prácticas sociales antagonistas a los órdenes hegemónicos monoculturales, y de agendas políticas alternativas.

Especificaciones:

- A) *Todo producto cultural (novelas, películas, teorías, derechos humanos...) es el resultado de una "reacción" frente al entorno de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. De este modo, toda política de sesgo emancipador debe saber combinar los procesos de creación de "identidad" (sentimiento de pertenencia a un proceso cultural concreto) con los procesos de creación de "sentidos" (de fines, de proyectos, siempre en interacción con los sentidos surgidos en otros procesos culturales).*
- B) *Todo producto cultural, incluidos los derechos humanos, consiste, pues, en una representación simbólica, a partir de la cual nos entendemos a nosotros mismos, nos relacionamos con los otros e interactuamos con la naturaleza. Sin embargo, su "condición de verdad" no reposa en su adecuación o adaptación a dicho entorno de relaciones, sino en "cómo movilizan modos*

posibles de experiencia social nuevos y creativos". En otros términos, los derechos humanos como productos culturales, surgidos de prácticas sociales antagonistas, exigen políticas públicas que combinen y recombinen formas de actuar en el presente, formas de pensar y asimilar el pasado y, por último, formas de imaginar el futuro.

Las políticas públicas de derechos humanos, pues, deben servir para diseñar planes y procesos de desarrollo económico (factor productivo de la comprensión cultural de los derechos), de convivencia social (factor socializador de los derechos humanos como productos culturales antagonistas a la "Ideología-Mundo") y de experimentación democrática (factor de interacción entre las políticas dirigidas a implementar una concepción positiva y fuerte de la libertad, una comprensión de la fraternidad como emancipación y un entendimiento de la igualdad como construcción de condiciones para implementar la libertad y la fraternidad). En este caso, lograríamos impulsar la construcción de políticas transversales que supongan intervenciones institucionales y sociales dirigidas a orientar las agendas políticas a satisfacer necesidades y carencias y a propiciar espacios de encuentro y negociación participativos.

Los derechos humanos deben ser entendidos, pues, como los procesos sociales, económicos, políticos y culturales que, por un lado, configuren materialmente —a través de procesos de autoimposición de deberes y de construcción de un sistema de garantías amplio, político y democrático— ese acto ético y político maduro y radical de creación de un orden nuevo; y, por otro, la matriz para la constitución de nuevas prácticas sociales, de nuevas subjetividades antagonistas, revolucionarias y subversivas de ese orden global opuesto absolutamente al conjunto inmanente de valores —libertad, fraternidad e igualdad— que tantas luchas y sacrificios han necesitado para su generalización. Por esa razón, el último y gran desafío que citamos en estas páginas y que deberá constituir el foco que ilumine nuestras prácticas, es el afirmar que lo que convencionalmente denominamos derechos humanos no son meramente normas jurídicas nacionales o internacionales, ni meras declaraciones idealistas o abstractas, sino procesos de lucha que se dirijan

abiertamente contra el orden genocida y antidemocrático del neoliberalismo globalizado. El sujeto antagonista se constituye en ese proceso y se reproduce en la riqueza de sus prácticas sucesivas. No hay más objetividad que la fuerza de la multitud que —como defendía Deleuze— convierte en común la lucha y dota de realidad a la utopía.

NOTAS

1. Pierre Bourdieu, *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2ª edición, 2001, pp. 132-133.
2. P. Bourdieu, op. cit.: nota 1, p. 132 y del mismo autor, *Esquisse d'une théorie de la pratique precede de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève, 1972.
3. *Idios logos*: discurso privado y particular que se presenta como universal.
4. Mészáros, I., *Beyond Capital. Towards a Theory of Transition*, Merlin Press, London, 1993.
5. Sin embargo, no debemos tener una visión unilineal de la historia; al lado de estas "declaraciones" liberales, fueron surgiendo alternativas que intentaban superarlas desde diferentes ámbitos: la incorporación de la mujer (O. de Gouges), los derechos de las masas populares (jacobinos), las ansias de libertad y justicia de los esclavos (Haití). Alternativas que fueron inmediatamente desmanteladas por un poder burgués que iba asumiendo hegemonía y que no aceptaba ir más allá de lo que sus ideólogos ilustrados habían concebido.
6. Boaventura de Sousa Santos, "Os processos da globalização", en Santos, B. de Sousa, (ed.), *A Globalização e as Ciências Sociais*, Cortez Editora, Sao Paulo, 2002, pp. 25-102. Cfr., asimismo, Boltanski, L., y Chiapello, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002. Negri, A., y Guattari, F., *Las verdades nómadas & 'General Intellect', poder constituyente, comunismo*, Akal, Madrid, 1999; VV.AA., "El derecho en una democracia cosmopolita", monográfico de *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º. 36, 2002.
7. Cfr. J.M. Pureza, *El Patrimonio Común de la Humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de solidaridad?*, Trotta, Madrid, 2002.
8. Cfr. el texto ya clásico de Riechmann, J., y Fernández Buey, F., *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994; Altvater, E., y Mahnkopf, F., *Las limitaciones de la globalización*, Siglo XXI, México, 2002; Grau, E., e Ibarra, P. (coord.), *Una mirada sobre la red. Anuario de Movimientos Sociales*, Gakoa/Icaria, Donostia/Barcelona, 2000; ver "25 años de movimientos sociales", en *Mientras Tanto*, 91-92, Verano-Otoño, 2004.
9. Consúltense el cambio de tono y de fondo que surge, entre otros textos, en la "Convención marco sobre cambio climático" (Rio de Janeiro, 1992), la "Convención de la UNESCO sobre la protección del patrimonio mundial cultural y natural (de 1972)", la "Earth Charter Initiative", en la que los derechos humanos se condicionan a una visión concreta de la dignidad humana (Parte I), a la protección ambiental —con especial atención a las relaciones sociales de producción, distribución y consumo— (Parte II), a la justicia social y económica (Parte III) y a la construcción de relaciones políticas democráticas y no violentas, como precondiciones para la construcción de un "Espacio

- Público Compartido" (Parte IV); el "Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia", en el que la situación violenta se ve como consecuencia de la falta de aplicación de los derechos sociales, económicos y culturales; la "Declaración del Milenio", que comienza con el objetivo de eliminación de la pobreza y la creación de desarrollo; la importante "Declaración de Responsabilidades y Deberes Humanos" adoptada por la UNESCO y organizada por ADC Millénaire y la Fundación Valencia Tercer Milenio, y en la que desde el principio se apuesta por la imputación de responsabilidad tanto a los organismos públicos como privados de las consecuencias que provoca el orden político, social y cultural que surge de la extensión global de la globalización: véase el capítulo 3 sobre "seguridad humana y orden internacional equitativo" (artículos 10-15) y el capítulo 10 sobre "Trabajo, calidad de vida y nivel de vida" (sobre todo artículo 36, en cuyo apartado 11 se consolida el derecho a la seguridad social y a las medidas de promoción de los derechos humanos). Este mismo tono y estas mismas cuestiones de fondo, indicadoras, como decimos, del surgimiento de un nuevo proceso de derechos humanos, se encuentran en las declaraciones de derechos indígenas redactadas en la década de los noventa del siglo XX: la "Declaración de Kari-Oca y Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas. Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas sobre Territorio, Ambiente y Desarrollo" (1992); la "Declaración de Mataatua de los Derechos Intelectuales y Culturales de los Pueblos Indígenas" (1993); la "Declaración de los Pueblos Indígenas del hemisferio occidental en relación con el Proyecto de Diversidad del Genoma Humano" (1995).
10. Althusser, L., "La solitude de Maquiavelo", en *Futur Antérieur*, 1, 1990, (L'Harmattan), pp. 26-49; del mismo autor, véase su impresionante autocrítica y su visión lúcida del mundo contemporáneo en *L'avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, 1992 (ed. cast.: *El porvenir es largo*, Destino, Barcelona, 1992); Vincent, J.M., "La lecture symptomale chez Althusser", conferencia pronunciada en noviembre de 1991 y recogida en *Sur Althusser, Passages, Futur Antérieur*, L'Harmattan, Paris, 1993, pp. 97-112. Y, por supuesto, la Introducción que Antonio Negri hace del texto del propio Althusser, *Maquiavelo y nosotros*, Akal, Madrid, 2004.
 11. Levinas, E., "Un droit infini", en *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures tal-mudiques*, Minuit, Paris, 1977, pp. 17-18; del mismo autor, "Verité et justice", en *Totalité et infini*, Dordrecht, Nijhof, 1962, pp. 54-62 (ed. cast.: *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977).
 12. Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 38-67 y p. 93.
 13. *Philosophy of History*, Dover Publications, New York, 1956, p. 16.
 14. Pues el término alemán *Vermögen* puede ser traducido tanto como "recursos" como por "capital" y de hecho la contraparte de Hegel en la *Filosofía del Derecho* —parágrafos 200, 170 y 199— fue siempre Adam Smith.
 15. Mézáros, I., op. cit. p. 79.
 16. Todo rizoma [término tomado de la botánica por Gilles Deleuze y Félix Guattari, del francés *Rhizome*, que se refiere a una raíz que crece y se extiende como una red] comprende líneas de segmentariedad desde las que es estratificado, territorializado, organizado, significado... pero también líneas de desterritorialización por las que se escapa sin cesar. El rizoma es mapa y no calco porque está enteramente dirigido hacia una experimentación de y sobre la realidad. El mapa rizomático es, pues, abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable.

reversible, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Deleuze, al contrario de querer controlar el caos, lo diversifica, lo moviliza. El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin autoridad, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados. Las sectas, las capillas, las iglesias, las vanguardias y las retaguardias son aun árboles que tanto en su elevación como en sus caídas ridículas aplastan todo lo que sucede de importancia... El modelo rizomático, al contrario que el modelo raíz, se presenta, por consiguiente, como distribución que cambia de naturaleza en función de las nuevas conexiones que son creadas: sería algo así como un cuerpo-sin-órganos, no un cuerpo inerte y desnudo de órganos, sino un cuerpo lleno, abierto a lo posible; una matriz energética informal que neutraliza la subordinación y la jerarquización de los órganos, los cuales paralizan la expresión del cuerpo. Deleuze y Guattari hablan de los Devenirres → niño → animal → imperceptible → molecular. Estos devenirres son siempre recursos de poder y estados de transformación de la percepción, desplazamientos del ensamblaje que proporciona el modelo rizomático. Ver Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1988; de los mismos autores: *Rizoma*, Pre-Textos, Valencia, 1977.

17. Glissant, E., op. cit., p. 29.
18. "Existenciarios" los llama Derrida.
19. Hasta en el otro mundo posible, ya que si hay otro mundo está en éste, negado e invisibilizado y hay que hacerlo visible.
20. Edgar Morin expone que la teoría debe ser crítica y críscica.
21. Término latino que significa esfuerzo de, o esfuerzo para; en la filosofía del siglo XVII, es usado a partir de la nueva física que, al presentar el principio de inercia (un cuerpo permanece en movimiento o en reposo si ningún otro cuerpo actúa sobre él modificando su estado), hace posible la idea de que todos los seres del universo poseen la tendencia natural y espontánea a la autoconservación y se esfuerzan para permanecer en la existencia. Ver Marilena Chauí, *Espinosa, una filosofía da liberdade*, Editora Moderna, Sao Paulo, 1995, p. 106.
22. Los valores no constituyen una esfera separada u objetiva que oriente la acción humana desde fuera de sí misma. Por ejemplo, la libertad, para Spinoza, no se identifica con el libre arbitrio de la voluntad a la hora de elegir entre varias opciones que se le presentan heterónomamente. De acuerdo con Spinoza, la libertad no es un acto de elección voluntaria, sino la capacidad para convertirnos en agentes o sujetos autónomos de nuestras ideas, sentimientos y acciones, de acuerdo con la causalidad interna de nuestro "conatus". Ver Marilena Chauí, op. cit., p. 107.
23. Sobre el conatus spinoziano, entendido como fundamento inmanente de los derechos humanos, puede consultarse la Parte III de la *Ética* (RBA, Barcelona, 2002) y el *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986. Asimismo, consultar Lucia Lermond Leiden, *The form of man: human essence in Spinoza's "Ethic"*, E.J. Brill, 1988; G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001; A. Negri, *La Anomalia Salvaje: ensayos sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos, Barcelona/UAM Iztapalapa, 1993; y la magna obra de la filósofa brasileña Marilena Chauí, *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa*, Vol. 1 *Imanência*, Companhia Das Letras, 1999.
24. Véase Doménech, A., *El eclipse de la fraternidad. Una visión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 84 y ss.
25. Joaquín Herrera Flores "Hacia una visión compleja de los derechos humanos" en Joaquín Herrera Flores, (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica*

- de la Razón Liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. Ver también, Herrera Flores, J., *De 'Habitaciones propias' y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*. Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.
26. Herrera Flores, J., *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*. Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.

(IN)CONCLUSIONES: TRES CLAVES
DE UN IMAGINARIO SOCIAL INSTITUYENTE

...TODO ESTÁ POR HACER. POR INVENTAR Y ALEGRAR. POR
NACER. HAY QUE VOLVER A EMPEZAR. Y DESCUBRIR COMO
NUEVA LA EXPLOSIÓN PRIMAVERAL...

...CUANDO LUCHAMOS, CREAMOS. SOMOS DE VERAS QUIÉN
SOMOS PALPITANDO CARA AL CIELO. SOMOS PURA ACTIVI-
DAD. Y AL CANTAR.

CANTEMOS LO QUE CANTEMOS. CANTAMOS LA LIBERTAD...

...TODO ESTÁ POR INVENTAR. POR DESCUBRIR DESDE EL
CENTRO DE SU GOZO GERMINAL. POR LEVANTAR. POR NOM-
BRAR CON SU NOMBRE MÁS SENCILLO. MÁS IMPREVISTO.
MÁS JUSTO. MÁS FIERAMENTE REAL.

(Gabriel Celaya. Todo está por inventar)

Después de todo lo dicho en este libro, Gabriel Celaya nos advierte que lo *fieramente real* está aún por nombrar, por inventar, por descubrir y expresar. Eso fieramente real es la dignidad y nuestro canto, el canto que hemos entonado en este libro, es el de las piedras que construyen los *caminos de dignidad*. Caminos culturales, contextuales y conceptuales. Caminos que nos "encaminan" hacia actitudes y aptitudes de *empoderamiento* mutuo, de construcción de historias y espacios de encuentro entre los que apostamos por los derechos humanos desde el punto de vista de la productividad, de la actividad poética de los seres humanos, del encuentro entre intensidades libres y creativas, y contra el "punto de vista del capital", siempre separador, siempre excluyente, siempre (des)empoderador.

Adoptar el punto de vista del capital ha conducido a muchos teóricos a la idealización de las relaciones sociales existentes como si fueran realidades inamovibles a las cuales sólo cabe oponer alguna otra idealización: sea el derecho natural, sea el camino inexorable de la Historia hacia su final, sean los derechos humanos como "derechos" inherentes a eso que llaman "persona humana", sin tomar en consideración los contextos en los que cada individuo está situado con respecto a los bienes necesarios para vivir dignamente. Adoptar el punto de vista del capital supone aceptar como inevitable algo así como un principio de catalexia¹, según el cual la condición humana se

despliega por sí misma sin necesidad de intervención por parte de los propios seres humanos que la componen². Los derechos humanos como productos culturales se enfrentan directamente contra esa propuesta "cataléxico-cataléptica", ya que lo que instituyen y eternizan es una jerarquía de explotación estructuralmente protegida de la acción humana rebelde y transformadora, vale decir, libre y *empoderada*.

Desde el punto de vista de la productividad, abandonamos toda "catalexia" o espíritu absoluto de la historia, y aceptamos que lo que hace la historia son los actos materiales de construcción de espacios de encuentro y de lucha por la dignidad. El valor social no lo produce alguna racionalidad abstraída de sus contextos reales, sino el ser humano al producir las condiciones materiales de su existencia en el marco de situaciones y posiciones desiguales en cuanto al acceso a los bienes. Desde el punto de vista de la productividad, el capital se considera como una estructura transitoria de imposición de relaciones de explotación e inductora de formas antagonistas reales y concretas, separadas de todo intento de mistificar la acción humana bajo cualquier forma de astucia de la razón. Desde otra concepción de los derechos, se necesita una nueva forma de control socio-metabólica cualitativamente diferente a la impuesta por el sistema de relaciones del capital.

En definitiva, una forma de control que proponga como actores de dicho control socio-metabólico, no a las manos invisibles del mercado autorregulado y perfecto, sino a las manos de las trabajadoras y trabajadores imperfectos, que exigen regulación, intervención pública y democrática en los procesos de producción de bienes y espacios públicos y democráticos. Lugares donde realmente se crea el valor social necesario para la supervivencia y la dignidad³.

Desde este principio de dignidad consideramos los derechos humanos, primero, como productos culturales, es decir, como convenciones surgidas como reacción frente a los entornos de relaciones que el capital ha venido imponiendo desde el siglo XVI hasta la actualidad. Asimismo, y como consecuencia del carácter cultural de los derechos, hemos insistido en la importancia de relacionarlos con sus contextos, es decir, con las formas de producción de riqueza (y de pobreza), con los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano y, por último,

con las formas organizativas, funcionales o antagonistas a los dos elementos anteriores. Y, al final, hemos confluído en un concepto que podemos resumir en la siguiente frase: los derechos humanos son el conjunto de procesos de lucha por la dignidad humana. Dignidad que se basa más en el valor de uso (necesidades y capacidades de hacer) que en el valor de cambio (expectativas continuas de acumulación). Dignidad que se basa en la lucha contra el acceso desigual a los bienes que ha venido impuesta por los procesos de división capitalista del hacer. Dignidad que se basa, en fin, en la construcción de espacios y formas organizativas asimétricas con respecto a aquellas que son funcionales al sistema de relaciones *cataléxico-cataléptico* del capital.

Lo dijo Michel Foucault casi al final de su vida. La dignidad se sustenta en la capacidad de analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia. Debemos dejar de preguntarnos si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo (cuestiones que han sobrecargado moral y jurídicamente a la filosofía política) y preguntarnos: ¿en qué consisten las relaciones de poder y cómo podemos *empoderarnos* nosotros, esos que Jacques Rancière denomina los "sin poder"?

Tres estrategias de poder que suponen para el orden hegemónico el motor de la racionalización económica, de la estabilización política y, por supuesto, de la fatal, por inevitable, atomización de los seres humanos productivos frente a las máquinas de captura estatales y privado-corporativas.

Frente a esas formas de poder visibles e invisibles, considerar los derechos humanos desde el principio de dignidad (productos culturales que, desde contextos precisos de relaciones, construyen espacios de lucha por una vida digna), supone trabajar en aras de la construcción y generalización de actitudes y aptitudes de *empoderamiento* mutuo como caracteres básicos que garantizan el proceso de humanización de lo humano.

Permítannos, como conclusión, autocitar lo que decíamos en otro lugar: el espacio de lo humano, es decir, de la dignidad es triple:

1. En primer lugar, lo humano reside en la apertura de todos los caminos)⁴. Es decir, la apuesta por la dilatación de los cauces a través de los cuales el ser humano puede enfrentarse a sus límites y construir nuevos horizontes de sentido tanto para su acción como para su capacidad de reflexión. Esta "ampliación de lo humano" la encontramos en *Antígona*, concretamente en los versos 360-361 del drama de Sófocles, donde se define con mucha mayor claridad la esencia del proceso cultural de humanización, o, lo que es lo mismo, del proceso de dilatación de los límites de lo humano, haciendo innecesarios los dones, y, cómo no, las trampas y celadas de la trascendencia. El ser humano se convierte en el ser que es *capaz de pasar por todo, de atravesarlo todo, de encontrar respuestas para todo; él no avanza hacia nada que haya de ocurrir sin tener ya algún recurso*. La acción y la reflexión pueden —según Sófocles— *imponerse ya a lo que es*, es decir, pueden transformar, sin desbordarla, la realidad en la que el ser humano vive. No existe ya un exterior absoluto a la acción y la reflexión humanas que nos garantice el bien o el mal de nuestras acciones⁵. No estamos determinados absolutamente por una sola realidad, sea ésta trascendental o natural. Tanto la realidad (es decir, el conjunto de relaciones en las que nos movemos) como los medios que nos permiten comprenderla y transformarla, son humanos, forman parte del mundo del *nomos*, de lo que, para bien o para mal, hemos creado.
2. La segunda característica básica que define el espacio humanizado de la cultura es la creación continua de nuevos sentidos. Si, como defiende Castoriadis, el origen de nuestras realidades (instituciones, representaciones y creaciones) es el *nomos*, y no la *physis*, entonces la realidad, entendida como el conjunto de relaciones en las que nos movemos, puede ser transformada por la acción y la reflexión humanas. En su *Poética*, Aristóteles distinguía entre el *metropoiós*⁶, el creador de gramáticas y medidas, el *mithopoiós* o formulador de mitos y narraciones⁷, y el *noemato-poiós*, aquel que crea nuevos sentidos y finalidades a la vida

humana, aquel que otorga nuevos significados a las instituciones y prácticas heredadas, y aquel que es capaz de articular esos sentidos nuevos y esas significaciones nuevas en una práctica de vida social y política⁸. Estamos ante la *deinotés*, la terribilidad humana⁹. Los seres humanos no son lo que son, sino lo que deciden ser, lo que construyen, lo que crean y recrean; lo que interpretan y reinterpretan, lo que articulan, desarticulan y vuelven a rearticular sin más certezas previas que la constante capacidad de *poiesis*: de hacedor, de inventor o creador, y de *noemas*: sentidos y significaciones¹⁰.

3. En último lugar, nos encontramos con la tercera característica del espacio humano: la posibilidad humana de educarse a sí misma¹¹. Como buen conocedor de la sofística y buen ciudadano de la *polis* ateniense, Sófocles defendía que el ser humano se enseña a sí mismo, no ha recibido la enseñanza de nadie y no posee el *logos* como una facultad natural ni como un don. Lo ha creado él mismo y lo transmite colectivamente usando los medios que la *polis* le aporta. El carácter *edidaxático* del conocimiento implica, pues, que no existen puntos de partida absolutamente externos o internos para comprender el mundo. Somos nosotros, en constante interrelación con los procesos naturales o sociales, los que, ante el espejo, es decir, ante las representaciones de lo que somos o hemos conseguido en la tarea del conocimiento, los que decidimos si las construcciones científicas, éticas o estéticas que nos otorgamos son o no viables o aplicables en el marco de experiencias en que nos situamos. Como se dice en los versos 352 a 356 de la *Antígona*, el ser humano se ha enseñado a sí mismo ya la palabra, ya el pensamiento, que es como el viento, ya las pasiones instituyentes. El ser humano crea, pues, la lengua, la reflexión, pero también las *Astunomous orgas*, es decir, las pasiones, las disposiciones, las pulsiones que dan las leyes a las ciudades, que instituyen las ciudades. Entramos en el ámbito de lo político, que, desde el carácter *edidaxático* del proceso cultural de humanización,

tiene menos que ver con lo instituido que con lo instituyente, menos que ver con la clausura institucional de los significados de la acción social que con la potenciación de las subjetividades políticas¹². Para nuestra concepción *edidaxática* del conocimiento y de la política, no hablamos de verdad cuando clausuramos la posibilidad de nuevas significaciones y nuevos sentidos: argumentar y actuar desde lo canónico, desde lo institucional puede ser más o menos correcto, puede obligarnos a compartir estructuras consolidadas que nos permitan llegar a consensos y a estabildades¹³.

La verdad política, es decir, la verdad del que actúa y reflexiona colectivamente, se asienta, pues, en el desacuerdo. Estamos ante un real desacuerdo —y no meramente ante una disputa conceptual— cuando rechazamos una determinada configuración canónica institucional que imponga una repartición de los bienes sociales que consideramos discriminatoria, desigual o injusta. Dice Rancière, *las estructuras de desacuerdo son aquellas en las que la discusión sobre un argumento* (no versan únicamente sobre conceptos, sino que) *remiten a un litigio* (a un conflicto) *acerca del objeto de la discusión* (p.e. las políticas de discriminación positiva en beneficio de grupos tradicionalmente excluidos de las ventajas del orden institucional) *y sobre la condición de aquellos* (mujeres, minorías étnicas, raciales, discapacitados) *que lo constituyen como objeto*. Es decir, la verdad política no se reduce al acuerdo acerca de cómo entender determinados problemas o determinadas palabras¹⁴.

La verdad política, en tanto que desacuerdo contra cualquier cierre institucional que impida una redistribución de los bienes sociales en beneficio de los que sufren explotación o situaciones discriminatorias, se extiende más allá de los meros niveles conceptuales. Es preciso también cambiar, transformar, modificar la situación y la posición social y política de las mujeres y de las minorías étnicas. La verdad política consistirá, pues, en la quiebra de los equilibrios tradicionales, tanto a un nivel aritmético (lucros y pérdidas) como geométrico (posiciones sociales).

La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la irrupción de aquellos que siempre han sufrido

la peor parte de los equilibrios aceptados. Fuera de esta irrupción y de este desacuerdo sustancial, no hay política, habrá únicamente dominación. La verdad es, pues, resistencia al poder; sobre todo cuando el poder se apodera de la verdad.

El único camino que no cierre del espacio cultural humano es el que permite entretejer ambas posiciones, el que posibilite lo que en griego se define como *íson phronein*, en oposición al *mónos phronein*¹⁵.

Decimos, pues, entretejer, no renunciar a la pasión instituyente que caracteriza a la política como radicalización de lo humano. Nunca debemos olvidar que la política no es sólo un problema comunicativo, ni de meras apariciones, sino de construcción de espacios en los que la lucha por las condiciones que pongan en práctica la libertad, es decir, la capacidad de construcción y producción de espacios y, sobre todo, de caminos, de dignidad.

Sin el entrecruzamiento de las bases materiales y los presupuestos culturales que conforman nuestra percepción de la realidad, toda posibilidad emancipadora cae en idealismos metafísicos, en los que predominan las identificaciones y las homogeneizaciones de la realidad, o en subjetivismos solipsistas, en donde lo único que interesa al análisis son las diferencias y la consiguiente imposibilidad de discursos o reflexiones que entretejan las distintas parcelas del mundo en que vivimos.

Ahora bien, como nos recuerda Stuart Hall¹⁶ las articulaciones deben ser construidas, es decir, sustentadas por procesos sociales, políticos e institucionales, ya que nada de lo humano se sostiene por sí solo. Cuando hablamos de la necesidad de entretejer, de crear conexiones y vínculos entre los diferentes aspectos de un acontecimiento, no estamos haciéndolo de algo que se dé por sí mismo, ni algo que funcione eternamente. Tenemos que sustentarlas política y socialmente. Y, al mismo tiempo, debemos ser conscientes de su temporalidad: no hay articulaciones eternas. Todo entretejimiento puede desaparecer o ser derrocado bajo determinadas circunstancias que se nos pueden escapar a los que lo estábamos construyendo. Y, por último, articular y entretejer no supone eliminar las especificidades de los diferentes elementos que entran en conexión. Cada uno sigue conservando sus propias determinaciones distintivas y sus condiciones de

existencia (lo instituido sigue planteándonos la necesidad de consolidar lo que nuestra capacidad instituyente de rebeldía y de cambio propone); pero, una vez producida la articulación —lo que en términos políticos podríamos llamar la democracia como lugar de encuentro de lo instituyente y lo instituido—, pueden, y deben, actuar conjuntamente. Ser un ciudadano pleno significa pertenecer al mundo y vivir esta pertenencia desde la libre elección y con el propósito de procurar la mejora del yo, de los otros y del mundo¹⁷.

En definitiva, nuestro principio de dignidad se basa en la aceptación de una concepción y una praxis materialista del mundo y de lo cultural. Un principio enfrentado directamente contra toda forma de trascendentalismo, sea religioso, sea axiológico, sea dialéctico. Cuando nosotros hablamos de la apertura de caminos, la creación de nuevos sentidos y el entretejimiento o articulación de perspectivas políticas y epistemológicas, estamos asumiendo esa segunda acepción de materialismo, pues lo que más nos importa es la creación y aportación de materiales que permitan poner en práctica la capacidad humana genérica de hacer y deshacer mundos, de conocer y enfrentarse a los contextos dominantes, en definitiva, de potenciar las luchas por la dignidad humana.

Esas desviaciones del curso dominante de las cosas que propusieron los materialistas clásicos bajo el nombre de *clinamen* (Epicuro, Lucrecio)¹⁸, no es algo aleatorio que ocurre en el mundo por arte de magia. La desviación social instituyente está radicada en la naturaleza íntima del ser humano como un ser capaz de transformar el entorno y transformarse a sí mismo. La capacidad y la posibilidad de la libertad (entendida como implementación de esa capacidad humana genérica, no sólo como la repetición inconsciente de lo que algún dogma previo) están inscritas en la naturaleza de las luchas sociales por la dignidad. Por esa razón la pregunta que debemos formularnos no es ¿qué es la libertad?, sino ¿quién es libre?, es decir, quién tiene el suficiente poder para poder abrir nuevos caminos, para crear nuevos sentidos y para articularse política y *teóricamente*.

Culturalmente hablando, ni el mal ni el bien proceden de algún *topos uranos* o esfera trascendental desde la que se nos impone una determinada forma de actuar moralmente. El mal reside en

todo intento por despotenciar a los seres humanos en su capacidad social instituyente; mientras que el bien, no será otra cosa que la construcción de condiciones para que todas y todos tengamos el suficiente poder y autoridad para poner en práctica nuestra capacidad de lucha por la dignidad. El rey está desnudo. Imaginemos nuevos mundos. Construyamos las condiciones que nos permitan llegar a ellos. *Empoderémonos* mutuamente. Luchemos por los derechos humanos como procesos de lucha por la dignidad humana. Claves necesarias para la implementación efectiva y material de nuestra concepción cultural, contextual y conceptual de los derechos humanos como productos culturales.

Comenzábamos estas (in)conclusiones con unos versos del gran poeta español Gabriel Celaya. Concluyamos provisionalmente con otro de sus versos citados al inicio de estas páginas. Versos que constituyen uno de esos gritos de rebeldía que a veces surgen de las plumas de los grandes narradores de la resistencia humana contra las injusticias y las explotaciones. Decía Celaya: *Maldigo la poesía concebida como un lujo/ cultural por los neutrales/ que, lavándose las manos se desentienden y evaden. Maldigo la poesía de quien no toma partido hasta mancharse.*

Sustituyamos poesía por teoría y nos acercaremos al principio de dignidad que late en las páginas de este libro. Sustituyamos poesía por teoría y comprenderemos la profundidad de los versos de Celaya: versos escritos desde la indignación y la voluntad de encuentros de todos los que se resisten a asumir el mundo como dado de una vez para siempre. Sustituyamos poesía por teoría y tendremos un argumento más para la lucha social contra la injusticia y la opresión. Estos son los objetivos de este libro in(concluso); el cual se termina esperando impaciente la redacción de otro en el que despleguemos por todos lados la fuerza del principio de dignidad.

Mientras tanto, afirmemos la potencia de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad de crear sentidos nuevos al mundo. En fin, despleguemos la potencia de lo constituyente, de lo humano, de todo aquello que lo pone todo en tensión hacia un nuevo acontecimiento, hacia un nuevo tipo de acción, hacia un mundo posible y mejor.

NOTAS

1. En su pureza terminológica, sería mejor usar el término *cataláctico*. Sin embargo, aquí usamos "catalexia" en tanto que concepto usado por F. von Hayek. Etimológicamente, *catalexia* es una expresión derivada del verbo griego *katallassin* o *katallassēin*, el cual significa no solamente "intercambiar" sino también "recibir" dentro de una comunidad y transformar un enemigo en un amigo, es decir reconciliar. Originariamente, el término "reconciliación" (en griego: *katallassē*) era empleado por los cambistas para designar el "cambio", el "dinero menudo o suelto" que se usaba para completar una suma en una transacción, de manera que las partes interesadas quedaran satisfechas. Luego, el sentido del término reconciliar se amplió y tomó el significado de "poner de acuerdo a dos partes" o "volver a unir una a las partes que estaban alejadas o que eran enemigas". Pero la reconciliación no es solamente el cambio de sentimiento, producido, donde antes había enemistad, como tampoco es la justificación. Reconciliar es llevar a la unidad, a la paz, a la comunión, las partes que habían estado divididas o se habían enemistado y alejado. Los términos *katallassē* y *katallassēin* se remiten, pues en su concepción originaria, a la categoría de reconciliación (2.ª Corintios 5:18-19; Colosenses 1:20-21; Romanos 5:10-11). Otro significado, fue el que le dio Richard Whately en 1831. Whately usó lo "cataléxico" para designar unívocamente la ciencia de los intercambios entre las personas. Estaríamos, pues, ante un concepto de mayor precisión que el de "economía política" y que implica además considerar al "intercambio" (valor de cambio) (valor de cambio) y no a la producción o la asignación de recursos (valor de uso) como elemento central de la ciencia económica (Whately —1787-1863— fue Arzobispo de Dublín, y se hizo célebre por su polémicas religioso-políticas. El libro en que desarrolla la cataláctica es *Introductory Lectures on Political Economy*, y está digitalizado en *The Library of Economics and Liberty*, pudiendo ser leído en Internet en el sitio: <http://www.econlib.org/library/Whately/whtPE1.html#Lecture%201>, accedido en 25/02/2005). Más tarde, bajo el argumento de que las personas cambian de opinión y de preferencias con una velocidad y una frecuencia mucho mayor de lo que una teoría puede imaginar, y, sobre todo, que dichas preferencias son lo único que dinamiza el mercado, el término "catalexia" se usa para mostrar, primero, que lo económico —reducido al valor de cambio— es incontrolable por el Estado; y, segundo, dado que las innumerables acciones particulares no pueden ser mensuradas con el objetivo de un planeamiento y control, se concluye que las mismas proceden de un "orden espontáneo" que funciona por sí mismo. A ese "hecho" el economista austriaco Ludwig Von Mises lo llamó *catalexia* o *catalactia*. Para más información se puede acceder a un ensayo corto de Mises llamado "*Middle-of-the-Road Policy Leads to Socialism*", en Internet en la página Web del *Mises Institute*. En el ensayo, Mises ataca cada uno de aquellos que él designa como "los enemigos de la libertad" presentando cualquier intervención estatal como un mal causado a la sociedad. Toda intervención, sea bajo la forma que sea implementada, conducirá —según Mises— de forma inevitable, a la tiranía del socialismo: "[*The middle-of-the-road*] It is a method for the realization of socialism by installments". Otro texto que puede encontrarse en el mismo "sitio" es *Human Action*, donde en la nota al pie de página núm. 2, de la página 3, Mises reconoce el mérito de ser Richard Whately el primer autor que utilizó el término *cataláctica* (cataléxis). Mises desarrolla la teoría en la parte cuarta de su *Human Action*, y en *Catalactics Or Economics Of The Market Society* (véase en www.mises.org).

- accedido en 27/02/2005). Hayek, discípulo de Mises, asume la teoría del "orden espontáneo" que esta, *última ratio*, fundada en la creencia de la ficción de la "mano invisible" de Adam Smith como el núcleo del "orden espontáneo del mercado" o *catálaxia* para la escuela austriaca. Todo lo económico se prescena como el resultado de acciones no concertadas, y no como el fruto de un proyecto consciente. Dicen: "no se *planifica el orden del mercado*". Este es espontáneo. Tal concepción de la economía sirve de justificación a las críticas que la teoría económica austriaca proyecta sobre todo tipo de intervenciones. Hayek afirma rotundamente que el intervencionismo es generador de desequilibrios y perturbaciones en el orden "catálaxico" de lo económico. Por eso, considera que los keynesianos hacen del Estado un "dictador económico". No es en vano que Hayek llamará al mercado "libre orden de cooperación humana" o *catálaxia*. Para él la palabra se traducía en una especie rara de no-regularización atomizada en la que sin saber cómo el enemigo se convierte en amigo y coopera (sin cooperar y sin tener que aplicar voluntad alguna de intervención) en el despliegue del orden. La supremacía del valor de cambio sobre el valor de uso abre las puertas a ideas y formas de vida "buenas" sólo y de un modo exclusivo para aquellos que se someten al mercado incondicionalmente. (Para una discusión más extensa, véase *Law, Legislation and Liberty*, vol II, *The Mirage of Social Justice*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 107-120).
2. Un principio de *catálaxia* que culmina—permítasenos la licencia lingüística— en un principio de "catálaxia", de inmóvilización repentina y permanente de precisamente lo que nos caracteriza como seres humanos, el hacer nuestra propia historia.
3. Al adoptar el "punto de vista de la productividad", negamos toda "catálaxia" y nos pronunciamos a favor del "principio de dignidad" que hemos ido perfilando a lo largo de las páginas de este libro y que, con toda seguridad, desarrolla-remos en un libro posterior.
4. Está en Antigua la imagen "terrible" o "maravillosa" pero siempre "inteligente" y dinámica del hombre "pantopóro". Es "quien por todas partes va abriendo vías". El que por donde pasa nivela su camino y facilita el paso de los demás. (Estáramos ante lo "energoso". Palabra griega que significa "activo", energético. Lo pantopóro supone la energía como la capacidad de desarrollar una actividad vital constructiva y productiva. Desde épocas primitivas el concepto de energía se ha ido aplicando a una zona cada vez más amplia de la comprensión y esfuerzo humanos; aunque siempre se halle amenazada por las tendencias contrarias—asimismo, humanas— de la falta de voluntad y de la melancolía.)
5. Desde nuestra perspectiva, lo importante es percibir que existen múltiples interpretaciones "culturales" de la realidad y plurales medios para llegar a ella: es decir—y siguiendo la metáfora que estamos usando—, lo relevante, desde lo pantopóro, consiste en la búsqueda de las llaves que nos permitan abrir la mayor cantidad de cerraduras, es decir la pluralidad de medios que nos abran cada vez más a múltiples realidades y nos capaciten para perseguir diferencias finales.
6. El término está compuesto por *metro*—sustantivo neutro griego (metro) que es un instrumento para medir (un bastón o una vara para medir), de ahí (*metros*), una "medida" y *poies*—del verbo crear, producir, construir, hacer... De todo lo cual, derivará *poiesis* una creación o realización. *Poies* también va a significar, como adjetivo: "calidad" (*qualitas* en latín), de *poiesis*.

7. El término griego *mythos* representa a la palabra hablada o al lenguaje, pero también denota un cuento, historia o narración, diferente del relato histórico, al que se llama *logos*, el cual se considera ya como lo verificable. Los acontecimientos relatados que constituyen una narración mítica no son normalmente verificables, siendo su origen casi siempre desconocido; sin embargo afirman ajustarse a la verdad, lo cual no ocurre en el caso de la ficción pura, por ejemplo una novela. Tanto la ficción como la historia derivan de la mitología, pero mientras que la narración histórica, contada por los *logógrafos*, puede ser considerada empíricamente cierta (de acuerdo con hechos verdaderamente ocurridos) y la ficción libre sea considerada empíricamente falsa, el mito —contado por poetas y mitógrafos— se reclama verdadero, pudiendo ser ubicado entre los otros dos. La verdad no puede separarse completamente ni de la ficción ni de los mitos, dado que existen otros tipos de verdad, diferentes de lo que bajo los patrones dominantes se denomina como verdad empírica. La verdad, mítica o histórica, siempre será una construcción humana en su constante tarea de reacción frente al mundo en el que vive.
8. *Noematopoiós* (noema) que es una percepción mental, un pensamiento, de (nous) mente; es decir, las facultades para percibir y para sentir, para estimar, para determinar. Hablamos por tanto de la facultad humana de superar los cauces estrechos de lo hegemónico y postular nuevos sentidos o finalidades a la propia acción de reflexionar y de actuar. Facultad que se opone a toda unidireccionalidad, ya que se halla muy cercana de la acción de producir.
9. *Nada hay más terrible que el hombre* —dice Sófocles— *pues puede usar su esencia para el bien o para el mal, sin certezas previas. Deinotés*, derivación de *deilos*, es decir, temeroso, para *deos*, es decir, temor religioso, y finalmente, *deinós* de sentido polisémico, evoca la noción de maravilla, de terrible, y aún más de inteligencia en el sentido de las virtudes en Aristóteles (virtudes *dianoetie*, el *dianoetikai* griego del *aretai*). En la ética posterior en *Analítica y Ética a Nicomaco*, Aristóteles identificó cinco virtudes intelectuales como las cinco maneras que el alma llega a la verdad, a la afirmación o a la negación. Él las agrupa en tres clases: (a) Teórica: *Sophía*, es decir, sabiduría de la sabiduría, eterna inmutable, filosófica: *Episteme*, es decir, conocimiento científico, conocimiento empírico; *Nous*, es decir, comprensión intuitiva; (b) Práctica: *Phronesis*, es decir, sabiduría-judicio/prudencia práctica; (c) Productiva: *Techné*, es decir, conocimiento del arte, artesanía, habilidad. Además Aristóteles distinguía las virtudes intelectuales: *Euboulía*, el bien deliberar, la excelencia de la deliberación, el pensamiento correcto; *Sunesis*, o la comprensión, la sagacidad, el sentido de por qué es algo mientras que es —verbigracia, la comprensión que usted tiene del por qué una situación está como está... antes de tener *phronesis*—, o comprensión de qué ha de hacer sobre ello, es decir, cuál es la mejor acción; *Gnomé* o del juicio y consideración, virtud que permite que la gente tome decisiones equitativas o justas; y, *Deinotes*, que es la inteligencia, la capacidad de realizar acciones para alcanzar una meta. Sófocles lo utiliza como "maravilla"; el concepto de la "maravilla" y de sus antecedentes griegos goza de tan amplia gama de significados que el intento de generalizar una sola definición conduce siempre a su reducción semántica: los retóricos griegos utilizan el adjetivo los *deinos* y sus similares en sentidos contradictorios. Sófocles también utiliza el término de un modo polisémico: el Coro comienza cantando: "hay muchas cosas maravillosas pero nada es más maravilloso que el hombre" (332). La palabra griega para "maravilloso" es *deinos*, que es ambiguo en su significado. Puede también

- significar "terrible" (es decir, "produciendo miedo"). El Coro afirma el significado de *deinotes* como "maravilloso", cuando elogia al hombre por su maestría a la hora de desplegar habilidades civilizadas. Esta alabanza del logro del hombre y de la civilización está inspirada indudablemente por las enseñanzas antropológicas de los sofistas; los cuales, partían de que el desarrollo cultural del hombre no es más que el resultado de sus propios esfuerzos. Como el sofista, el Coro da una visión del progreso humano de una manera optimista. Sin embargo, Sófocles piensa también en lo "cruel" y trágico que el hombre puede llegar a ser. Es interesante recordar cómo utilizaba el término el gran líder en la democracia ateniense durante la guerra contra los persas. Themistocles (528-462). Themistocles se caracterizaba, sobre todo, por dos cosas: a) no tenía ningún miedo de enfrentarse a las verdades hegemónicas que se presentaban en el ágora; y b) aceptaba que una línea recta no es siempre la distancia más corta entre dos puntos, es decir, afirmaba su acción y su reflexión en la complejidad de lo real. Lo conocían por su astucia y las tácticas de choque que utilizaba, lo que los griegos llamaron la *deinotes*. *Deinotes* puede significar, por tanto, muchas cosas: una observación rápida, una catástrofe, puede ser aplicado a un orador o a un relámpago; puede ser utilizado como un elogio o crítica.
10. Como decía Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, "no nos dejaríamos quemar por nuestras creencias: tan poco seguros estamos de ellas. Pero sí, tal vez, por el derecho de tener opiniones propias y de poder cambiarlas por otras" (párrafo 333). Animal "terrible" éste: una vez construido el edificio, ya siente deseos de derribar los andamios. Máximo derecho individual de creación y recreación de sentidos y significaciones.
 11. Autodidacta es como ve al hombre Sófocles. Es decir, formador de sí mismo: tanto de su "terribilidad" como de su inteligencia. El hombre crea su propia naturaleza, es decir, la sustancia del *anthropos*, el *deinon*, es su propia creación. Para Sófocles el hombre es lo que él hace de sí mismo. El hombre es autodidacta, *edidaxato*. Castoriadis ve esta idea de Sófocles desde un punto de vista más radical y, por lo tanto, más profundo que Aristóteles, puesto que el filósofo entiende al hombre únicamente desde la razón que adquiere del exterior. Psicológicamente, lo "edidaxático" en Sófocles es de una radicalidad muy profunda, pues llega a afirmar que es el propio hombre el que ha "creado" estas cualidades; por eso mismo, es un autodidacta. El hombre puede ser profundamente autodidacta. Pero, para que ello tenga algún sentido práctico, tiene que realizar acciones que implementen socialmente tal capacidad. Al no tomar nada como trascendente, Sófocles coloca lo humano en lo humano, en las deficiencias y grandezas de lo humano, en las ambivalencias de su propia naturaleza de "educador de sí mismo".
 12. "La verdadera política —defendía Cornelius Castoriadis— (hay que entenderla como el) cuestionamiento de las representaciones y de las significaciones instituidas y su transformación mediante la actividad autorreflexiva del pensamiento" (*Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, p. 258).
 13. Pero no estamos hablando de verdades. La verdad o falsedad de un argumento no tiene mucho que ver con su corrección, es decir, con su conexión con el mundo instituido y cerrado de las instituciones establecidas. Como dice Nietzsche, éste sería el criterio de verdad de las abejas. La verdad humana es distinta, es una manifestación de nuestra libertad productiva frente a lo clausurado y consiste precisamente en cuestionar constantemente los muros de nuestra propia clausura.

14. Esto es lo que únicamente pueden hacer los Tribunales constitucionales: buscar la "corrección" entre una determinada actividad pública y el texto de la Constitución.
15. Como Tucídides defiende en la *Oración fúnebre*, debemos oponer una racionalidad dialógica, abierta y plural a un tipo de razón monológica e impermeable a las aspiraciones de los otros. No olvidemos que *phronein* significa pensar objetivamente, de ahí que Sófocles no enfrente absolutamente las figuras de Antígona y a Creonte, ya que ambos tienen "parte" de la razón que se deduce de las circunstancias objetivas "de cada uno". Sin embargo, en dicha oposición reside el aspecto trágico de la acción; y, en ella, es invocado lo que Sófoeles llama "*To Phronein*" el acto de "juzgar sabiamente". O, lo que es lo mismo, la "virtud" que Aristóteles elevará posteriormente a una esfera superior al utilizar el término *phronesis*, término que en latín fue traducido por *prudencia* y que se puede traducir por sabiduría práctica o, mejor todavía, por sabiduría de juicio.
16. Hall, S., "The Emergent of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", en *October*, 53, 1990, pp. 11-90, y "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" en su libro *Culture, Globalization and the World System*, State University of New York, Binghamton, 1991, pp. 41-68.
17. Clarke, P. B., *Ser ciudadano*, Sequitur, Madrid, 1999, pp. 173-174.
18. En griego *parénklisis*, o teoría de la desviación espontánea desarrollada por Epicuro, a su vez, entendía el mundo como compuesto de átomos que no sólo siguen la dirección predeterminada trascendentalmente, sino que azarosamente obtienen la posibilidad de desviarse y chocar con otros, lo cual daría la medida de la creación del mundo. Más tarde Lucrecio traslada el término para el latín: *clinamen*. El significado de los términos en griego o en latín revelan la misma acepción: el tercer movimiento de los átomos. Lucrecio desarrolla con profundidad la teoría estableciendo que los átomos tienen tres clases de movimiento: uno productor de peso, el vertical; otro del cambio de dirección producido por el choque; y, finalmente, el de la desviación espontánea. Así, en un momento indeterminado del movimiento del átomo, ocurre una ligera desviación de su trayectoria y esta desviación es la que posibilita los choques y el encuentro entre los átomos para que puedan surgir las cosas. Epicuro, a su vez, entendía que las cosas en general se encauzan desde la necesidad, el azar y, sobre todo, por las acciones humanas. Para él, la desviación, el *parénklisis* o *clinamen* es producto del azar, por lo que la trayectoria del átomo es impredecible. La pretensión de Epicuro —ampliando las intuiciones de Demócrito— sobre todo era garantizar la libertad de la acción humana. El *clinamen* o *desviación* es la introducción de un cierto grado de indeterminismo pero suficiente para mantener la libertad, tanto física como moral. Modernamente, Jean-Luc Nancy utiliza la teoría del *clinamen* para rebatir la idea de que la comunidad está compuesta de individuos a secas: "Por lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un *clinamen*. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el *clinamen* del 'individuo'. Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este *clinamen*, esta declinación o este *declinamiento* del individuo en la comunidad. El 'personalismo' sólo logró revestir al individuo-sujeto más clásico con una pasta moral o sociológica: no lo inclinaron fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su estar-en-común." (*La comunidad inoperante*, de Jean-Luc Nancy, en la traducción de Juan Manuel Carrido, Santiago, Arcis-Lom, 2000, p. 22 y ss.)

BIBLIOGRAFÍA

- ABDALAH-PRETCEILLE, Martine. *La educación intercultural*. Barcelona, Idea Books, 2001.
- ABIN, C., et al., *Porto Alegre (Foro Social Mundial 2002). Una asamblea de la humanidad*. Barcelona, Icaria, 2002.
- ADAM MUÑOZ, M^a. Dolores. *La protección de los derechos de las mujeres en una sociedad multicultural*. Sevilla-Córdoba, Instituto Andaluz de la Mujer, 2001.
- ADDA, J., *Globalización de la economía*. Madrid, Sequitur (1999).
- ACUITON, Ch. et al., "Otro tipo de globalización". HOUTART, F., POLET, F. (coords.) *El otro Davos. Globalización de resistencias y de luchas*. México, Plaza y Valdés, 2000.
- ALCINA FRANCH, J., y CALÉS BOURDET (eds.), *Hacia una ideología para el siglo XXI: ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Madrid, Akal, 2000.
- ALCOFF, Linda, "The problem of speaking for others". *Cultural Critique*, 20, 1991-92: pp. 5-32.
- ALEXANDER, J. y SEIDMAN, S., *Culture and society: contemporary debates* (edited by), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*. introducción de Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo. Barcelona-México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Anthropos, 2000.
- ALSTON, Ph. (ed.), *The international dimension of human rights*. Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1982.
- ALTHUSSER, L. (1995): *Sur la reproduction*. París, Presses Universitaires de France.
- ALTHUSSER, L., *L'Avenir dure longtemps*. Stock-IMEC, 1992.
- ALTHUSSER, Louis, *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal, 2004.
- AMIN, S., *Eurocentrism*. Nueva York, Monthly Review Press, 1989.
- AMIN, S. *El capitalismo en la era de la Globalización*. Barcelona, Paidós, 2000.
- ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires, F.C.E., 2000.
- ANDERSON, Perry, "Une culture à contre-courant". *L'Homme et la Société: Revue Internationale de Recherches et de synthèses en Sciences Sociales*. París: L'Harmattan, Association pour la recherche de synthèse en sciences humaines, 1966, núm. 110 (1994). pp. 61-73.
- AN-NA'IN, A., D.CORT, J., JANSEN, H., M.VROOM, H. (eds), *Human Rights and Religious Values*. Grand Rapids, MI: Wm B. Erdmans Publishing Co., 1994.
- ANZALDÚA, G.: "Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan". HOOKS, B. et al. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- ARIÑO VILLARROYA, ANTONIO. *Sociología de la cultura: la constitución simbólica de la sociedad*. Madrid, Ariel, 1997.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

- ATTALI, J., *Europe (s)*. París, Fayard, 1994.
- ATTALI, J., *Millenium*. Nueva York, Random House, 1991.
- AUCÉ, M., *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- BAJTIN, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza, 1998.
- BARZUN, J., *Del amanecer a la decadencia: 500 años de vida cultural en Occidente: (de 1500 a nuestros días)*. Madrid, Taurus, 2001.
- BAUMAN, Z., "On Communitarians and Human Freedom, or, How to Square the Circle", *Theory, Culture and Society*, 13 (2), pp. 79-90.
- BAUMAN, Z., *Globalization: the human consequences*. Cambridge, Polity, 2000.
- BAUMAN, Z., *La cultura como praxis* [traducción de Albert Roca Álvarez]. Barcelona, Paidós, 2002.
- BEATTIE, J., *Otras Culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*. México, F.C.E., 1993.
- BECK, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 1998.
- BECK, U., *La invención de lo político*. México, F.C.E., 1999.
- BELLO, W., "La crisis del proyecto globalizador y la 'nueva economía' de Bush. La OMC y un imperio sin consenso". Disponible en <http://www.rebellion.org>. Citado el 18/02/04, 2004.
- BENHABIB, S. y CORNELL, D., *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Generalitat Valenciana/Alfons el Magnànim, 1990.
- BENHABIB, S., *The claims of culture. Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey, Princeton Univ. Press, 2002.
- BENJAMIN, A. (ed.), *The Lyotard Reader*. Cambridge, Mass, 1989.
- BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones*, 3 volúmenes, Madrid, Taurus, 1980.
- BERGER, Bennett M., *An essay on culture: symbolic structure and social structure*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México, Siglo XXI, 1988.
- BERNAL, Martin, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1. The Fabrication of Ancient Greece*. New Brunswick-New Jersey, Rutgers University Press, 1987 (consultar, asimismo, *Black Athena Revisited*, Lefkowitz, M.R., y MacLean Rogers, C. (eds.), Chapel Hill & Londres, The University of North Carolina Press, 1996).
- BESSIS, S., *Occidente y los otros: historia de una supremacía*, Madrid, Alianza, 2002.
- BHABHA, H., *The location of culture*. Londres/Nueva York: Routledge, 2004.
- BLACKBURN, R., *The Overthrow of colonial slavery: 1776-1848*. Londres, Verso, 1988.
- BLAUSTEIN, A. P., et al. (eds.), *Human Rights Sourcebook*. Nueva York, Paragon House, 1987.
- BLOCH, E., *El principio esperanza*. Madrid, Trotta, 2004.
- BLOOM, Allan, *Gigantes y enanos: interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*. Buenos Aires, Gedisa, 1991.
- BLUMENBERG, H., *Salidas de caverna*. Madrid, La Balsa de la Medusa-Machado Libros S.A., 2004.
- BLUMENBERG, H., *La inquietud que atraviesa el río: un ensayo sobre la metáfora*. Barcelona: Península, 1992.
- BOHANNAN, P., *How culture works*. Nueva York, The Free Press, 1995.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2002.
- BORON, A. (ed.), *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*. Buenos Aires, CLACSO-Eudeba, 1999.

- BOURDIEU, P., *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona, Anagrama, 1999.
- BOURDIEU, P., *La miseria del mundo*. Madrid, Akal, 1999.
- BOURDIEU, P., *Poder, Derecho y Clases sociales*. Bilbao, Desclée, 2001.
- BOURDIEU, P., *The Field of Cultural Production: essays on art and literature*. Nueva York, Columbia Univ. Press, 1993.
- BRADNEY, A., *Religions, Rights and Laws*. Leicester, Leicester University Press, 1993.
- BRAUDEL, F., *La dynamique du capitalisme*. Paris, Flammarion, 1995.
- BRECHER, J. et al., *Global Visions: beyond the New World Order*. Montreal, Black Rose, 1993.
- BROWNLIE, I. (ed.), *Basic Documents on Human Rights*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- BUENO, G., *El mito de la cultura: ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Barcelona, Prensa Ibérica, 1996.
- BUNCH, C., "Women's Rights as Human Rights: Toward a Revision of Human Rights" *Human Rights Quarterly* 12, pp. 486-498.
- BUZAI, G. D., *Geografía global: el paradigma geotecnológico y el espacio interdisciplinario en la interpretación del mundo en el siglo XXI*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 1999.
- CARRILHO, M. M., *A cultura no coração da política*. Lisboa, Notícias, 2001.
- CASTORIADIS, C., *Figuras de lo pensable*. Madrid, Cátedra, 2000.
- CASTORIADIS, C., *La exigencia revolucionaria*. Madrid, Acuarela, 2000.
- CASULLO, N., *Modernidad y cultura crítica*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- CERRONI, U., *Reglas y valores en la democracia. Estado de derecho.- Estado social. Estado de cultura*. México, Alianza, 1991.
- CHANEY, D., *The cultural turn: scene-setting essays on contemporary cultural history*. Nueva York, Routledge, 1994.
- CHAUI, M., *A Nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. Sao Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, M., *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. Sao Paulo, Cortez, 1997.
- CHOMSKY, N., *Política y cultura a finales del siglo XX: un panorama de las actuales tendencias*. Barcelona, Ariel, 2002.
- CHOSSUDOVSKY, M., *The Globalisation of Poverty*. Londres, Zed, 1997.
- CHUA, AMY, *El mundo en llamas. Consecuencias de la globalización*. Barcelona, Ediciones B., 2003.
- CLARKE, P. B. y FOWERAKER, J. (ed.) *Enciclopedia of Democratic Thought*. Londres/Nueva York, Routledge, 2000.
- CLARKE, PHB., *Ser ciudadano*. Madrid, Sequitur, 1999.
- COLLIN, A., *Civilización material, economía y capitalismo*. 3 Vol., Madrid, Alianza, 1984.
- CONTRERAS, R. F., y SIERRA, F. (coords.), *Culturas de Guerra. Medios de información y violencia simbólica*. Madrid, Frónesis/Cátedra/PUV, 2004.
- CORM, G., *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre Oriente y Occidente*. Barcelona, Tusquets, 2004.
- COVER, R., *Derecho, narración y violencia: poder constructivo y poder destructivo en la interpretación judicial*; edición a cargo de Christian Courtis. Barcelona, Gedisa, 2002.
- CROUCH, C. y PIZZORNO, A. (comps.), *El resurgimiento del conflicto de clases en Europa occidental a partir de 1968*. Vol. II, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.
- DACGER, R., et al. (eds.), "Rights" en *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 292-308.
- DAHL, R., *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía 'versus' control*. México, Alianza, 1991.

- DAHRENDORF, R., *La democracia en Europa* (Ralf Dahrendorf, François Furet, Bronislaw Geremek; edición de Lucio Caracciolo), Madrid, Alianza, 1993.
- DE LUCAS, J. (dir.), *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 1999.
- DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad. David Hume*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1994.
- DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *Rizoma*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- DELLA PORTA, D. et al., *Social movements in a globalizing world*, Londres, McMillan, 1999.
- DENIAU, Jean-François, *La découverte de l'Europe*, París, Seuil, 1994.
- DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2002.
- DETIENNE, M., *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.
- DEZALAY, Y., y GARTH, B., *La internacionalización de las luchas por el poder: la competencia entre abogados y economistas por transformar los Estados*, Bogotá, ILSA, 2002.
- DIAMOND, Larry, *Political culture and democratic consolidation*, Madrid: Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 1998.
- DOMENECH, A., *El eclipse de la fraternidad. Una visión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- DOMENECH, ANTONI, *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica, 1989.
- DRYZEK, J. S., *Discursive democracy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994.
- EAGLETON, TERRY, *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*, Barcelona, Paidós, 2001.
- ELBAZ, M.; HELLEY, D. (dirs.), *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Maristán, 2002.
- ELIAS, NORBERT, *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península, 2000.
- ENAUDEAU, CORINNE, *La paradoja de la representación*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- FACIO, A., FRIES, L. (ed.), *Género y derecho*, La Morada, LOM edic., 1999.
- FANON, F., *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1967.
- FARIÑAS DULCE, M. J., *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológica-jurídica a la actitud postmoderna*, Madrid, Dykinson, 1997.
- FEATHERSTONE, M., y BURROWS, R. (eds.), *Cyberspace, cyberbodies, cybergpunk: cultures of Technological embodiment*, Londres, Sage, 1998.
- FERNANDES, A.T., *Para uma sociologia da cultura*, Porto, Campo das Letras, 1999.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Barcelona, Crítica, 2004.
- FERRARA, A., *Autenticidad reflexiva: el proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.
- FERRY, J. M., y WOLTON, D. (1992): *El nuevo espacio público*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- FITOUSSI, J.P., ROSANVALLON, P., *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- FORNET BETANCOURT, R. (ed.), *Culturas y Poder: Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- FOSTER, H. (ed.), *The Postmodern Culture*, Port Tawncend, 1985.
- FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

- FRAISSE, G., *La Place des Femmes. La Decouverte*, 1995.
- FREUD, S., *El Malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1999.
- FRIEDMAN, D. y MCADAM, D.: "Collective Identity and Activism". MORRIS, A. y MUELLER, C. M. (eds.) *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, Yale University Press, 1992.
- GADAMER, H.C., *Elogio de la teoría: discursos y artículos*, Barcelona, Península, 2000.
- GALAZO, A. (ed.), *Diritti fondamentali e multiethnicità: una ricerca per la Costituzione dell'Unione europea*, Palermo, Flaccovio, 2003.
- GEYMONAT, L., *La libertad*, Barcelona, Crítica, 1991.
- GIL CALVO, E., *Futuro incierto*, Barcelona: Anagrama, 1993.
- GIROUX, H. y MCLAREN, P., *Critical Pedagogy: the State, and Cultural Struggle*, Albany, SUNY Press, 1989.
- GIROUX, H. y MCLAREN, P., *Sociedad, cultura y educación*, Madrid, Miño y Dávila, 1998.
- GIROUX, H., *Border Crossings*, Nueva York y Londres, Routledge, 1993.
- GLISSANT, E., *Introducción a una poética de lo diverso*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002.
- GOLDBERG, D. Th., *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Cambridge MA and Oxford, Blackwell, 1993.
- GRAMSCI, A., *Antología*, México, Siglo XXI, 1974.
- CRISWOLD, W., *Cultures and societies in a changing world*, Thousand Oaks, California, Pine Forge Press, 1994.
- CROSSBERG, L.; NELSON, C. Y PAULA A. TREICHLER, *Cultural studies*, Nueva York; Londres, Routledge, 1992.
- CROYS, B., *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- GRUPO "DIOTIMA", *Oltre l'uguaglianze. Le radici femminili dell'autorità*, Milano, Liguori Edit., 1995.
- HÄBERLE, P., *El estado constitucional*, México, Universidad Nacional Autónoma, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2001.
- HÄBERLE, P., *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, Madrid, Tecnos, 2000.
- HABERMAS, J., *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Barcelona, Península, 1996.
- HABERMAS, J., *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
- HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios sobre Teoría Política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HALL, S., *Culture, globalization and the World System*, Binghamton, State Univ. of Nueva York, 1991.
- HANNERZ, U., *Conexiones transnacionales: cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra, 1998.
- HARDT, M. y NEGRI, A., *Empire*, Cambridge Mass. Press, 2000.
- HERRERA FLORES, J. (ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001.
- HERRERA FLORES, J., *De 'habitaciones propias' y otros espacios negados. Teoría crítica de las opresiones patriarcales*, Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.
- HERRERA FLORES, J., *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2005.
- HERRERA FLORES, J., et al., *Investigación sobre la paz y los derechos humanos en Andalucía*, Granada, Eirene, 2005.
- HERRERA FLORES, J., *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*, Madrid, Tecnos, 1989.
- HINKELAMMERT, F., *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2002.
- HITCHCOCK, P., *Dialogics of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- HORSBAMM, E. y RANGER, T. (ed.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

- HOLLAND-CUNZ, B. (1996): *Ecofeminismos*. Madrid, Cátedra, 1996.
- HOLLOWAY, J. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: El Viejo Topo, 2002.
- HONIG, B., *Political Theory and the Displacement of Politics*. Nueva York, Cornell Univ. Press, 1993.
- HOOKS, B. y West, C., *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*. Boston, South and End Press, 1991.
- HOOKS, B., *Black Looks: Race and Representation*. Boston, South and End Press, 1992.
- HOUTART, F. "La altermundialización: historia y desafíos". Disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=2489>, 2004.
- HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, Paidós, 1997.
- HUYSEN, A., *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- IBÁÑEZ GRACIA, T., *Municiones para disidentes: realidad, verdad, política*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- IBARRA, P. et al. (coords.) *Creadores de democracia radical: movimientos sociales y redes de políticas públicas*. Barcelona, Icaria, 2002.
- JAMESON, F. y ZIZEK, S., *Estudios Culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, México, Paidós, 2001.
- JAMESON, F., "Notes sur la mondialisation comme problème philosophique", *Actuel Marx*. L'hégémonie américaine 2000, 27.
- JAMESON, F., *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, 1991.
- JANKÉLÉVITCH, V., *Lo puro y lo impuro*. Madrid, Taurus, 1990.
- KAHN, JOEL S. *Culture, multiculture, post-culture*. Londres, Sage, 1995.
- KAHN, P. W., *El análisis cultural del derecho: una reconstrucción de los estudios jurídicos*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- KELLEY, R.D.C., *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*. Nueva York, Free Press, 1994.
- KEPEL, C., *Fitna. Guerra en el corazón del Islam*, Barcelona, Paidós, 2004.
- KERCKHOVE, D. de., *La piel de la cultura: investigando la nueva realidad electrónica*. Barcelona, Gedisa, 1999.
- KING, A. (ed.), *Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity*. Nueva York: Palgrave: State University of Nueva York at Binghamton, Department of Art and Art History, 1991.
- KLEIN GOLDEWIJK, B., et al., *Dignity and Human Rights. The implementation of economic and cultural rights*. Oxford-N.Y., Intersentia, 2002.
- KORSCH, K., *La concepción materialista de la historia*. Barcelona, Ariel, 1980.
- LACLAU, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres, Verso, 1990.
- LAIDI, M., *Malaise dans la mondialisation*. París, Textual, 1997.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.), *Culturas, Estados, ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza, 1995.
- LASH, S. y Urry, J. (eds.), *Economies of signs and space*. Londres, Sage, 1996.
- LAZZARATO, M., y NECRI, A., "Trabajo inmaterial y subjetividad", *Futur Antérieur*, 7, 1991.
- LERMON LEIDEN, L., *The Form of Man. Human Essence in Spinoza's "Ethic"*. E.J. Brill, 1988.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- LITTLE, D., et al. (eds.), *Human Rights and the Conflict of Cultures*. Columbia, S.C., University of South Carolina Press, 1988.
- LOTMAN, Y. M. *Cultura y explosión: lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, Gedisa, 1999.
- LOTMAN, Y. M., *La semiosfera*, 3 volúmenes. Madrid, Cátedra, 1998.

- LUCAS VERDÚ, P. *Teoría de la constitución como ciencia cultural*. Madrid: Dykinson, 1997.
- MARTÍN MUÑOZ, G., *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona, Ed. Bellaterra, 1999.
- MARTÍNEZ CARRERAS, J.U., *Historia de la descolonización, 1919-1986. Las independencias de Asia y África*. Madrid, 1987.
- MARTÍNEZ CARRERAS, J.U., *Historia del colonialismo y la descolonización (siglos XV-XX)*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, D.L., 1992.
- MARTÍNEZ CARRERAS, J.U., *Introducción a la descolonización: 1919-1980*. Forja, Madrid, 1983.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J.M., *La casa de cristal. Hacia una subversión normativa de la economía*. Madrid, Fundamentos, 1993.
- MARX, K., *El Capital*. Madrid, Akal, 2000.
- MATTELART, A., *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*. Barcelona, Paidós, 2000.
- MCKINNON, C. Y CASTIGLIONE, D. (eds.), *The Culture of Toleration in diverse societies: reasonable tolerance*. Manchester University Press, 2003.
- MCKINNON, C., *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- MCLAREN, P. y LANKSHEAR, C. (orgs.), *Politics of Liberation: Paths from Freire*. Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- MCLAREN, P., "Collisions with otherness: multiculturalism, the politics of difference, and the ethnographer as nomad", in *American Journal of Semiotics*, 2 (2-3), pp. 121-148.
- MCLAREN, P., *Pedagogía crítica y cultura depredadora*. Barcelona, Paidós, 1997.
- MCLAREN, P., *Revolutionary multiculturalism: pedagogies of dissent for the new millennium*. Westview Press, A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1997.
- MELUCCI, A., *Il gioco del'io*. Milán, Feltrinelli, 1991.
- MELUCCI, A., *L'invenzione del presente. Movimenti sociali nelle società complesse*. Bologna, Il Mulino 1991.
- MELUCCI, A., *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Filadelfia, Temple University Press, 1989.
- MELUCCI, A., *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid, Trotta, 2001.
- MÉNDEZ RUBIO, A., *Encrucijadas: elementos de crítica de la cultura*. Madrid, Cátedra, 1997.
- MENÉNDEZ E.L. *La parte negada de la cultura: Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002.
- MESZAROS, I., *Beyond Capital. Towards a Theory of Transition*. Londres, Merlin Press, 1993.
- MIGNOLO, W., *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid, 2003.
- PARRY, J. Y M. BLOCH (ed.), *Money and the morality of exchange*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- GUTMANN, A. (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- MUÑOZ ÁLVAREZ, Á., *Filosofía en la globalización: el reto de la contingencia*. Madrid, Miletó, 2002.
- NASH, M., MARRE, D. (eds.), *Desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2003.
- NECRI, A., *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994.
- NECRI, A. y Cuattari, F., *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*. Madrid, Akal, 1999.

- NECRI, A., *Arte y Multitud. Ocho cartas*, Madrid, Minima Trotta, 2000.
- NECRI, A., *Il Ritorno. Quasi un'autobiografia*, Milano, Rizzoli, 2003.
- NECRI, A., *La Anomalia Salvaje: ensayos sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- NECT, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Minima Trotta, 2004.
- NIETZSCHE, F., *Nihilismo. Escritos Póstumos*, Barcelona, Península, 1998.
- O'NEILL, M., AUSTIN, D. (eds.), *Democracy and cultural diversity* Oxford, Oxford University Press, The Hansard Society for Parliamentary Government, 2000.
- ONATE SUMMER COURSE, *Globalization and legal cultures*. The International Institute for the Sociology of Law, 1997.
- ORBE, M.P., *Constructing co-cultural theory: an explication of culture, power and communication*, Londres, Sage, 1998.
- PANNIKAR, R., "Is the notion of Human Rights a Western Concept?," *Interculture*, 1984, 77, pp. 5-16.
- PAQUET, M. (dir.), *Jornadas Fernand Braudel (1985)*, Tolón, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- PIZZORNO, A., "L'Ordine Giuridico e statale nella globalizzazione". En DELLA PORTA, D. y MOSCA, L. (comps.) (2003): *Globalizzazione e movimenti sociali*. Roma, Manifestolibri, 2003.
- JÜRGEN HABERMAS et al., *Poder constituyente en Europa: cuestiones de clase, raza y nacionalismo*. Madrid, Akal, 2001.
- POLANYI, K., *La gran transformación*, Madrid, Endymion, 1989.
- PRATT, M. L., *Imperial eyes: travel writings and transculturation*. Londres/Nueva York, Routledge, 1995.
- PUREZA, J.M., *El Patrimonio Común de la Humanidad. ¿Hacia un derecho internacional de solidaridad?*, Madrid, Trotta, 2002.
- PUTNAM, H., *Meaning and the Moral Science*. Londres-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1982.
- RABINOW, P., *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984.
- RAMONEDA MOLINS, J., *Del tiempo condensado: globalización, inmigración, terrorismo, cultura*. Barcelona, DeBolsillo, 2003.
- RIECHMANN, J., FERNÁNDEZ BUEY, F., *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1994.
- ROBERTSON, R., "Globalization or Cloacalization?" *Journal of International Communication*, 1994, 1, pp. 3-52.
- ROBERTSON, R., *Globalization: social theory and global culture*. Londres, Sage, 1992.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E., *¿Un nuevo malestar en la cultura?: variaciones sobre la crisis de la modernidad*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España, 1999.
- RORTY, R. et al., *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*. Barcelona, Kairós, 2001.
- ROSALDO, R., *Cultura y Verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito, Abya-Yala, 2000.
- ROSANYALLÓN, P., *Le Libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*. Paris, Seuil, 1979.
- RUDÉ, C., *El rostro de la multitud. Estudios sobre revolución, ideología y protesta popular*. Valencia/Alzira: Centro Francisco Tomás y Valiente, UNED/Fundación Instituto de Historia Social, 2000.
- RYAN, M., *Politics and culture: working hypotheses for a post-revolutionary society*. Londres, Macmillan, 1989.
- SABARIEGO CÓMEZ, M.J., "La globalización de las relaciones entre cultura y política: una nueva ecología social de la identificación". En HERRERA FLORES, J., et al., *Investigación de la Paz y los Derechos Humanos desde Andalucía*. Granada, Eirene, 2005.

- SAID, E.W. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- SAID, E.W. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufl, 1990.
- SAID, E.W. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona, Paidós, 1996.
- SAMPEDRO, J. L. y LÓPEZ, J. M.: "Dignos e indignados: recuperar la política. Diálogo entre José Luis Sampedro y José Manuel López". VV. AA., *Ciudadanos de Babel. Diálogos por otro mundo posible*. Madrid: Fundación Contaminame/Suma de Letras, 2002.
- SÁNCHEZ RUBIO, D. et al. *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad Intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*. Barcelona, Icaria, 2004.
- SANTOS, B. DE S., "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo, e inter-identidade". RAMALHO, M. I. y SOUSA RIBEIRO, A. (orgs.) *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*. 2002. Porto, Afrontamento.
- SANTOS, B. DE S., "La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación". Disponible en <http://www.uasb.edu.ec>. 2004.
- SANTOS, B. DE S., "Poderá o Directo ser emancipatório?" *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2003, núm. 65, pp. 3-76.
- SANTOS, B. DE S., "Por uma concepção multicultural de direitos humanos". SANTOS, B. DE S. (org.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos*; v. 3. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS B. DE S., "Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?" *Revista Crítica de Ciências Sociais*. A reinvenção da Teoria Crítica, 1999, núm 54, pp. 197-223.
- SANTOS, B. DE S., "Quando o local é global e vice-versa". GENRO, T. (coord.) *Porto da Cidadania. A esquerda no governo de Porto Alegre*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1997.
- SANTOS, B. DE S., *El milenio huérfano*. Madrid, Trotta, 2005.
- SANTOS, B. DE S., *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/ Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998.
- SANTOS, B. DE S., *O Fórum Social Mundial. Manual de Uso*. Porto. Afrontamento, 2005.
- SANTOS, B. DE S., *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo, Cortez, 2002.
- SANTOS, B. DE S., *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Madrid, Sequitur, 1999.
- SANTOS M., *Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro, Record, 2000.
- SANTOS, B. DE S., "Os direitos humanos na pós-Modernidade". *Oficina do CES*, 1989, núm. 10, jun., pp. 1-12.
- SANTOS, B. DE S., *Estado, Derecho y Luchas sociales*. Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1991.
- SANTOS, B. DE S., *Um discurso sobre as ciências*. Porto, Afrontamento, 1987.
- SANTOS, B. DE S., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- SANTOS, B. DE S., *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto, Afrontamento, 1994.
- SANTOS, B. DE S., *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York-Londres, Routledge, 1995.
- SANTOS, M. *O espaço do cidadão*. São Paulo, Nobel, 1998.
- SANTOS, M., *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo, Hicitec, 1996.
- SASSEN, S., *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

- SEARLE, J., *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós, 1997.
- SEN, A., *Desarrollo y Libertad*. Barcelona, Planeta, 2000.
- SEN, A., "Derechos humanos y valores asiáticos". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 35 (2001), p. 129-150.
- SHACHAR, A., *Multicultural jurisdictions: cultural differences and women's rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SHAYEGAN, D., *La mirada mutilada: esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad*. Barcelona, Península, 1990.
- SHUTE, S. y HURLEY, S. (ed.) *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, 1998.
- SIMMEL, G., *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona, Alga Editorial, 1999.
- SIMMEL, G. *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península, 1986.
- SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*, traducción de Miguel Ángel Vega. Madrid, Siruela, 2003.
- FEATHERSTONE, M. y SCOTT LASH (eds.), *Spaces of culture: city, nation, world*. Londres, Sage, 1999.
- SPINOZA, B., *Tratado político*. Madrid, Alianza, 1986.
- SPIVAK, G. Ch., *In other worlds. Essays in cultural politics*. Nueva York/Londres, Routledge, 1987.
- SPOSATI, A.: "Movimentos utópicos da contemporaneidade". SORRENTINO, M. (coord.), *Ambientalismo e participação na contemporaneidade*. São Paulo, EDUC/FAPESP, 2001.
- STARK, B. (1991) "Nurturing Rights: An Essay on Women, Peace, and International Human Rights". *Michigan Journal of International Law*, 1991, 13, pp. 144-160.
- STEINER, G., *Después de Babel*. México-Madrid, F.C.E., 1980.
- STEINER, G., *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- STEINER, G., *La barbarie de la ignorancia / George Steiner en diálogo con Antoine Spire*. Madrid, Taller de Mario Muchnik, 2000.
- STEINER, G., *Presencias reales: ¿hay algo en lo que decimos?*. Barcelona, Ediciones Destino, 2001.
- TALPADE, M., *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-Londres, Duke University Press, 2003.
- TANNEN, D., *La cultura de la polémica: del enfrentamiento al diálogo*. Barcelona, Paidós, 1999.
- TAYLOR, Ch., *Multiculturalisme: difference et démocratie*. París, Flammarion, 1997.
- TEIVANEN, T., "World Social Forum: What Should it Be When it Crows?". Disponible en <http://opendemocracy.net/debates/article-3-31-1342.jsp>, 2003.
- TESTER, K., *Moral culture*. Londres, Sage, 1997.
- ADAM, B., ALLAN, S., *Theorizing culture: an interdisciplinary critique after post-modernism*. Londres, UCL, 1998.
- MÜNCH, R. y SMELSER, N. (Ed.), *Theory of culture*. Berkeley, University of California Press, 1992.
- THOMPSON, E. P., *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica, 1995.
- TIERNEY, W. G., *Academic Outlaws: Queer Theory and Cultural Studies in Academy*. Thousand Oaks, Sage, 1997.
- TOMLINSON, J., *Globalización y cultura*. México, Oxford University Press, 2001.
- TOURNAINE, A., "¿Qué es una sociedad multicultural?". *Claves de la Razón Práctica* Madrid, 56 (1995), p. 14-25.
- TOUSSAINT, E., *La Bolsa o la Vida. Las Finanzas contra los pueblos*. San Sebastián, Gako, 2002.
- CARRERA SUÁREZ, J., GARCÍA FERNÁNDEZ, A., y SUÁREZ LAFUENTE, M.S. (eds.) *Translating Cultures*. Oviedo-Hebden Bridge (UK), Dangaroo Press, 1999.
- TRÍAS, E., *Ciudad sobre ciudad: arte, religión y ética en el cambio de milenio*. Barcelona, Destino, 2001.

- TUCK, R., *Natural Rights Theories*. Cambridge Univ. Press., 1981.
- TUCK, R., *The rights on war and peace: political thought and the international order from Grotius to Kant*, Oxford Univ. Press, 1999.
- VALCÁRCEL, A., *Ética para un mundo global: una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- VALLÉS CASADEVALL, J. M., *Constitució i cultura democràtica*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1999.
- VARELA BARRAZA, H., *Cultura y resistencia cultural: una lectura política*, México D.F., El Caballito, 1985.
- VATTIMO, GIANNI, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 2003.
- VILLASANTE, T. R. y MONTAÑÉS, M. (coords.), *Prácticas locales de creatividad social, construyendo ciudadanía 2*, Barcelona, El Viejo Topo, 2000.
- VILLORO, LUIS, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, F.C.E. El Colegio Nacional, 2001.
- VIRNO, P., *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, <http://www.rebelion.org>, 2004.
- VIRNO, P., *Mondanità*, Roma, Manifesto Libri, 1991.
- VV.AA.: *Ciudadanos de Babel. Diálogos por otro mundo posible*, Madrid, Fundación Contaminame/ Suma de Letras, 2002.
- VV.AA.: *Mappe di movimenti*, Milán, Feltrinelli, 2002.
- VV.AA., *Neoliberalismo 'versus' Democracia*, Madrid, La Piqueta, 1998.
- WALLERSTEIN, I., *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- WALLERSTEIN, I.: "Crisis as transition". En AMIN, S. et al. (1982), *Dynamics of Global Crisis*, Nueva York, *Monthly Review*, 1982, pp. 30-41.
- WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- WARNIER, JEAN-PIERRE, *La mundialización de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- WEINSTEIN, W., "South Asian Colloquium on Human Rights and Development". *Human Rights Quarterly*, 1981, 3, pp. 1-10.
- WELCH, C.E. Y V. LEARY, *Asian Perspectives on Human Rights*, Boulder, Co, Westview Press, 1990.
- WETZEL, J., *The World of Women: In Pursuit of Human Rights*, Nueva York, Nueva York University Press, 1993.
- WILLIAMS, R., *Problems in materialism and culture*, Londres/Nueva York, Verso, 1997.
- WILLIAMS, R., *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós, 1994.
- WILLIAMS, R., *Keywords: a vocabulary of culture and society*, Londres, Fontana, 1983.
- WILLIS, P., *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal, 1988.
- WINSTON, M.E., *The Philosophy of Human Rights*, Belmont, Ca, Wadsworth, 1989.
- WOLTON, D., *La otra mundialización: los desafíos de la cohabitación cultural global*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- WOODS, E. M., *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1995.
- YAMANE, H., "Human rights for the peoples of Asia". *Human Rights Teaching*, 1982, 3, pp. 18-22.
- YOUNG, I.M., *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- YÚDICE, G., *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- ZIFKAP, S., "Developments in human rights in Asia and the South Pacific". *Law Institute Journal*, 1988, 62, pp. 138-140.
- ZIZEK, S.: "Reflexiones sobre el multiculturalismo" JAMESON, F. y ZIZEK, S.,

- Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Buenos Aires. Paidós, 1998.
- ZIZEK, S., *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture.* Cambridge. MIT Press, 1991.
- ZIZEK, S. *A propósito de Lenin: política y subjetividad en el capitalismo tardío.* Buenos Aires, Parusia, 2004.
- ZIZEK, SLAVOY. *¿Quién dijo totalitarismo?. Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción.* Pre-Textos, Valencia, 2002.
- ZOHARY, D. & HOPF, M., *Domestication of the plants in the Old World.* Oxford. Oxford University Press, 1988.
- ZUBERO, I. *Movimientos sociales y alternativas de sociedad.* Madrid, HOAC, 1996.

- ÁREA INTERNACIONAL

DEFINICIÓN Y OBJETIVOS

La asociación cultural IPES ELKARTEA realiza un trabajo cultural de carácter crítico y comprometido socialmente. Una cultura activa, dirigida a toda la población, de formación permanente y con ánimo divulgador, a la vez que riguroso. Una cultura que responde al complejo mundo en que vivimos, implicada con el público en el conocimiento, el análisis, el aprendizaje y el debate, en un intercambio enriquecedor de ideas y experiencias, que estamos llevando a cabo en Pamplona desde hace 29 años.

Más específicamente, el Área Internacional pretende dar elementos de análisis, investigación, difusión y discusión, de forma plural, sobre las realidades y problemas del mundo actual. Desde hace 14 años el Área Internacional de IPES sigue la actualidad internacional, sus problemas y conflictos e igualmente sus alternativas. Reúne informaciones, se documenta en libros y textos especializados e invita a personas expertas de otros observatorios, centros de estudio y colectivos diversos para adquirir un conocimiento más detallado del mundo.

Mediante un análisis claro y preciso queremos dar al público los elementos para entender la realidad del mundo, analizarla desde todos los ángulos haciendo dudar, profundizar lo más posible en sus claves de interpretación y debatir las respuestas a muchos interrogantes de manera abierta y teniendo en cuenta todos los puntos de vista.

Intentamos ir más allá de la información inmediata, de los datos fríos, de la anécdota superficial y de los comentarios interesados. El Área Internacional de IPES busca examinar los hechos, pero asimismo sus antecedentes, ideas, razones, contexto, interrelaciones, consecuencias... sin exclusivismos ni prejuicios, con el propósito de adquirir una actitud crítica y comprometida sobre los acontecimientos internacionales.

En este marco general se inserta nuestro trabajo, abierto por otro lado a la colaboración con diferentes entidades, centros de estudio y de análisis y colectivos culturales y sociales. Una iniciativa que se ha experimentado con éxito en Navarra y a la que han acudido cerca ya de 900 personas a los cursos básicos, 650 a los talleres especializados y alrededor de 35.000 personas a las jornadas, proyecciones, muestras de cine, exposiciones y charlas abiertas.

ACTIVIDADES

En nuestro programa de actividades destacan cursos como "¿Qué pasa en el mundo? Las claves de la actualidad internacional", renovado cada uno de los 13 años en los que se ha impartido. A lo largo de 120 horas se analizan las relaciones internacionales a partir del estudio de diversas áreas geopolíticas y económicas y

de cuestiones transversales como derechos humanos; relaciones Norte/Sur y cooperación al desarrollo; el protagonismo de la mujer y el análisis de género; los medios de comunicación; el medio ambiente; el pensamiento; las culturas y religiones, entre otras. Hemos ido sumando después talleres específicos y jornadas abiertas, en las que hemos analizado extensamente diferentes hechos que han sido noticia en el mundo durante los últimos años y ahora mismo, y en las que han intervenido destacados especialistas de universidades, medios de comunicación y centros de relaciones internacionales. Igualmente realizamos muestras de cine, exposiciones y un sinnúmero de charlas abiertas en Navarra y en comunidades próximas; además de artículos e intervenciones en los medios de comunicación, al hilo de la actualidad internacional.

Asimismo IPES participa en el Aula de Derechos Humanos creada en Navarra en 2000, conjuntamente con Amnistía Internacional (Navarra) y el Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe de la Universidad de Deusto, en la que colabora desde 2005 el Aula de Derechos Humanos de la Universidad Pablo Olavide de Sevilla.

En el Aula de Derechos Humanos se imparten cursos generales, talleres, seminarios de expertos y charlas-debate. Desde 2005 se lleva a cabo en Navarra la muestra de "Cine, el mundo y los derechos humanos" con los cines Golem de Pamplona. Ahora se ha preparado el curso virtual-formación especializado en derechos humanos, con un apartado presencial en Navarra, y en la que intervienen también el Colegio de América de la Universidad Pablo Olavide de Sevilla, la Fundación Iberoamericana de Derechos Humanos, el Instituto de la Paz y Conflictos de Granada, el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra e Intermón/Oxfam (Sevilla).

IPES pone a disposición del público la Biblioteca de Temas Internacionales y de Derechos Humanos, con cerca ya de 1.200 títulos, y el Centro de Documentación y Biblioteca de la Mujer, dotado con 9.000 títulos. Asimismo es Punto de Información Juvenil en Derechos Humanos.

DIDÁCTICA

Las actividades se proponen de forma dinámica y activa, impulsando el trabajo personal y colectivo, mediante la elaboración conjunta de preguntas, comentarios de textos, trabajo en grupos, investigación de noticias y acontecimientos, aportación de guiones, mapas, imágenes, artículos y bibliografía, que sirven de punto de partida o complemento a las exposiciones del profesorado. La información y el análisis se completan con proyecciones de cine-debate, exposiciones y la posibilidad de consultar libros, materiales de formación y revistas.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

215. Los derechos humanos como productos culturales:
Crítica del humanismo abstracto
Joaquín Herrera Flores
214. Taiwán, el problema de China
Xulio Ríos
213. Escritos de Ernest Mandel. El lugar del marxismo en la historia y
otros escritos
Ernest Mandel
212. El género quebrantado. Sobre la violencia, la libertad y los derechos
de la mujer en el nuevo milenio
Joaquín Ciró (ed.)
211. El impacto económico y social de la cooperación para el desarrollo
Manuel Iglesia-Caruncho
210. Alianzas contra la pobreza. La acción de las ONGD para alcanzar los
Objetivos del Milenio
Plataforma 2015 y más

209. Las relaciones entre España y Marruecos. Perspectivas para el siglo XXI
Paloma González del Miño
208. Manos cooperativas. Juegos y canciones infantiles de siempre para ser siempre amigos
Seminario de Educación para la Paz de la APDII
207. La situación de los refugiados en España. Informe 2005
Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR)
206. Guerra global permanente. La nueva cultura de la inseguridad
José Ángel Brandanz (ed.), Miguel Ángel Molina, Jorge Molinero Huguet, Jaime Pastor (ed.), Guillermo Portilla Contreras, Raimundo Viejo. Viñas.
205. La gran transición hacia la sostenibilidad. Principios y estrategias de economía sostenible
Roberto Bermejo
204. ¿Existe una brecha trasatlántica? Estados Unidos y la Unión Europea tras la crisis de Irak
Esther Barbé (ed.)
203. Cómo favorecer el desarrollo emocional y social de la infancia. Hacia un mundo sin violencia
Miguel C. Martínez López
202. La historia de la intervención humanitaria. El imperialismo altruista
Itziar Ruiz-Giménez Arrieta
201. Las ONG en España. De la apariencia a la realidad
Carlos Gómez Gil
200. El control de internet. Poder y autoridad en los mercados electrónicos
Josep Ibáñez
199. El hambre en el mundo y los alimentos transgénicos
Antón Novás

198. Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas
Jorge Riechmann
197. La Constitución destituyente de Europa. Razones para otro debate constitucional
Pedro Chaves Giraldo, Luis González Reyes, José Manuel Martínez Sierra, Juan Carlos Monedero (ed.), Pedro Ramiro y Carlos Taibó
196. 13-M. Multitudes on line
Victor F. Sampedro Blanco (ed.)
195. La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial
Hedley Bull
194. ¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto palestino-israelí
Ignacio Álvarez-Ossorio y Ferran Izquierdo
193. Origen, protestas y propuestas del movimiento antiglobalización
Enara Echart, Sara López y Kamala Orozco
192. La transformación de la identidad gay en España
Fernando Villaamil
191. Incorporación o asimilación. La escuela como espacio de inclusión social
Eduardo Terrén
190. Migraciones y desarrollo en Marruecos
Joan Lacomba
189. Transgénicos: el haz y el envés. Una perspectiva crítica
Jorge Riechmann
188. Retirar la escalera. La estrategia del desarrollo en perspectiva histórica
Ha-Joon Chang

187. Guerrilla y comunicación. La propaganda política del EZLN
Miguel Vázquez Liñán (coord.). Agueda Gómez Suárez, Salvador Lectoy López
186. El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en
Marruecos
Laura Feliu
185. Educar en la diversidad. Materiales para una acción educativa
intercultural
Sodepau
184. Trabajadores invisibles. Precariedad, rotación y pobreza de la
inmigración
en España
Ubaldo Martínez Veiga
183. De la confrontación militante a la cooperación pragmática. Nuevas
formas de acción colectiva en Euskadi
Pedro Ibarra Güell y Alberto de la Peña Varona
182. La evaluación de las políticas de género en España
María Bustelo Ruesta
181. La situación de los refugiados en España. Informe 2004
Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR)
180. La palabra empeñada. Los Objetivos 2015 y la lucha contra la
pobreza
Plataforma 2015 y más
179. Emigración, pobreza y desarrollo
José Antonio Alonso (ed.)
178. La reafirmación del Imperio. Estados Unidos y la aventura
occidental en Oriente Próximo
Rashid Khalidi