

# Ensayos críticos de derechos humanos.

Tesis, imperativos y derivas



**CNDH**  
M É X I C O

Alán Arias Marín



Comisión Nacional de los Derechos Humanos

**ENSAYOS CRÍTICOS DE DERECHOS HUMANOS.  
TESIS, IMPERATIVOS Y DERIVAS**

ALÁN ARIAS MARÍN



**CNDH**  
M É X I C O

2016

El contenido y las opiniones expresadas en el presente trabajo son responsabilidad exclusiva de su autor y no necesariamente reflejan el punto de vista de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Primera edición: agosto, 2016

ISBN: 978-607-729-274-6

D. R. © COMISIÓN NACIONAL  
DE LOS DERECHOS HUMANOS  
Periférico Sur núm. 3469,  
esquina Luis Cabrera,  
Col. San Jerónimo Lídice,  
Delegación Magdalena Contreras,  
C. P. 10200, Ciudad de México

Diseño de portada: Flavio López Alcocer

Diseño de interiores: H. R. Astorga

Formación: Miguel Ángel Ortiz Buendía

Impreso en México

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. DERECHOS HUMANOS: ¿UTOPIA SIN CONSENSO?	19
CAPÍTULO II. TESIS SOBRE UNA APROXIMACIÓN MULTIDISCIPLINAR A LOS DERECHOS HUMANOS	53
CAPÍTULO III. IMPERATIVO DE IGUALDAD DE GÉNEROS	73
CAPÍTULO IV. GLOBALIZACIÓN Y DEBATE MULTICULTURAL. UN NUEVO IMPERATIVO CONTEMPORÁNEO	103
CAPÍTULO V. APROXIMACIÓN A UN CONCEPTO CRÍTICO DE VÍCTIMA EN DERECHOS HUMANOS	137
CAPÍTULO VI. DERECHOS HUMANOS: ENTRE LA VIOLENCIA Y LA DIGNIDAD	173
CAPÍTULO VII. EL RECONOCIMIENTO COMO CATEGORÍA CENTRAL DE LOS DERECHOS HUMANOS	205
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS	229



## INTRODUCCIÓN

1. Este libro no quiere ser una propuesta unilateralmente académica, sino que se aparta con bastante mala intención de las formas habituales de la teorización institucional (así como de la ortodoxia dominante en el discurso de los derechos humanos). No quiere eso decir que no se respeten las convenciones de la investigación y la exposición, al contrario, se ha otorgado al asunto la seriedad y el empeño que merece; no obstante, ha sido elaborado con una mirada más allá del contexto estrictamente académico.

El presente ejercicio pretende ser una intervención teórico-política en el debate actual de los derechos humanos, intervención que es (o quiere ser) una disrupción propedéutica. ¿Qué quiere decir eso? Bueno, pues lo que dicen las palabras por sí mismas, aunque también quiere decir que el libro de ensayos, que tiene el lector en sus manos (o ante sus ojos...), busca ser un conjunto articulado y argumentado de líneas heurísticas (iniciales) de pretensión crítica para la lectura, la interpretación y el desarrollo teórico del discurso y la práctica de los derechos humanos.

El conjunto de textos que siguen son una selección de artículos, algunos ya publicados, otros revisados, alguno inédito,<sup>1</sup> en diferentes publicaciones nacionales o internacionales. Quiero agradecer a los editores su amabilidad para integrarlos a esta selección.

Estos ensayos son portadores de un plexo de relaciones, una red de interacciones teóricas, políticas, socio-culturales y hasta emocionales que construye (y

---

<sup>1</sup> Al final del libro se señalan las publicaciones o revistas donde los artículos, en su caso, fueron previamente publicados.

deconstruye) lo que se piensa y re-piensa sobre los derechos humanos en la actualidad. Quiere ser una lectura intempestiva, no prejuiciada ni ingenua, sobre los derechos humanos y su realidad actual. Se implica, en los ensayos que lo componen, una estrategia limitativa de construcción teórica no convencional: no a la revisión del pasado que (en su despliegue) explica al presente puesto que ya lo contiene, sino la estrategia de resistir con escepticismo a la idea de que algún sentido (a la manera pre-crítica de la filosofía de la historia) fuese la guía del desarrollo histórico de los derechos humanos, desde los remotos antecedentes que se le imputan hasta nuestros días. Escepticismo ante un entendimiento de lo que son hoy los derechos humanos como realización progresiva de viejas ideas y valores, como actualizaciones de sus siempre vivas potencialidades liberadoras.

El conjunto (plexo-red) de tesis que conforman estos trabajos se entienden a sí mismos —por ello su conjunción en un libro— como un ordenamiento primero y provisional; lo aquí expuesto de ninguna manera pretende presentarse como un sistema completo o una teoría sistemática de los derechos humanos. Se trata del resultado inicial de una investigación de varios años sobre temas cruciales del discurso de los derechos humanos. Es una selección temática y conceptual meditada, discriminante, un juego de inclusiones y exclusiones, toda vez la observación del estado crítico que atraviesan los derechos humanos en el mundo (y enfáticamente derivado de la grave situación por la que atraviesan en México).

Como sea, el interés dominante en el libro y, por consecuencia, en este esbozo de ordenación unitaria implícita, no ha sido ni pragmático (razón instrumental con su lógica medios-fines), ni práctico (un cálculo de costo-beneficio), ni con la pretensión explícita (moral) de ayudar a mejorar la condición de los derechos humanos en el plano local o global, sino un interés fundamentalmente teórico. Se trata de investigaciones de índole conceptual y, por tanto, con un interés primordialmente cognoscitivo. Una intervención política bajo la modalidad de una crítica teórica.

El libro como unidad (dotado de una línea argumental que transita entre los diversos ensayos), ofrece ante todo un resultado —primero e inicial— de estudios articulados con rigor, todos ellos, de carácter provisorio; mismos que quieren abrir horizontes a la investigación y al desarrollo sistemático posterior de temas de derechos humanos, algunos clásicos, de ya larga data y otros que son innovaciones o problemas de reciente inclusión en la discusión contemporánea de los mismos. Se trata, como se podrá ver, de muchos de los temas tradicionales



de la doctrina de los derechos humanos, así como de otros de emergencia relativamente reciente en su discurso teórico, filosófico y/o jurídico.

Lo que condiciona el argumento del texto, el hilo conductor de su armazón, es su empeño crítico. Crítica que emana de la constatación de que el discurso y la práctica de los derechos humanos, sus organizaciones y sus agencias<sup>2</sup> internacional y nacionales, en sus variantes o modalidades dominantes y hegemónicas, no tienen la pertinencia y capacidad de responder a las condiciones y características con las que el momento contemporáneo desafía a ese movimiento humanista, empoderado en el plano internacional hace relativamente poco tiempo.

La proliferación de riesgos en las sociedades contemporáneas, la elevación de las probabilidades de victimización de diversa índole para millones de personas, el arraigo objetivo de la violencia sistémica en el funcionamiento económico, social y político del mundo actual (el “grado cero” de la violencia, según Žižek), así como la delirante expansión de las multiplicadas violencias subjetivas (asesinos seriales, francotiradores indiscriminados, terrorismo, crimen organizado, violencia política y represiones estatales securitizadas) reclaman un discurso suficientemente comprensivo y unas pautas de acción razonablemente eficaces. Dada la actual situación privilegiada de los derechos humanos, al tiempo promesa utópica y referente valorativo y normativo de la gobernanza global (pese a su crisis, desviaciones y aporías), su conformación contemporánea como movimiento internacional, su matriz teórica y práctica, es que -pese a todo- pueden resultar un referente posible y plausible para mantener y reforzar la resistencia y pugnar por la emancipación para una vida en libertad (“utopía posible”, los denomina Habermas).

Durante la investigación y la exposición-redacción de este libro, la vida de los textos que lo componen ha visto rebasadas sus intenciones iniciales; ello obedece al contexto material y espiritual en el que han sido escritos (el mundo de las ideas y las realidades fácticas ha sido muy cambiante); hay que confesar, con cierto rubor, que en la actitud y determinación de su empeño subsiste alguna intención de que sea, en algún sentido, un trabajo iluminador. Se trata de una relación de combate y antagonismo respecto de ciertos modos de comprensión y prácticas dominantes de los derechos humanos. Se busca asumir la escritura en

---

<sup>2</sup> Dada la dificultad acaso insalvable para traducir al español el término *agency*, se entiende aquí, provisionalmente, como el conjunto institucionalizado de instrumentos jurídicos, organismos internacionales y organizaciones públicas y privadas. Los agentes de los derechos humanos.

la tradición de una crítica inmanente para provocar el re-examen de la terminología conceptual del pensamiento en el que se inscribe el movimiento de los derechos humanos (y en el que —aún— si bien en clave disidente se participa).

2. La importancia y complejidad de los temas seleccionados, su vastedad cultural y la densidad teórica inherente a los textos, han obligado a una configuración sintética tanto de los contextos teórico-conceptuales, los aspectos de su estructura argumental, su secuencia, así como la referencia a determinados conceptos y/o a algunos autores decisivos. Categorías y problemas específicos que han sido seleccionados en tanto que susceptibles de ser articulados con una perspectiva crítica con el discurso de los derechos humanos; siempre con la intención de situar adecuadamente los temas y sus problemas teóricos inmanentes, dotados con suficientes elementos intelectuales y criterios críticos de modo que los hagan plausibles en una discusión de cara a los derechos humanos contemporáneos.

Los textos aquí articulados quieren servir como una propedéutica (crítica) tanto a las temáticas específicas que se estudian, como a la línea argumental del conjunto de la exposición, buscando producir un complejo complementario dotado de su propia lógica. En suma, el libro *Ensayos críticos de derechos humanos, Tesis, imperativos y derivas*, quiere ser un ejercicio inicial para desarrollos nuevos (revisitados) del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Se adopta, en el argumento que les subyace a los textos seleccionados (y que a menudo se hace explícita), como punto de partida, la tesis de Samuel Moyn que afirma la existencia cabal de un movimiento internacional de los derechos humanos —tal y como lo conocemos— como un fenómeno político, social y cultural sumamente novedoso, situado en la década de los 70 del siglo pasado. Esa propuesta, cuya originalidad y potencia heurística radica y se justifica en esa radical novedad histórica, descansa en la descripción de cómo los derechos humanos alcanzaron un registro utópico, ante el desdibujamiento de otras utopías contemporáneas, particularmente las de aliento emancipatorio (*the last utopia*), como la socialista o la comunista. Sin embargo, se observa que la atractiva tesis de Moyn, de enriquecedoras consecuencias sobre todo en cuanto a la lectura de la historia de los derechos humanos, requería de un fundamento teórico más sólido, no meramente descriptivo y/o en el espacio de la historia de las ideas, esa argumentación más fuerte teóricamente se enuncia en varios de los textos que aquí se presentan, a través de la compleja problemática relativa a la

tendencia de los movimientos sociales contemporáneos a transitar de demandas de redistribución de bienes a las de reconocimiento identitario. Como se destaca en varias partes del libro (particularmente en el ensayo final), la centralidad de la categoría de reconocimiento es crucial para la comprensión del nuevo sentido político de los derechos humanos contemporáneos.

Es importante despejar cualquier sospecha de arrogancia en este afán por encontrar lo nuevo (y lo esencial) de los derechos humanos actuales. ¿Existe algo auténticamente “nuevo”? En rigor, no sólo es presuntuoso pretender identificar la novedad en el momento mismo de su aparición o en un periodo de tiempo demasiado cercano a los acontecimientos (la “neo-manía” de la que hablaba Valery o “el torniquete de la moda”, para recordar a Roland Barthes). Tal sería el caso respecto de la idea de esa novedad radical de los derechos humanos, su reciente emergencia como movimiento político-social internacional, apenas en las últimas décadas del siglo pasado.

En todo caso, si hay algo teóricamente “nuevo” hoy y aquí, en este complejo de intervenciones propedéuticas, son precisamente los contextos e ideas presentados en una inter-relación de ideal complejidad unitaria. La relativa novedad radicaría en los contactos que se buscan establecer entre campos disciplinares distintos, entre culturas teóricas y espacios intelectuales alejados unos de otros y necesitados de traducción teórica o de migración cultural. De ahí la orientación confesa de mantener, contra la pesada tendencia a la especialización (sin objeto aparente), el intento de una reflexión polivalente, pluridireccional (promiscua, si se quiere), multi y/o transdisciplinar, como el sustrato que se corresponde con la intencionalidad crítica de estos trabajos preliminares. Si, a veces, resulta posible captar y/o hacer referencia a las innovaciones del pensamiento, ello es así en virtud de que este libro quiere ser un espacio propicio y abierto para organizar tales encuentros y mudanzas.

3. El libro busca expresar en la estructuración de los ensayos una concatenación de su argumento como un replanteamiento pertinente respecto del movimiento teórico y práctico contemporáneo de los derechos humanos. En cada parte, fue necesario presentar un contexto teórico general de las problemáticas que sostienen y nutren los conceptos que se pretende articular y/o rearticular al discurso de los derechos humanos (de ahí el riesgo asumido de ciertas repeticiones), evidente en los apartados referidos a los imperativos multidisciplinario,

multicultural o en los de la equidad de género y/o la centralidad de la víctima. Tal fue la condición de posibilidad para la puesta en relieve de ideas dotadas de elementos heurísticos “nuevos” para la investigación, para abrir el juego de claves de interpretación crítica respecto del discurso y la práctica habituales de los derechos humanos.

4. Así pues, la orientación de la estructura argumental y el tratamiento de los temas y elementos se explican, en buena medida, por la presencia de ideas y criterios heurísticos presentes en el conjunto de la investigación, mismos que pueden enunciarse sintéticamente del siguiente modo:

A. En consonancia con la tradición de una teoría crítica inmanente a los discursos dominantes o hegemónicos de los derechos humanos, se ensaya una lectura histórica a contrapelo de las interpretaciones progresivas y optimistas, enfatizando los puntos de vista críticos. El punto de partida adoptado es la tesis de la novedad radical del movimiento social internacional de los derechos humanos.

B. Se afirma, vía una sucinta descripción fenomenológica, el modo de existencia práctico-teórico de los derechos humanos, sobre la base de la premisa filosófico-antropológica que afirma que los hombres y las mujeres solamente son propiamente humanos entre los otros hombres y mujeres; y que, en consecuencia, la relación práctica consigo mismos se constituye (sólo) en una relación con el otro, a partir del estar en el mundo. A distancia de las consideraciones esencialistas respecto de una condición (o naturaleza) humana de pretensión universal, parece percibirse una constante irreversible de espacios singulares de elección autónoma y de creación de sentido a través de las acciones individuales y colectivas en un universo de suyo desprovisto de valores y criterios morales de validez universal.

C. Se reivindica la acción social de los individuos y de la sociedad como el de un actuar en comunidad, referido a los distintos tipos de comportamiento que definen la estructura embrionaria básica de la acción o de la práctica dotada de significado social, “el hilo escondido de la racionalización social” (Giacomo Marra-mao). El significado social como el sentido mentado o mentalizado por la práctica, derivado de la intencionalidad estratégica de la acción social. En la constelación conceptual de los derechos humanos, la intencionalidad estratégica de la acción es el *telos* inherente de los diversos modos de existencia propios de las prácticas específicas que definen su carácter y su identidad (su *ethos*); esa finalidad propia o *telos* no sería otro que la búsqueda de reconocimiento.

D. Se propone un enriquecimiento del significado, de notable coincidencia referencial, con “el derecho a tener derechos” formulado por Hannah Arendt (restrictivo en su obra al derecho político de adscripción comunitaria), en el sentido más amplio del reclamo de las personas a ser reconocidas y valoradas moralmente, dignas de igual consideración social y protección igualitaria por parte del orden legal interno e internacional. De ello se deduce el carácter intrínsecamente político de los derechos humanos, en virtud de que el sentido de sus acciones es siempre, en última instancia, orientado por prácticas instituyentes de luchas por el reconocimiento.

E. Se plantea que es en la acción social, en la práctica instituyente de sentido (propia de lo político), en las múltiples y multidimensionales configuraciones de prácticas de resistencia, emancipación y regulación las que constituyen a los derechos humanos como tales, que éstos han sido históricamente instituyentes de territorios de resistencia, de espacios emancipados, de libertades y de derechos positivizados. Es en esos ámbitos materiales, formales y simbólicos donde los derechos humanos encuentran materialidad, sustancia y razón de ser.

F. Asimismo, se sostiene la pertinencia (o aún la necesidad) de asumir los imperativos que las condiciones actuales le imponen a (el movimiento de) los derechos humanos en tanto que un fenómeno social históricamente especificado. Tal condicionamiento histórico es soportado, en la actualidad, por la mundialización o la globalización. Se trata de un proceso inacabado, complejo, contradictorio y desigual que genera una matriz estructural teórica que es expresión de las grandes paradojas que le son características a las configuraciones sociales globalizadas, como es el caso de la tensión entre homogeneidad (universalizante) y heterogeneidad (particularizante), contrapuestas en las pautas de producción y consumo y en las de los dominios cultural y artístico; o, en el ámbito político, en la persistencia necesaria de los estados nacionales a condición de un debilitamiento sustantivo y funcional de su propia soberanía. Tales antinomias son determinantes del curso práctico y el discurso teórico de los derechos humanos; si el movimiento no asume tales problemáticas, si no es capaz de captarlas en su dimensión paradójica (*paradoxa* como lo alterno a la *doxa*), entonces, verá agravada negativamente su potencialidad crítica y anulada su capacidad de movilización resistente y emancipadora.

G. Se adopta esta perspectiva crítica, misma que implica asumir su carácter práctico-significante (ontología social o del ser social); ello conlleva a entender

que los derechos humanos en tanto que tales, aún en su decantada formulación como derecho positivo, son componentes de un complejo práctico de mayor alcance. De ello la propuesta básica y general que se propone en estos ensayos: que los imperativos determinados por la matriz teórica de la globalización impelen a los derechos humanos actuales a asumir un carácter multidisciplinario, multicultural, de equidad de género y de centralidad (ética y epistemológica) de la víctima, así como a la reivindicación de su carácter instituyente y significativo, intrínsecamente político (lo instituyente como diferenciado de la política o lo instituido), en tanto la comprensión de su sentido como lucha por el reconocimiento.

H. De esta investigación teórica, asumida en clave de una teoría crítica de la sociedad y no obstante tratarse de un ordenamiento (jerarquizado argumentalmente) primero e inicial, no se sigue ninguna implicación para proponer un sistema teórico respecto de los derechos humanos. Se ensaya, tan sólo, una visibilización ordenada de campos, horizontes y comportamientos teóricos y prácticos, el atisbo de constelaciones conceptuales pertinentes y aptas para un argumento de reactualización (y su correspondiente re-legitimación) contemporánea de los derechos humanos.

I. En otro registro, se puede decir también que este trabajo es uno de traducción cultural. Esto es, que no se trata de aplicar en sentido positivo (creativo y/o alternativo) la teoría crítica a los derechos humanos, sino tan sólo de someter la doctrina dominante a ciertas reformulaciones críticas. La expectativa consiste en descubrir un nuevo territorio para la teoría de los derechos humanos, mismo que no puede ser más que un espacio necesariamente impuro, que surge en el acto mismo de esa traducción (transmigración) cultural a la que son sometidos (Judith Butler). Por ello, no debiera confundirse la inherente promiscuidad intelectual del texto con ninguna forma de eclecticismo deliberado.

J. Finalmente, no se pretende desplazar a las teorías dominantes, con herramientas metodológicas de filo crítico, tales como la especificación histórica o el imperativo multicultural, y sus consecuencias limitantes y relativizantes de la pretensión universalista de las tendencias hegemónicas del discurso de los derechos humanos; tampoco se pretende ofrecer las claves de una historización que exponga los límites contingentes de sus tesis más susceptibles de generalización. Lo que se quiere, más bien, es estudiar el surgimiento de la teoría y sus conceptualizaciones en ese sitio donde se unen, confluyen y/o chocan los horizontes culturales, donde la exigencia de tránsito o traducción es aguda y, por tanto (y

esto aplica al libro en su conjunto), una intervención donde la promesa y la expectativa de éxito resultan deliberadamente inciertas.

5. Como se ha mencionado más arriba, el libro tiene su punto de partida en la tesis de los derechos humanos como la expresión de un fenómeno social y cultural fundamentalmente novedoso (las últimas tres décadas del siglo XX) y del posicionamiento de su proyecto como utopía (última) contemporánea.

I. El primer capítulo, “Derechos Humanos: ¿Utopía sin consenso?” sirve de marco introductorio para situar al lector en la línea discursiva de todo el libro. Se explica en este primer apartado, por medio del desarrollo breve de cada uno de los diferentes imperativos contemporáneos a los derechos humanos, por qué resulta pertinente y perentorio un estudio crítico de los mismos en la actualidad. En este sentido, se emplaza un recorrido teórico de temas cruciales inscritos en el debate contemporáneo, que van desde una caracterización crítica del concepto de derechos humanos, pasando por la necesidad de un abordaje multidisciplinario; el reto multicultural; la importancia de una perspectiva de igualdad de géneros; la centralidad (ética y epistémica) de la noción de víctima; hasta la importancia y centralidad de la lucha por el reconocimiento en el movimiento de los derechos humanos. Se trata, en pocas palabras, de un esfuerzo de reordenamiento crítico del discurso hegemónico de los derechos humanos, luego de una intervención teórica a la tesis de Moyn, en virtud del nuevo, agudizado y violento desorden contemporáneo de las cosas.

II. Producto de condiciones derivadas del proceso de globalización, se ha presentado una “mutación” teórica significativa en el estudio de los derechos humanos; en el capítulo “Tesis sobre una aproximación multidisciplinar a los Derechos Humanos”, se desarrolla, bajo un modelo de proposiciones (tesis), una reflexión crítica respecto de la visión dominante de los derechos humanos regida por el derecho. Frente al discurso jurídico tradicionalmente dominante se plantea la necesidad de un desplazamiento teórico hacia una visión multidisciplinar respecto de los mismos, capaz de destacar el carácter multidimensional de su objeto práctico. En este sentido, el texto ofrece líneas de investigación que plantean más preguntas que respuestas y que apunta hacia horizontes de indagación sólo insinuados.

III. El tercer capítulo de la presente colección de ensayos, “Imperativo de igualdad de géneros”, ha sido escrito “al alimón” con Alex Correa. En él, se expone de

manera sucinta la génesis y el desarrollo de las ideas que nutrieron el movimiento feminista y su discurso, así como los estudios de género. El capítulo busca visibilizar la cuestión de la diferencia dentro del lenguaje universalista inherente al discurso dominante de los derechos humanos. El ensayo sugiere que las posibilidades heurísticas del concepto de género y su potencial crítico, deconstruyen la supuesta estructuración moderna de la igualdad, basamento de nociones como democracia y derechos humanos. Por medio de este repaso teórico se desvela la constante presencia del discurso feminista en disciplinas como la filosofía, la psicología, la historia, la lingüística, así como sus aportes fundamentales a la teoría y la práctica de los derechos humanos.

IV. En las sociedades democráticas contemporáneas, las condiciones de globalización, establecen ciertas paradojas del universalismo que repercuten y condicionan, inevitablemente, mediante sesgos culturales y desafíos políticos, al movimiento y el discurso de los derechos humanos. La reivindicación de la diferencia y las demandas por incluir en la esfera pública —institucional y legal— las diferencias culturales de grupos minoritarios y/o discriminados —luchas por el reconocimiento— dejan bien establecido que asumir el desafío del imperativo multicultural resulta fundamental para los derechos humanos. El capítulo “Globalización y debate multicultural. Un nuevo imperativo contemporáneo” problematiza el pluralismo y la tolerancia democráticos como atenuantes de estas paradojas de la condición cultural globalizada. El discurso multicultural resulta un detonador político y teórico crucial que reivindica las legítimas diferencias de las identidades culturales como las de los grupos étnicos, comunidades religiosas, minorías nacionales y lingüísticas, organizaciones de la comunidad LGBTTIQQA y otros colectivos culturales y/o de formas de vida. El imperativo multicultural se convierte en un desafío para los derechos humanos porque no sólo impele al diálogo de la visión dominante con las culturas periféricas o subordinadas, sino también al interior de las sociedades democráticas de Occidente.

V. El capítulo quinto desarrolla un análisis crítico respecto del concepto dominante de víctima, para apuntar hacia un nuevo concepto adecuado y funcional apto para solventar los requerimientos y desafíos contemporáneos en que se encuentran los derechos humanos. “Aproximación a un concepto crítico de víctima en Derechos Humanos”, enuncia los principales obstáculos epistemológicos del concepto dominante de víctima, así como deconstruye las determinaciones de juridicismo y sacrificialidad inherentes al concepto actualmente al uso. Asimis-



mo, plantea el rescate de la potencia teórica y práctica de un concepto de víctima que trascienda el cuerpo sufriente de la víctima (y su espectáculo) por vía de un proyecto teórico y práctico (cuerpo-idea) de resistencia y emancipación, que se sugiere puedan ser los derechos humanos. Se esbozan los preliminares de ese vínculo orgánico entre ese nuevo concepto de víctima y los derechos humanos.

VI. “Derechos humanos: entre la violencia y la dignidad” ensaya una exploración crítica de la tríada clásica de la doctrina de los derechos humanos, los conceptos víctima-violencia-dignidad, en el contexto de la discusión contemporánea. Aquí se replantea una fenomenología de la(s) violencia(s), desde la perspectiva de la noción de víctima y de las narrativas del sufrimiento que provee, se asume su mediación entre las modalidades de la violencia estatal y social contemporáneas y la dimensión de una vida humana digna (“dignidad humana” en la tradición dominante naturalista católica), lo que abre posibilidades heurísticas en la teoría de los derechos humanos. La víctima sirve de fundamento epistemológico mediante dos momentos: como punto de partida metodológico y como mediación respecto de la vida humana digna (entendida como postulado de la razón práctico-social). Desde de la víctima y su papel metodológico se replantea, entonces, la expectativa de una fundamentación ética de los derechos humanos.

VII. En la teoría contemporánea de los derechos humanos, la temática del reconocimiento comienza a ser parte indispensable de su repertorio categorial; para la visión crítica de los derechos humanos su problematización es primordial. La teorización del reconocimiento se ha asociado a cuestiones de identidad cultural, a menudo relacionadas con grupos en condiciones de vulnerabilidad. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia, su teoría se articula también con la difícil y polémica problemática, axial para los derechos humanos, de la dignidad humana o más secularmente dicho con la idea de una vida humana digna. La importancia fundamental del reconocimiento en los derechos humanos se distingue en la naturaleza emancipadora de éstos, presente en las prácticas de resistencia al abuso de poder, exigencias a la autoridad, imposición y emplazamiento de actos, hechos o acontecimientos susceptibles de modificar la correlación de fuerzas; conjunto de acciones que contienen implícita o explícitamente reclamos finales de reconocimiento. En el capítulo final “El reconocimiento como categoría central de los Derechos Humanos”, se propone el estudio de los Derechos Humanos como un movimiento social contemporáneo (década de los años 70 del

siglo pasado); se muestra la situación privilegiada del concepto de reconocimiento en el desarrollo actual de los derechos humanos y su discurso. Al final, el capítulo presenta dos dimensiones de análisis del reconocimiento: una dupla de modelos ideales que ayudan a hacer una comprensión multidimensional del reconocimiento y facilitar su articulación al estudio de los derechos humanos.

6. Quiero dejar constancia de mi agradecimiento y aprecio a quienes me han ayudado, más allá de su auxilio técnico, en la elaboración teórica y la composición de este libro. Alex Correa, que redactó conmigo el ensayo referido al imperativo de la igualdad de géneros y con quien permanentemente he discutido y rediscutido el contenido de este texto. También a Fabiola Ponte Ordorica quien realizó un diligente y eficaz trabajo editorial, pero que —además— contribuyó inteligentemente en la construcción de los criterios de selección y composición del libro.

Los textos seleccionados para este volumen fueron elaborados a lo largo de varios años, en ese curso he conversado sobre la cuestión de los derechos humanos y de la necesidad de pensarlos de una nueva manera crítica con muchos colegas y colaboradores que fueron cruciales en esta tarea. José María Rodríguez, Carlos Ballesteros, Luis Gómez, Alonso Rodríguez, Carlos Brokmann, Jaime Bailón y María Elena Lugo han sido parte activa en esa larga conversación. Karina Hernández, Úrsula Sánchez, Georgina Salazar y Andrea Cossío me ayudaron en diferentes momentos en la investigación y elaboración de los ensayos. Sus colaboraciones —sin duda— han enriquecido y aclarado muchas de las ideas aquí expresadas; el libro es mucho mejor por sus aportaciones. Aunque, como se acostumbra y debe ser, no les son imputables los errores, imprecisiones y barbaridades que son por obra y gracia del autor. Por su parte, Julieta Morales ha sido decisiva en la publicación de este libro.

Ciudad de México  
Febrero-marzo, 2016

## **DERECHOS HUMANOS: ¿UTOPIA SIN CONSENSO?**

**E**l mejor momento para desmitificar cualquier utopía es cuando ésta se encuentra en crisis. ¿Son los derechos humanos un movimiento utópico? ¿Su discurso se corresponde a esa pretensión? ¿Pueden los derechos humanos ser un proyecto emancipatorio? Ciertamente, la modernidad es una época fértil en utopías, incluidos los derechos humanos que han sido tardíamente una de ellas y que son, hoy por hoy, una de sus expresiones paradigmáticas. No obstante, en esta segunda década del siglo XXI, ¿siguen siéndolo? En todo caso, si es que lo son, lo que no hay es un consenso respecto de ello. Es más, teniendo a la vista el debate contemporáneo de los derechos humanos, el acuerdo sobre su carácter utópico resulta imposible, toda vez que no hay un consenso acerca de lo que los derechos humanos son en realidad.

En todo caso, en un plazo históricamente breve el imaginario simbólico de la (nueva) utopía emancipadora y humanista de los derechos humanos ha vivido su cenit, su fracaso y —acaso— ¿su crisis? Durante el último decenio del siglo XX y lo que va del presente siglo, los derechos humanos se han convertido en lenguaje de una política emancipatoria. Como consecuencia de la crisis de los discursos emancipatorios, simbolizada por el colapso de las utopías socialista y comunista, el discurso de los derechos humanos no sólo ha reemplazado el vacío dejado por la ausencia tanto de una política revolucionaria como de una reformista, sino que, desde algunas perspectivas críticas, se ha reconstituido como un lenguaje

de la resistencia y la emancipación, vinculado a los ensayos por desarrollar una política progresista a principios del siglo XXI.<sup>3</sup>

De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, a partir del periodo de posguerra y, en particular, en las últimas tres décadas del siglo XX, ha surgido una nueva cultura jurídica cosmopolita a partir de un entendimiento transnacional del sufrimiento humano y de la opresión social.<sup>4</sup> Dicha cultura ha evolucionado de forma gradual hacia un régimen de derechos humanos, principalmente articulado por la coalición de organizaciones no gubernamentales locales, nacionales y transnacionales, mismas que han creado el potencial para la globalización de la resistencia. De esta manera, los derechos humanos se han concebido como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación frente a las muy diversas formas de opresión, explotación y dominación.

Por su parte, para Samuel Moyn,<sup>5</sup> es incuestionable que el discurso de los derechos humanos se ha vuelto hegemónico en las condiciones del mundo globalizado, conformándose como el referente legal y valorativo de la gobernanza global. Sin embargo, una posición crítica tendría que proponerse explicar cómo es que ha ocurrido esta transformación con la extraordinaria preponderancia adquirida en la segunda mitad del siglo XX.

Para Moyn resulta anacrónico, como lo hacen las corrientes hegemónicas del discurso convencional de los derechos humanos, trasladar al siglo XVIII las características de su concepto moderno. Esto es, buscar las raíces y las fuentes de los derechos humanos en las doctrinas de la Ilustración o, incluso, en los comienzos del mundo de la posguerra, sería —en su opinión— simplemente un error metodológico y político y cultural.

En cambio, el auge de los derechos humanos en tanto discurso de validez moral de alcances pretendidamente universales, sólo encuentra su sentido si abandonamos el intento de justificarlo a partir de un origen mitológico de raíces ancestrales. Así pues, la legitimidad del discurso de los derechos humanos tendría un muy reciente surgimiento, de no hace más de cuarenta años. La profundidad y potencia de los derechos humanos radicaría en su novedad. La verdadera bús-

<sup>3</sup> Ver Michael Hardt y Toni Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002 y Michael Hardt y Toni Negri *Multitud, Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004.

<sup>4</sup> Santos Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, p. 410.

<sup>5</sup> Ver Samuel Moyn, *The Last Utopia, Human Rights in History*, Cambridge, Belknap Press, 2012.

queda de su significado contemporáneo no estaría en el pasado, cercano o remoto, si no en la especificidad contemporánea de su discurso y su correspondencia y/o articulación crítica con las condiciones del presente globalizado.

Moyn arguye que la historia de los derechos humanos se ha resistido a reconocer que su discurso es “solamente una atractiva ideología entre otras”. Sin embargo, “en su aparición como la última utopía, después de que utopías predecesoras y rivales se derrumbaran [...], los derechos humanos fueron obligados a asumir la gran misión política de proporcionar un marco global para la consecución de la libertad, la identidad y la prosperidad”.<sup>6</sup>

Como contrapunto, ha cobrado mayor relevancia la imposibilidad política de intervenir con un sentido y una legitimidad humanista en las diversas situaciones de crisis de los derechos humanos. Ejemplo de ello, serían los innumerables genocidios que históricamente siguieron a la Segunda Guerra Mundial: Camboya (1975-79), Rwanda (1994), Bosnia (1995) y Timor Oriental (1999), entre otros, así como el pasmo producido por los atentados del 11 de septiembre y sus secuelas de invasiones y de continuidad y potencialización terrorista.

Actualmente, los derechos humanos, mantienen vigentes algunos destellos de su halo de utopía, aunque, de modo prematuro, también cohabita en ellos una especie de nostalgia precipitada y vívida respecto de ese su reciente y fulgurante momento utópico. Los derechos humanos han mantenido e —incluso— incrementado su presencia y algunas de sus vías de intervención, también, de modo intermitente y con modalidades de baja intensidad, palpitan en los tópicos de la justicia de transición; no obstante, también —y agudamente— se perciben sus fallos y frustraciones como momentos constitutivos del conjunto mayor de las consecuencias indeseadas y/o perversas de la globalización.

De nueva cuenta, ¿se encuentran los derechos humanos en crisis? En todo caso se trataría de un retorno a un modo suyo de existir, muy propio de los avatares del movimiento y que tendría que resultarles muy familiar. No obstante, siguen enhiestos y con valía como contrapunto a momentos críticos, represivos y autoritarios, como potenciales indicaciones de alarma ante las situaciones de excepción manifiestas (más débilmente también como advertencias ante la mutación de las situaciones y estados de excepción en estados excepcionales extendidos y/o permanentes), normalizados afuera de la velocidad y saturación inclementes

---

<sup>6</sup> Samuel Moyn, *op. cit.*, p. 120.

de acontecimientos, informaciones y datos de las convulsas condiciones que privan en las sociedades globalizadas. Reminiscencias de su propio espíritu funerario original y de su compromiso ético, derivado de su momento refundacional en 1948, reacción después de Auschwitz, Hiroshima-Nagasaki y el Gulag, aunado a su aspiración de no repetición de lo acontecido.

Los derechos humanos son quizás —pese a todo— la institución liberal más importante. No obstante, cada uno de los principios centrales de la teoría de los derechos humanos requeriría de una revisión penetrante. Para Costas Douzinas, el fin de los derechos humanos es resistir la opresión y la dominación pública y privada; tales derechos pierden su razón de ser cuando se convierten en la ideología o idolatría política de las sociedades capitalistas y cumplen su función contemporánea de “misión” civilizadora.

En este sentido, de acuerdo con Douzinas, las demandas y luchas de los derechos humanos son capaces de visibilizar la exclusión, la dominación, la explotación y las pugnas que permean la vida social y política pero, al mismo tiempo, ocultan y aíslan las raíces profundas de la contienda y la dominación, pues reducen la lucha y la resistencia a los términos de simples remedios legales e individuales que, de tener éxito, conducirían solamente a mejoras pequeñas e individuales y a un marginal e insignificante reacomodo del edificio social.

Si bien, en las sociedades capitalistas más desarrolladas, los derechos humanos despolitizan la política y se transforman en estrategias publicitarias;<sup>7</sup> en sociedades con fragilidad institucional, los derechos humanos constituyen aún una posibilidad mínima de resistencia frente a la opresión de la autoridad.

El discurso contemporáneo de los derechos humanos se erige sobre un espacio de debilidades teóricas desde su refundación en 1948. La utilidad del debate por un empeño de re-pensamiento y/o re-legitimación de los derechos humanos requiere de la postulación de imperativos críticos, mismos que fungen como una especie de guía mínima para un discurso contemporáneo y crítico de los derechos humanos. Para ello, se propone un orden de articulación de tesis sobre la base de aspectos fragmentarios, apuntadas desde las paradojas, crisis y aporías de ese discurso. Entre los imperativos mínimos aquí propuestos y que serán de-

---

<sup>7</sup> Ver las obras de Costas Douzinas, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, 2000; y Costas Douzinas, *Human Rights and Empire, the political philosophy of cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, 2007.

sarrollados de manera esquemática y no exhaustiva, se encuentran el imperativo multidisciplinario, el multicultural, el relativo a la equidad de géneros y la necesaria reconstrucción crítica de la noción de víctima.

### ¿Qué son los derechos humanos? El debate entorno a su definición

Los derechos humanos son ciertamente derechos. Aunque, en rigor, son más humanos que derechos, esto es, son primordialmente humanos. Valga esta perogrullada, casi olvidada y borrada del discurso dominante y las modalidades jurídicistas de los derechos humanos, al menos, temática poco frecuente en las reflexiones acerca de ellos. Debido a ello, se pretende una reverberación del hecho de que, si bien ha habido importantes intervenciones críticas en el trayecto histórico de los derechos humanos, no se ha propuesto una reconsideración de ese proyecto humanístico bajo explícitas premisas críticas y, mucho menos, articulada con los presupuestos teóricos de una concepción radicalmente diferente a las tradiciones cristiano-liberales de los derechos humanos (al menos de 1948 a la fecha).

Conviene, en consecuencia, aunque sea someramente, una aproximación fenomenológica a los derechos humanos en tanto que objeto de estudio de las ciencias humanas, históricas y/o sociales (y del derecho en tanto que una disciplina más de ese conjunto de saberes). Señalar la pertinencia de un análisis previo a su conformación como movimiento social, una indagación respecto de sus premisas. ¿Qué son? ¿De qué están hechos? ¿Cómo se construyen? ¿Cuál es su estructura? ¿Cómo están configurados? Preguntas, todas ellas, propias de una interrogación crítica (Kant) en relación a sus condiciones de posibilidad y/o sus existenciales, condiciones de su existencia (Heidegger-Sartre); reflexión preliminar, antecedente de su configuración sea como movimiento social o como derechos positivizados en los planos nacional e internacional.

Antes de ser, de convertirse en derechos propiamente dichos, previamente a devenir libertades y espacios liberados regulados positivamente, fueron, han sido, son y habrán de ser, ante todo, acciones humanas. Prácticas individuales y/o colectivas, practicidades dotadas siempre de intencionalidad, así como prácticas con sus propios e inherentes momentos teóricos (más o menos desarrollados discursivamente, más o menos conscientes, a final de cuentas, siempre relatos con diversas modalidades).

Los derechos humanos como prácticas sociales susceptibles de emplazar e instituir hechos sociales, acontecimientos en la historia. Acciones humanas con la potencia suficiente para intervenir en las condiciones prevalecientes, generar situaciones precipitadas por actos que modifican la correlación de fuerzas pre-existente; acciones humanas que alteran, en algún sentido, el orden de las cosas prevaleciente, que modifican el ámbito dominante de lo político y de la política vigentes, que promueven el cambio o el *statu quo*.

En el camino de llegar a ser derechos positivizados, los derechos humanos contienen e implican una multiplicidad de prácticas humanas, de acciones y también de discurso. En principio y muy probablemente en cada comienzo singular de esos procesos (cursos casuísticos históricamente especificados), tales comportamientos teórico-prácticos, esos cursos de acción y sus dichos de lenguaje, esos comportamientos con los discursos que los acompañan (curso-discurso), han de ser y han sido acciones de rechazo, de inconformidad e incomodidad, gestos y actos de indignación frente al abuso de poder; conceptualmente dicho, prácticas de resistencia ante el abuso de poder.

Pero esas resistencias son, han sido y serán muy probablemente prácticas emancipatorias. Se trata de instantáneas y sutiles —aunque decisivas— transiciones de la resistencia a la emancipación. Luchas de resistencia al abuso de poder que pueden convertirse, a veces casi de inmediato o paciente y acumulativamente, en el horizonte de una emancipación. Instauración y/o rescate de espacios de libertad, ámbitos emancipados, liberados, asegurados y consolidados por una específica correlación de fuerzas, espacios libres de esos abusos de poder que han sido resistidos y de esas opresiones autoritarias presentes en todos los espacios de la vida social y en todas las formas históricas (del padre, del patriarca, del jefe, del rey, del Papa, del Estado; aunque también del capataz, del maestro, el cura, el marido, el jefe de oficina, del dueño del negocio...).

Esos espacios ganados de libertad pueden —y así ha sido a menudo en la historia— procesarse todavía con mayor complejidad, sofisticar sus discursos y relatos; apostar a una regulación normativa de esos ámbitos, antes espacios de opresión y ahora liberados. Normalización de esos ámbitos ganados por las luchas colectivas e individuales. Prácticas regulatorias que se reelaboran normativamente y cristalizan en derechos de uso y en costumbres, mismas que, a su vez, han podido derivar en derechos positivizados.



Los derechos humanos son derechos, llegan a ser derechos en virtud de que contienen en su formulación jurídica esa sustancia práctica formalizada de luchas de resistencia y emancipación, también de prácticas de regulación cristalizadas normativamente. Los derechos humanos son derechos, pero lo son toda vez su densidad práctica consustancial a las acciones humanas constituyentes de los procesos y los fenómenos sociales. Esa practicidad multidimensional dotada de intencionalidades resistentes, emancipatorias y regulatorias y de sus consustanciales momentos teóricos y discursivos conforman las condiciones de posibilidad necesarias, su momento preliminar instituyente (los existenciaros de su existencia) como movimiento social y como conjunto de agregaciones normativas positivizadas, que conocemos como derechos humanos.

Los acontecimientos históricos y sociales instituidos por esos procesos de lucha, verdaderos momentos de fusión, exitosos y victoriosos o fallidos y derrotados, se realizan a lo largo de la historia. En determinadas condiciones políticas, sociales y culturales se instituyen, normalizan e institucionalizan, se serializan, bajo una correlación de fuerzas políticas específicas en cada caso.

Al decir que los derechos humanos son derechos pero que —en rigor— son más humanos que derechos; se dice que son formalmente jurídicos pero hechos, creados, constituidos e instituidos de materia práctica.

### Nota sobre el debate contemporáneo de los derechos humanos

---

Los derechos humanos son controversiales y para nada autoevidentes. Así lo enuncia la teoría crítica en clara contraposición a la afirmación que el discurso dominante juricista (naturalista y/o liberal) ha planteado, que los derechos humanos son universales y obvios, existentes en los individuos por el hecho de ser personas humanas; derivados de la razón, racionales en sentido fuerte y, por tanto, que no son ambiguos, ni objeto de controversia. Estas pretensiones universalizantes y la generalidad relativamente sin límites de sus contenidos posibles, convierte cualquier indagación o conversación acerca de los derechos humanos en un conjunto práctico y discursivo inabarcable; lo que origina, tanto en la experiencia práctica como teórica, una ausencia de acuerdo respecto de lo que los derechos humanos son en realidad.

Previa depuración abstracta de la discusión sobre las diversas “escuelas” o corrientes teóricas de los derechos humanos, ceñida a la producción teórica y aca-

démica contemporánea, se distinguen cuatro conceptualizaciones principales.<sup>8</sup> Tales “escuelas” serían: naturalista (ortodoxia tradicional); deliberativa (nueva ortodoxia); protesta (de resistencia) y discursiva-contestataria (disidente, nihilista).

De manera sucinta y básica se explica que el modelo y/o tipo ideal de la escuela o tendencia naturalista concibe los derechos humanos como dados o inherentes; la deliberativa como acordados o socialmente consensados; la disidente como resultado de las luchas sociales y políticas; en tanto, la contestataria como un hecho de lenguaje, meros discursos referidos a los derechos humanos.

Conviene, aunque sea indicativamente, señalar algunos de los autores más representativos del mapa de las diferentes tendencias que componen el universo del debate contemporáneo acerca de los derechos humanos.

Para la escuela “*naturalista*” y su concepción de que los derechos humanos están basados en la naturaleza misma o, eventualmente, en términos de un ser sobrenatural, los derechos humanos son entendidos definitivamente como universales en tanto que son parte de la estructura del universo, si bien pueden ser traducidos prácticamente de diversas formas. Entre los autores contemporáneos más representativos de la escuela “*naturalista*”, estarían Jack Donnelly (con fuerte acento consensual),<sup>9</sup> Alan Gewirth<sup>10</sup> y, en nuestro medio, destacaría la obra de Mauricio Beuchot.<sup>11</sup>

Por lo que toca a la escuela “*deliberativa*”, el basamento de los derechos humanos consiste en la construcción de consensos sobre cómo la política de la sociedad debe de ser orientada; consecuentemente, la universalidad de los derechos humanos es potencial y depende de la capacidad que se tenga para ampliar el consenso acerca de los mismos. La figura más destacada de esta corriente deliberativa es, sin duda, Jürgen Habermas,<sup>12</sup> en la misma línea destaca como refe-

---

<sup>8</sup> Ver Marie-Benedicte Dembour, *Who believes in Human Rights? Reflections on the European Convention*, Cambridge University Press, London, 2006; y Marie-Benedicte Dembour, Jane Cowan, Richard Wilson (eds.), *Culture and Rights: Antropological Perspectives*, Cambridge University Press, London, 2001.

<sup>9</sup> Jack Donnelly, *Derechos humanos universales: teoría y práctica*, Gernika, 1994.

<sup>10</sup> Alan Gewirth, *The Community of Rights*, University of Chicago Press, 1996.

<sup>11</sup> Mauricio Beuchot, *Derechos Humanos. Historia y filosofía*. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Distribuciones Fontamara, México, 2008.

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, 1998.

rente John Rawls, así como Michael Ignatieff,<sup>13</sup> Sally Engle Merry,<sup>14</sup> y, en el ambiente doméstico, Fernando Salmerón<sup>15</sup> y León Olivé.<sup>16</sup>

La escuela de “protesta o de resistencia” en el debate actual de los derechos humanos encuentra en Etienne Balibar,<sup>17</sup> Costas Douzinas,<sup>18</sup> Upendra Baxi<sup>19</sup> y Neil Stammers<sup>20</sup> sus mejores representantes; en el medio local destacan los trabajos de Luis Villoro.<sup>21</sup> Para la escuela de protesta, los derechos humanos están arraigados a la tradición histórica de las luchas sociales, si bien mantienen un sentido de apertura hacia valores de carácter trascendental (en contraposición al estricto laicismo de la perspectiva deliberativa liberal). Es por ello que consideran universales a los derechos humanos en cuanto a su fuente, toda vez que la condición de sufrimiento y la potencial victimización de los sujetos tiene carácter universal.

Por último, la escuela “discursiva o disidente” sostiene que el fundamento mismo de los derechos humanos no es otro que un hecho de lenguaje, la cuestión irrefutable de que en los tiempos contemporáneos se habla constantemente acerca de ellos y que tienen un carácter referencial; por supuesto no le atribuyen a los derechos humanos ningún carácter de universalidad, de modo que, son un elemento táctico sumamente aprovechable puesto que los contenidos se pueden establecer discrecionalmente en ellos. De esa escuela “discursiva” destacan Alasdair MacIntyre,<sup>22</sup> Jacques Derrida,<sup>23</sup> Makau Mutua,<sup>24</sup> Wendy Brown,<sup>25</sup> y Shannon

<sup>13</sup> Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton University Press, 2001.

<sup>14</sup> Sally Engle Merry, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, University of Chicago Press, 2009.

<sup>15</sup> Fernando Salmerón, *Derechos de las minorías y tolerancia*, UNAM, 1996.

<sup>16</sup> León Olivé, *Ética y diversidad cultural*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, 1993.

<sup>17</sup> Étienne Balibar, *Race, Nation, Class: ambiguous identities*, Verso, 1991.

<sup>18</sup> Costas Douzinas, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, 2000.

<sup>19</sup> Upendra Baxi, *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, 2008.

<sup>20</sup> Neil Stammers, *Human Rights and Social Movements*, Pluto Press, 2009.

<sup>21</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, 2007.

<sup>22</sup> Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, 2001.

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, 2001.

<sup>24</sup> Mutua Makau, *Human Rights: A Political and Cultural Critique*, University of Pennsylvania Press, 2002.

<sup>25</sup> Wendy Brown, “The Most We can Hope For...”: *Human Rights and the Politics of Fatalism*, *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer, Duke University Press, 2004.

Speed;<sup>26</sup> en el ambiente local ha reflexionado en términos análogos, entre otros, Cesáreo Morales.<sup>27</sup>

Bajo ese marco esquemático general, las tesis aquí presentadas buscan inscribirse en el horizonte de una contribución a una teoría crítica de los derechos humanos. Que, en las condiciones contemporáneas, ha de entenderse como un proceso en construcción (*work in progress*), una pretensión que habría de combinar elementos teóricos propiamente críticos y orientaciones políticas de emancipación en correspondencia con las condiciones socio-económicas, políticas y culturales del momento histórico para “ajustar cuentas” de modo sistemático con la versión juricista, de corte naturalista y raigambre liberal y cristiana que conforma la perspectiva dominante del discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Se dice que es un *work in progress* porque un (o el) discurso crítico de los derechos humanos como tal no existe. El objetivo de este proceso no será producir un discurso alternativo respecto del discurso dominante —y hasta hegemónico— en el mundo institucional y extra-institucional del movimiento de los derechos humanos. El modo de la teoría crítica no consiste en ser alternativo —opcional— a la teoría dominante. La especificidad del discurso crítico radica en la operación y el trabajo negativos respecto los discursos hegemónicos y/o dominantes.<sup>28</sup> La determinación característica del discurso crítico es su negatividad, su renuencia deliberada a toda aspiración positivizante.

Son discernibles los elementos críticos en las diversas perspectivas teóricas (filosóficas, políticas y jurídicas) que componen el escenario del debate contemporáneo de los derechos humanos. La masa crítica de un discurso de los derechos humanos en clave deconstructiva estará constituida por la revisión de las tendencias típico ideales en curso (representadas genéricamente en las “escue-

---

<sup>26</sup> Shannon Speed, *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, 2008.

<sup>27</sup> Cesáreo Morales, “¿Qué es el hombre como tal?”, *Revista Derechos Humanos México*, Número 7, CNDH, México, 2008.

<sup>28</sup> A la manera clásica de la crítica en el discurso marxiano. Crítica de la economía política (en tanto que teoría de vanguardia, expresión de “la clase ascendente”, la burguesía), así como de las aportaciones socio-históricas de avanzada en la cultura teórica de su tiempo, el “socialismo utópico” y la filosofía alemana (sus versiones “dialécticas”). Ver Karl Korsch, *Karl Marx*, Ariel, Madrid, 1981 y Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1976.

las” referidas) y análisis de las interconexiones singularizadas que —de hecho— configuran las aportaciones individualizadas de los diversos autores (señalados en párrafos anteriores).

En ese sentido, es pertinente la reivindicación de lo que es un postulado irrenunciable del discurso crítico: el riguroso cuestionamiento de las propias posiciones filosóficas, sociológicas y políticas, así como de las relaciones entre ellas; aquí se sostiene que el proyecto y el discurso de los derechos humanos ha de someterse sistemáticamente a tales prácticas auto-correctivas (autocríticas).

De otra parte, y en consonancia con otro de los principios operativos básicos del discurso crítico, los derechos humanos son entendidos radicalmente como un fenómeno histórico. En tanto que conjunto multidimensional de prácticas humanas y sus correspondientes saberes e ideologías, el movimiento de los derechos humanos se encuentra especificado históricamente; los factores históricos y las condiciones sociales, políticas y culturales conforman variables indispensables para comprender y explicar su desarrollo previo y su caracterización actual.

La adopción de una perspectiva modulada por la tradición de la teoría crítica supone asumir dos premisas metodológicas fundamentales respecto del concepto derechos humanos. Por un lado, los derechos humanos son considerados como movimiento social, político e intelectual; así como (su) teoría propiamente dicha. Su determinación básica, a lo largo de la historia, consiste en su carácter emancipatorio (resistencia al abuso de poder, reivindicación de libertades y derechos, regulaciones garantistas por parte del Estado); atentos a su sustrato político indeleble y más profundo —condición de toda libertad— la exigencia de reconocimiento y, por tanto, la afirmación de la igualdad.

Cabría el entendimiento de los derechos humanos como movimiento, si bien no como un movimiento social clásico y, ni siquiera, un movimiento social de nuevo tipo. Convendría pensar el movimiento de los derechos humanos a la manera metafórica de lo que Maffesoli reivindica como una comunidad imaginada;<sup>29</sup> en el que cabrían el conjunto de tradiciones, prácticas, principios, herramientas jurídicas, valores y simbología que conforman la tradición histórica, filosófica, ética, jurídica y cultural de los individuos y los colectivos identificados con su reivindicación y defensa.

---

<sup>29</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires, FCE, 1993.

Los derechos humanos son simultáneamente proyecto práctico y discurso teórico (lejos de ser sólo derechos). Su consistencia es la de una multiplicidad de prácticas sociales que se despliegan en diversas dimensiones y se configuran en variados repertorios estratégicos y tácticos.<sup>30</sup> Su intencionalidad o sentido busca teórica y prácticamente la instauración de acontecimientos. Acontecimientos en sentido político fuerte, es decir, irrupción de exigencias de reconocimiento, resistencias o impulsos emancipadores que modifican las correlaciones de fuerza y dominio prevaletentes;<sup>31</sup> por tanto, acontecimientos instituyentes de nuevas relaciones o modificadas correlaciones de poder. Esta determinación de su carácter político, en sentido estricto, fundacional (diferenciado de la política instituida), le imprime su sentido instituyente y, en la dimensión propiamente jurídica, conformados como práctica seminal; los derechos humanos como la afirmación del derecho a tener derechos, en la formulación de Hannah Arendt.<sup>32</sup>

### Derechos humanos: hacia una caracterización crítica

---

La exigencia contemporánea de una aproximación crítica a los derechos humanos se justifica, en primera instancia, por la no correspondencia entre el desarrollo discursivo y normativo del proyecto de los derechos humanos y su situación práctica de crecientes vulneración, irrespeto y manipulación de los mismos. Más a fondo, la pregunta inquietante acerca de si los derechos humanos —ese movimiento-comunidad imaginado— son efectivamente una barrera contra el abuso de poder y la dominación, un aliento a la resistencia y la emancipación o, por el contrario, se han convertido en un instrumento de dominación, en una herramienta desmovilizadora, incluso, mediante una justificación ideológica de nuevas formas y lógicas de intervención, en legitimantes de la configuración de un nuevo poder político, económico y militar en el plano global. La pregunta decisoria de si los derechos humanos, de ser auspiciadores de inéditos espacios e identidades libres no se han convertido en medios de regulación serializados de los seres humanos.

---

<sup>30</sup> Esos serían hipotéticamente los contenidos o notas de los derechos humanos entendidos experimentalmente en tanto que concepto.

<sup>31</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1999.

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Sobre los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Crisis, pues, en virtud de una no correspondencia entre el programa humanista y sus concreciones efectivas, dada la percepción y el diagnóstico respecto a su situación de crisis teórica; crisis conceptual y cultural presente en sus dimensiones tanto externa como interna. En lo exterior, expresada en la paradoja de ser —hoy por hoy— un discurso referencial dominante, en términos valorativos y normativos y, al mismo tiempo, ser objeto de instrumentalizaciones políticas, manipulaciones legitimatorias, discursos y prácticas desmovilizadoras, predominantemente regulatorias e inhibitoras de pretensiones y de prácticas emancipatorias; crisis también por, en virtud de su referencialidad valorativa y política dominante, el uso banal y el abuso expansivo y vulgarizador del lenguaje de los derechos humanos.

Por otro lado, en lo que se refiere a su dimensión interna, propiamente discursiva, los derechos humanos viven su crisis en virtud de una radical inadecuación de su composición conceptual y sus proposiciones teóricas respecto de las efectivas condiciones sociales, políticas y culturales del momento histórico contemporáneo. En suma, se puede afirmar que la consecuencia indeseada y/o perversa de la historia reciente del movimiento de los derechos humanos es la pérdida, en múltiples y diferenciados planos, de sus potencialidades emancipatorias.

El discurso actual dominante de los derechos humanos —sus formulaciones juricidistas hegemónicas (naturalista y/o liberales)— no constituye una expresión teórica suficiente respecto de las necesidades prácticas del proyecto-movimiento de los derechos humanos en las condiciones actuales, tanto en sus medios e instrumentos como en sus objetivos. Existe, históricamente, ese defecto de construcción, la imposibilidad —desde hace décadas— de vincular directa y adecuadamente la práctica y la teoría de los derechos humanos con su forma original renovada, la correspondiente a su refundación contemporánea en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948).

Se sabe que la figura histórica de los derechos humanos, en su fase de reformulación y desarrollo contemporáneos, surgió reactivamente luego del final de la Segunda Guerra Mundial. Ese discurso, matriz normativa y teórica de toda la evolución posterior —su forma “clásica”— no fue expresión adecuada de las nuevas condiciones emergentes del mundo de la posguerra, ni contó con un diagnóstico, acorde a sus propias finalidades, respecto de las tensiones de la llamada Guerra Fría, mismas que caracterizaron a la segunda mitad del siglo XX, prácticamente hasta los años 90. Posteriormente, la comunidad-movimiento de

los derechos humanos fue mucho menos capaz de captar y representar, de modo teóricamente pertinente y prácticamente viable, el desarrollo posterior al colapso del socialismo real, así como comprender las determinaciones del proceso de globalización con una interpretación de la matriz teórico-conceptual derivada de ella.

Resultado de esas deficiencias conceptuales y culturales, el discurso y el movimiento de los derechos humanos vive una crisis práctica y teórica que reclama un replanteamiento crítico y, consecuentemente, la construcción de una narrativa dotada de argumentos de re-legitimación.

En rigor, los derechos humanos en sus formulaciones actuales dominantes, no son sino un resultado sintético de la situación dramática precedente, caracterizada por la emergencia de la barbarie absoluta en los campos de exterminio, a la que se alude con el concepto-paradigma de Auschwitz. Se trató de una reacción ilustrada y de rescate de valores y principios éticos, de matriz liberal-cristiana. Sin embargo, el optimismo respecto de un posible regreso a valores de convivencia civilizada, normados por el derecho, sobre la base de la dignidad humana, no apreciaba en toda su radicalidad el golpe devastador infligido a toda pretensión teórica y política del proyecto mismo de la Ilustración del que abrevaba.<sup>33</sup>

Lo anterior ayuda a entender, si bien parcialmente, por qué es que las propuestas teóricas de los derechos humanos y sus traducciones jurídicas positivas, pese a su vulnerabilidad teórica y sus paradojas, resultan asequibles y útiles (aún si en un plano de mera denuncia) en condiciones particulares de crisis humanitarias y durante periodos delimitados, en ambientes represivos nugatorios de los derechos civiles y políticos, propios de dictaduras y/o Estados autoritarios; pero que, a contrapelo, resultan inaplicables e inviables, en términos generales, en las condiciones mayoritariamente predominantes en Estados con regímenes razonablemente democráticos o, al menos, dotados de sistemas formalmente legales de democracia.

Las potencialidades de un desarrollo vivo, creativo, del proyecto y el discurso de los derechos humanos ha resultado obstaculizado por las modificadas condiciones históricas de las sociedades y los Estados a través de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del presente. Es por ello pertinente y adecuado un replanteamiento crítico, que tome en consideración los factores históricos y asuma con radicalidad las condiciones sociales, políticas y culturales actuales para

---

<sup>33</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Ediciones AKAL, 2007.



ensayar —así— una reformulación (una re-legitimación) contemporánea de los derechos humanos.

## Los derechos humanos en el mundo global

---

La complejidad inherente al debate contemporáneo de los derechos humanos encuentra ciertas claves de comprensión si se le relaciona con las condiciones de su especificación histórica. Los grandes cambios sociales, políticos, económicos y tecnológicos de finales del siglo XX a la fecha están determinados por el proceso de globalización; por eso podemos afirmar que la especificidad contemporánea de los derechos humanos encuentra su configuración principal en la globalización. No obstante, la conexión entre el discurso de los derechos humanos y el proceso globalizador sólo puede aparecer comprensible si mediado por una matriz teórica básica, dotada de principios constructivos y operacionales práctico-materiales y también conceptual-culturales generados por las condiciones inherentes de la globalización, sus tendencias determinantes y sus tensiones polarizantes.

Las condiciones actuales de la sociedad globalizada muestran, por un lado, una fuerte tendencia hacia la homogeneización, posibilitada por pautas económicas, culturales y técnicas —estándares, hábitos y modas a partir del consumo y la producción— extendidas por todo el mundo; y, no obstante, por el otro lado, el reforzamiento de una heterogeneidad cultural a partir de la reivindicación de las diferencias inscritas en las identidades étnicas, religiosas, culturales y hasta de modos de vida de diverso tipo, que determinan que —en dichas condiciones sociales y culturales— unas y otras cohabiten en el seno de una tensa paradoja bipolar.

Un discurso renovado de los derechos humanos podría afirmarse como un territorio discursivo de mediación —y no solamente referencial normativo— entre la afirmación de los universales, con su cuota correspondiente de violencia, condición de su afirmación y realización como tales (universales impuros), de matriz occidental; y el cuestionamiento radical ejercido por los relativismos culturales y los particularismos nacionales, étnicos, religiosos y lingüísticos: el desafío multicultural a Occidente.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2006.

Paradoja de bipolaridad persistente, que no tiende a resolverse a favor de uno de los polos en tensión —homogeneización o heterogeneidad— sino que, más bien, genera un campo de fuerzas de complejas tensiones, pues a medida que las relaciones sociales se amplían, se produce también una intensificación de las diferencias, lo que indica que los procesos globalizadores carecen de esa unidad de efectos que generalmente se da por sentada al hablar de globalización.

Así, el término globalización se suele relacionar con la aprehensión de su carácter irresuelto, sus tensiones contradictorias y sus efectos indeseados: de la “sociedad de riesgo”<sup>35</sup> o “sociedad líquida”,<sup>36</sup> con espacios que fluyen,<sup>37</sup> (en) un “mundo turbulento”<sup>38</sup> y “desbocado”,<sup>39</sup> susceptible al “choque de civilizaciones”<sup>40</sup> fundamentado a partir del surgimiento de un “sistema mundial capitalista”<sup>41</sup> y que produce, como efecto de su carácter paradójico, procesos de “individualización”,<sup>42</sup> “retribalización”,<sup>43</sup> “transculturalización” y “reterritorialización”.<sup>44</sup>

Por lo que, de modo escueto, se puede señalar que la globalización es un fenómeno social emergente, un proceso en curso, una dialéctica dotada con sentidos contrapuestos, opciones de valor ineludibles, con carga ideológico-política y de matriz económico-tecnológica. La globalización, bajo la determinación de su fuerte variable económica, forma parte del viejo proceso —siempre creciente— de mundialización del sistema capitalista (teorizado de modo canónico por Karl Marx).<sup>45</sup>

---

<sup>35</sup> Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós, 2008.

<sup>36</sup> Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets Editores, 2007.

<sup>37</sup> Manuel Castells, *La era de la información*, tomo I, México, Siglo XXI Editores, 2002.

<sup>38</sup> James Rousenu, *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization*, Princenton, Princenton University Press, 2002.

<sup>39</sup> Anthony Giddens, *Un mundo desbocado*, México, Taurus, 1999.

<sup>40</sup> Samuel Huntington, *El Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, España, Ediciones Paidós, 2005.

<sup>41</sup> Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

<sup>42</sup> Ulrich Beck y Elisabeth Gernsheim, *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>43</sup> Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

<sup>44</sup> Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>45</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, vol. 1, núm 20, Gründisse, México, Siglo XXI Editores, 1977, pp. 179-214.

Se trata de una fase de peculiar intensidad del sentido expansivo de la valoración del capital, desdibujando las distinciones clásicas entre mercado local y mundial, ciudad y campo, y entre trabajo manual e intelectual (trabajo productivo e improductivo). Esta fase está cargada de implicaciones sociales y culturales condicionadas desde una novedosa y revolucionaria base informática y cibernética, características de la época contemporánea, que problematizan los códigos de la producción de verdades y que realizan rotundamente la tendencia de que las fuerzas productivas principales, las que más y mejor valorizan valor, sean la ciencia y la técnica.

Podemos adelantar que la matriz teórico conceptual de la globalización en lo que se refiere a los derechos humanos, en particular, y a las ciencias y los movimientos sociales, en general, implican la postulación de un conjunto de imperativos articulados en torno a la corrosión de la idea de los universales, mismos que serán desarrollados en posteriores capítulos del presente texto. Entre los que destacan: uno multidisciplinario, de carácter epistemológico, respecto de la vieja división del trabajo intelectual; un imperativo multiculturalista, de carácter político, ético y cultural frente a las formas pretendidamente universales de la cultura occidental, como la democracia y los derechos humanos; y la afirmación ineludible de la perspectiva de género como forma esencial de reivindicación de la diferencia frente a pretendidos universalismos justificadores, a final de cuentas, de multiplicidad de desigualdades.

### Multidisciplinariedad y derechos humanos

---

Derivada de la matriz teórica básica generada por la globalización, sus consecuencias y determinaciones, en particular una de ellas, la del debilitamiento crítico del Estado nacional y de la noción dura de soberanía, es que las tendencias contrapuestas de la globalización condicionan al movimiento y a la teoría de los derechos humanos, es en virtud de ello, que se ha inducido y desarrollado recientemente una mutación en el discurso juidicista dominante. Se trata de un desajuste crítico que tiende a desplazar al derecho del centro hegemónico en el discurso de los derechos humanos y que propicia la irrupción del conjunto de las ciencias sociales y la filosofía en su conformación y desarrollo internos.

El impacto de este desarrollo crítico de la teoría de los derechos humanos no ha sido referencia exclusiva del ámbito jurídico, sino que se ha extendido al de las

ciencias sociales en su conjunto; ha inducido una relativización de sus respectivos campos de conocimiento y una interrelación más intensa entre las distintas disciplinas.<sup>46</sup> Asimismo, en ciertos territorios, como la filosofía del derecho y la filosofía política, a un radical y complementario intercambio conceptual. De lo indicado aquí es que se desprende un imperativo multidisciplinario al discurso de los derechos humanos; exigencia que interpela toda pretensión crítica y de adecuación a las circunstancias reales de una teoría actualizada de los derechos humanos. La complejización, extensión y debilitamiento del derecho como la modalidad hegemónica en la descripción, constitución y legitimación teórica de los derechos humanos ha llevado a la necesidad de una aproximación multidisciplinaria.

El movimiento y el discurso de los derechos humanos son tema relevante y esencial, referente obligado tanto política como jurídica y socialmente, en el debate contemporáneo. La complejidad y riqueza que engloba el concepto derechos humanos, nos impele a trasladar su estudio —una migración cultural— hacia una perspectiva más amplia que la generada por la especialización actual de las disciplinas del conocimiento humano. Si bien es cierto que el estudio del tema de los derechos humanos nos ha remitido tradicionalmente al terreno jurídico, también es cierto que el debate y la investigación están (y han estado) lejos de agotarse en ese ámbito. El otrora discurso dominante del Derecho se ha visto impelido a un replanteamiento radical respecto de los derechos humanos y a enfrentar inéditos problemas conceptuales, así como numerosos desafíos teóricos y metodológicos en ese ámbito.

En una perspectiva multidisciplinaria no es plausible un solo enfoque, un solo método, una sola perspectiva para entender y hacer frente a sistemas complejos determinantes en la vida social<sup>47</sup> como es el caso de los derechos humanos y de otros discursos y conocimientos ligados a la acción. Es necesario fragmentar y estudiar analíticamente las piezas de los sistemas complejos para poder entender el sistema en su conjunto, ya que, de no hacerlo, sólo conoceremos los elementos por separado y no su estructura y totalidad. La posibilidad de un discurso multidisciplinario de los derechos humanos sólo se podrá construir en ausencia

<sup>46</sup> Ariadna Estévez y Daniel Vázquez (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*, FLACSO-CISAN-UNAM, México, 2010.

<sup>47</sup> Stephen Kline, *Conceptual Foundations of Multidisciplinary Thinking*, Stanford, California, Stanford University Press, 1995, p.10.

de enfoques universales, mediante la búsqueda de sistemas de definición y por la necesidad de incorporar —como método de control— diversos puntos de vista o dictámenes referenciales basados en otras disciplinas.

Para el estudio crítico de los derechos humanos, como conocimiento de la conexión del saber teórico con una práctica vivida, como el estudio de un objeto práctico y su correspondiente “dominio objetual”<sup>48</sup> tenemos que asumir la crítica de la comunicación hegemónica por el discurso jurídico, que contiene una legitimidad limitada a lo legal,<sup>49</sup> una legitimidad incompleta y, por ende, sólo en y de apariencia. Por ello, hemos de evitar a toda costa arribar a una consideración derivada exclusivamente del tipo de experiencia y acción determinados con criterios unilateralmente jurídicos: positividad, legalidad y formalismo.

El trabajo interdisciplinario representa un intento de colaboración entre disciplinas; en ese sentido, el discurso de los derechos humanos no sólo habla de jurisprudencia, leyes y normas sociales, sino también de economía, psicoanálisis, sociología, religión y antropología. El trabajo entre disciplinas nos permite analizar (en sentido fuerte), descomponer temas que en apariencia refieren sólo a un área del conocimiento, sino observar el hecho de que también interpela a otras ramas separadas del conocimiento humano y de la naturaleza.

En el plano subsiguiente a la interdisciplinariedad, corresponde a la multidisciplinariedad, es decir, al conjunto de las ciencias sociales y a la filosofía (social, política, del derecho) lidiar con ese objeto poliédrico, complejo y múltiple que es el movimiento-comunidad imaginada de los derechos humanos. Práctica valorativa, de intervenciones múltiples, generadora de normas e instituciones diseñadas con la finalidad de la protección y el respeto de la dignidad de las personas.

Al asumir la multidisciplinariedad de los derechos humanos se provoca una distancia, tanto insuperable como insoportable, para con las instituciones unilateralmente juricistas que los administran y gestionan; y de manera autocrítica para quien piensa esa relación. Resulta, con este imperativo, invariable la expectativa inocente del cabal cumplimiento de las expectativas de las instituciones

<sup>48</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Taurus, 1987, pp. 76 y ss.

<sup>49</sup> Aquí se asume la lectura de que la noción —weberiana— de la legitimidad reducida a la legalidad es insuficiente y requiere de complementación; legitimaciones referidas a la eficacia de las acciones y a temáticas de legitimidad sustancial como los conceptos de justicia, bien común, desarrollo humano, etcétera.

públicas y privadas promotoras y defensoras de los derechos humanos. Es esa una de las paradojas irresolubles de los derechos humanos.

Esta contradicción inherente de los derechos humanos (pesimismo respecto de su éxito final) posee la virtud de recordar una de las características fundamentales de las ciencias de la sociedad: que todas las aseveraciones que se enuncian pueden y deben predicarse tanto del objeto como del sujeto que realiza la reflexión. Si se pierde en la teoría de los derechos humanos esta distancia objetivadora (crítica) derivada de su unidimensionalidad jurídica, entonces, su discurso corre el riesgo de caer en una lógica excluyente, la de quien se cree representante del pueblo (muchos militantes de organizaciones privadas —no gubernamentales— de los derechos humanos) o la de quien desde la verdad del derecho administra gerencial y/o elitistamente los derechos humanos (como muchos funcionarios de instituciones públicas de defensa y/o promoción de los derechos humanos).

La tarea no consiste en hacer lo interdisciplinario o lo multidisciplinar *per se*, sino trabajar sobre lo qué hay hacer multidisciplinar, pues no se trata de un imperativo de moda intelectual, ni tampoco de una aplicación correctiva teórica que pondere la hegemonía del discurso jurídico dados sus efectos debilitadores de la teoría y la práctica de los derechos humanos. Resulta pertinente asumir el imperativo multidisciplinario, producto obligado de la complejidad de la globalización, toda vez su inherente correspondencia con el sentido emancipatorio que anima o debiera animar la teoría y la práctica de los derechos humanos.

## El reto multicultural para los Derechos Humanos

---

La globalización también ha alterado el significado contemporáneo de la soberanía política y jurídica y, con ello, se ha agudizado un debilitamiento de las estructuras estatales frente a las dinámicas que rigen el escenario global. El desplazamiento de la centralidad del Estado (y su soberanía) se contraponen y colisionan, determinando espacios y tiempos de incertidumbre, agravados por nuevos tipos de violencia (algunos extremos como la violencia del terrorismo y el narcotráfico en algunos países, hasta prácticas de genocidio y limpieza étnica) donde, con la participación del Estado, los derechos humanos quedan situados en una tensa ambigüedad crítica (legal, política y moral).

Con el fin del bipolarismo global, un conjunto de fuerzas, reacciones, viejas reivindicaciones y aspiraciones encontraron en la afirmación de la heterogenei-

dad un punto focal; la diferencia se constituyó, así, en el motor del principio de autonomía y en el potencial criterio para el constructo de las identidades individuales y colectivas. El poderoso imperativo multicultural —especie de gran envite teórico y cultural de las diferencias— se convierte en un desafío e impele a un diálogo con las culturas periféricas, pero también en el seno mismo de las sociedades democráticas de Occidente, respecto a las reivindicaciones valorativas de diferencia y reconocimiento culturales.

Esta irrupción del pluralismo y la heterogeneidad en disputa con el universalismo y la homogeneidad, todavía dominantes —aunque erosionados—, se encuentra indisolublemente asociada a la figura del Estado. La tensión entre derechos humanos (cuyo horizonte intelectual y derechos positivizados se ubican tradicionalmente en un plano de adscripción universal y bajo un principio de igualdad general), y, el multiculturalismo (como reconocimiento a las diferencias de pertenencia cultural e identidad particulares), surge cuando las demandas de grupos culturalmente diferenciados, reticentes a la aceptación del significado universalmente válido de los valores y las finalidades de la cultura occidental dominante, paradigmáticamente expresados en la forma democrática y en los derechos humanos, resultan imposibles de reivindicar sin desprenderse de su interrelación con el Estado (que las asume como inasimilables), ese espacio político —de supuesta igualdad universal— integrado a partir de conceptos universales y presuntas condiciones de homogeneidad queda puesto en cuestión.

No obstante, lo que prevalece es la confrontación práctica e intelectual, toda vez el carácter inescapable del conflicto de valores implícito en el impulso históricamente dominante de la perspectiva occidental y sus formas político culturales (derechos humanos incluidos). Así, las contradicciones se precipitan al territorio dirimente de la política y la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción y entendimiento de los derechos humanos.

En esa discusión —derivada del desafío teórico, político e institucional del multiculturalismo— la temática de los derechos humanos ha ocupado un lugar central, tanto como objeto de crítica valorativa, toda vez que su construcción y fundamentación se han realizado en clave monocultural (occidental); así como por el desarrollo de un debate de revaloración, redefinición y relegitimación del discurso y la teoría de los derechos humanos de cara a las modificadas condiciones de nuestras sociedades globales.

## La perspectiva de género en los derechos humanos

---

El feminismo y los estudios de género tuvieron un desenvolvimiento intelectual y un arraigo material inusitado y exitoso a lo largo del siglo pasado. Si alguna revolución cultural contemporánea se mantiene invicta esa es la del feminismo contemporáneo (con todo y sus contradicciones, divisiones y diásporas). Al igual que otros movimientos sociales radicales que reivindican reconocimiento, el feminismo inserta la cuestión propia de las diferencias dentro del ámbito y el lenguaje de pretensión universalista propio de los derechos humanos. Propiamente, el discurso feminista es uno que emplaza el debate sobre los derechos humanos a partir de la subversión de la distinción entre universalidad y diferencia.

La coincidencia epocal en el surgimiento tanto del pensamiento político liberal de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como del pensamiento feminista emergente, ambos a finales del siglo XVIII, ha producido al menos dos principios definitorios de la disociación entre feminismo y derechos humanos; por un lado, respecto del universalismo de las Declaraciones canónicas y, por otro lado, la afirmación de presupuestos implícitos en la perspectiva del concepto de género, la noción de diferencia, así como de los recursos conceptuales y políticos presentes en la tradición del discurso y la práctica feministas.

Género es un (relativamente) nuevo concepto, que además de su inherente ánimo crítico, contiene pretensiones políticas reivindicativas radicales. Con esto, no se trata sólo de situar la noción de género en relación con la perspectiva interpretativa que lo tiene como matriz, esto es, con los movimientos feministas, sino la de enfatizar su carácter esencialmente político.

El concepto de género es simbolización de la diferencia sexual; aquí lo propiamente simbólico consiste en la institución de códigos culturales que, mediante prescripciones fundamentales —como es el caso de las de género— reglamentan el conjunto de la existencia humana en sociedades y periodos históricos específicos.<sup>50</sup> Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica sexual toma forma en un conglomerado de prácticas, ideas, discursos, símbolos y representaciones sociales que influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo.

---

<sup>50</sup> Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1996.



La noción de género ofrece la posibilidad de pensar el carácter de constructo cultural que tienen las diferencias sexuales, el género es una producción social y cultural históricamente especificada, más allá de la propia estructuración biológica de los sexos (incluso, de la orientación de las preferencias), de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales. Desde luego, es relevante el papel innegable y paradigmático que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad en las sociedades.

Asimismo, detrás de los movimientos reivindicatorios y en particular del movimiento feminista, existe una “semiotización de lo social”;<sup>51</sup> esto es, que la fuerza inventiva del movimiento feminista, sus contribuciones, no sólo pasan por las posibilidades heurísticas del concepto y la perspectiva de género sino también por todo lo que deriva de su potencial crítico y destructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos.<sup>52</sup> Con ello, tal semiotización de lo social debe entenderse como el sello del horizonte epistemológico contemporáneo; resultado de las estrategias teóricas más diversas, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el giro lingüístico de estructuralistas, post-estructuralistas y filósofos del lenguaje; y al arribo conclusivo a tesis sólidamente establecidas y ya teóricamente referenciales, como la de que “toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente”.<sup>53</sup>

Los afanes teóricos del feminismo no son fáciles de deslindar de la política feminista. Con su práctica política las feministas contribuyeron a cimbrar ciertos paradigmas políticos de la derecha y de la izquierda acerca de cómo pensar y hacer política. La posición teórica feminista ha emplazado, a través de la idea de género, la desarticulación de ciertos paradigmas de la modernidad y de la lógica esencialista en que se sustentan.

Dos de los principales dispositivos teóricos criticados, en su momento, por la teoría feminista, el cuestionamiento del paradigma liberal y sus ejes fundamentales, el racionalismo y el humanismo, han incidido directamente en el corpus conceptual de las configuraciones clásicas dominantes del discurso de los dere-

---

<sup>51</sup> Griselda Gutiérrez, “El concepto de género: una perspectiva para pensar la política”, en *La ventana*, núm. 5, Universidad de Guadalajara, México, 1997, p. 59.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 60 y ss.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 59.

chos humanos. La hostilidad histórico-emblemática del feminismo respecto de las teorías embrionarias de derechos humanos (plasmada en la condena a la guillotina de la “girondina” Olympe de Gougés, opuesta a la ejecución del rey y autora de la malhadada Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana...), encontró respaldo teórico y conceptual fuerte (aunque tardío), mediante la problematización con perspectiva de género de la desigualdad y la discriminación de las mujeres en las concepciones, textos y prácticas originarios del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

El arraigo de las teorías feministas en los modos culturales y de pensamiento contemporáneos, su distancia crítica respecto al proyecto y discurso de los derechos humanos, ha mostrado desconstructivamente las inconsistencias de su matriz universalista; asimismo, ha cuestionado el prejuicio radical de la izquierda, especialmente la de corte marxista, que no permitía incorporar y reconocer en sus organizaciones y en su discurso la especificidad de la problemática de género, el carácter propiamente cultural de su origen y que —con ello— negaba e invisibilizaba la marginación, el menosprecio y la subordinación de las mujeres en el universo político cultural de las izquierdas.

### Víctimas y derechos humanos desde una perspectiva crítica

Una de las cuestiones trascendentes que el discurso crítico de los derechos humanos no puede soslayar, es la pregunta acerca si la teoría social y filosófica del siglo XXI será capaz de encontrar significado al sufrimiento humano socialmente generado. La validez y autenticidad del empeño crítico del discurso de los derechos humanos ante el sufrimiento de las víctimas, sólo podrá ser reivindicado y sustentado si mantiene la consciencia alertada respecto del reconocimiento de la fragilidad de las pretensiones de la teoría crítica, así como de la condición malamente existente de los derechos humanos en la actualidad.

El discurso crítico de los derechos humanos, en tanto que saber alimentado de prácticas de resistencia, tiene que ser parte activa en esta des-construcción de los relatos socio-estatales de integración y consuelo del sufrimiento. La militancia de los derechos humanos al lado de las víctimas y el compromiso de su teoría con el desentrañamiento crítico de lo que provoca el sufrimiento, la violencia y la vulneración de la dignidad de las personas, impone nuevas tareas a la agenda teórica y práctica del movimiento de los derechos humanos.

La meditación acerca del sufrimiento resulta inexcusable en la actualidad, en tanto que aparece como la vía material que comunica tanto con la noción de víctima así como con el concepto de dignidad. Para la teoría contemporánea de los derechos humanos, la relación entre violencia y dignidad vulnerada no es directa. Está mediada por la (noción de) víctima. Tanto la violencia como la dignidad humana (vulnerada) son perceptibles a partir de la vida dañada en las víctimas, cuyo registro radica en las narrativas del sufrimiento.

Una perspectiva crítica de la idea de víctima propicia la apertura a una doble dimensión epistemológica, tanto propiamente cognoscitiva como en su función heurística: (a) la víctima es punto de partida metodológico, plausible para una investigación crítica del núcleo básico ético de una teoría de los derechos humanos, a partir del estudio de la violencia; (b) la víctima es la mediación necesaria con la dignidad dañada o vulnerada que se implica en ella, toda vez que la aproximación o el asedio conceptual a la idea de dignidad humana sólo ocurre idóneamente por vía negativa, esto es, a través de las múltiples formas de daño y de vulneración de la dignidad de las personas.

La revisión crítica de la noción de víctima, de alta complejidad y riqueza de determinaciones, supone asumirla como la mediación plausible entre las nuevas determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporánea respecto de la dimensión de la dignidad humana. El apelar a las violaciones de la dignidad humana en el siglo XX, con el involucramiento del discurso de los derechos humanos en ello, posibilitó el descubrimiento de la función heurística de la noción de víctima y, con ello, el concepto de dignidad humana pudo cumplimentar con su tarea como fuente de ampliación de nuevos derechos.

No obstante, resulta pertinente desconstruir críticamente la noción de la dignidad humana, asumirlo como una noción vacía de contenidos conceptuales y no como derivada de alguna fundamentación axiomática particular (de imposibles consensos); recurrir —en cambio— a un uso del concepto de dignidad como postulado de la razón práctica contemporánea, como referente de potencialidad normativa para la convivencia social.<sup>54</sup> La dignidad humana vulnerada por la violencia tiende a convertirse, entonces, en la vía que constata y confirma, en clave

---

<sup>54</sup> Un desarrollo más extenso de esta idea se presenta en el capítulo VI. “Derechos humanos: entre la violencia y la dignidad”, pp. 193-228.

de derechos humanos, la condición de víctimas, en el criterio que pondera y reconoce su sufrimiento y el horizonte proyectivo de su emancipación.

La revisión crítica de la noción de víctima, con la mira en la pretensión de contribuir a una fundamentación ética de los derechos humanos, supone asumirla como la mediación plausible entre las nuevas determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporánea con la dimensión de la dignidad humana. Su estudio, resulta un asunto crucial para el discurso social, filosófico y jurídico de los derechos humanos. Análisis e reinterpretación de la ecuación discursiva señera de los derechos humanos, el clásico nudo fundamental —históricamente siempre repensado— de la relación violencia-víctima-dignidad. Como se sabe, la relación entre violencia y dignidad vulnerada no es directa, se encuentra mediada por la noción de víctima, de ahí su importancia teórica y metodológica. Así, la problemática generada por el tratamiento crítico<sup>55</sup> de esos temas constituye actualmente —como desde su origen— la columna vertebral de los derechos humanos.

La noción de víctima, en la evolución y en las cristalizaciones diversas de sus significados, es una noción vaga, cargada de polivalencia semántica y de polisemia cultural, donde, sin embargo, los significados sacrificiales persisten a lo largo del tiempo y las diferencias culturales, prevalecen y siguen siendo dominantes. Esta noción, de entrada, estimula aproximaciones intuitivas y favorece una batería de prejuicios, fundamento de muchos de los obstáculos epistemológicos<sup>56</sup> para la producción de un concepto crítico de víctima.

El modo de trabajo o procesamiento racional sobre el concepto de víctima ha tenido tradicionalmente la deriva dominante del derecho, de manera que la noción de víctima con mayor y mejor carga intelectual resulta ser predominante y unidimensionalmente jurídica (en la perspectiva legal, ser víctima se reduce a ser víctima de un delito). En el plano del derecho internacional de los derechos humanos la Resolución 60/147 (Asamblea ONU, 16 diciembre, 2005) es el instrumento legal más avanzado respecto de las víctimas y sus correspondientes derechos.<sup>57</sup> No obstante que esta definición contiene elementos novedosos, no deja

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 16 y ss.

<sup>56</sup> Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México, 2000.

<sup>57</sup> "... se entenderá por víctima a toda persona que haya sufrido daños individual y colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que consti-

de ser insuficiente para una construcción crítica de la noción de víctima. La definición (amén del proverbial auto-referencialismo del derecho internacional) resulta limitada, simplificadora y restrictiva.

Lo anterior refuerza la pertinencia de un trabajo teórico-político-jurídico para la construcción de un concepto —complejo, suficiente y funcional— de víctima. Teóricamente se hace evidente la necesidad de construir una noción metodológicamente comprensiva y explicativa a la vez. Comprensivo, en el sentido de ser construido de acuerdo a sus finalidades prácticas (lógica medios-fines), y, explicativo, en tanto que dotado de elementos aptos para la producción de conocimiento de base empírica: observación, descripción, ordenamiento, clasificación, cuantificación, proyección de modo que sirva para el establecimiento de relaciones causa-efecto (lógica de antecedentes y consecuentes).

La parafernalia técnico-administrativa relativa al interés pragmático, propio del saber jurídico, ha resultado ser velo y complemento de los significados de sacrificio y resignación inherentes a la idea de víctima, contenidos arcaizantes y con resonancias teológicas, tales traslapes y reverberaciones son parte de un proceso de re-victimización o de una sistematización formalista y formalizadora de la victimización.

La crítica reflexiva y la práctica respecto del concepto de víctima lleva a un replanteamiento respecto de ideas y prácticas asociadas con ella, tal sería el caso de la crítica hacia el uso de la vulnerabilidad ligada a sus connotaciones como debilidad; la noción convencional de víctima se limita al umbral de la queja victimante, dificultando todavía más la proclama de la protesta, como consecuencia no logra acceder a la conformación de un discurso teórico y práctico crítico y transformador de la víctima en su condición yaciente, adolorida y subordinada.<sup>58</sup>

Amén de todos esos elementos, que son intrínsecos, inmanentes, al concepto convencional de víctima, hay que considerar los factores extrínsecos, trascendentes, entre los que se destacan las referencias a la etnicidad, las circunstancias socioeconómicas, la edad y el tipo de áreas donde se desenvuelven las víctimas.

---

tuyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario”. (Resolución 60/147, ONU, 16 de diciembre, 2005).

<sup>58</sup> Algunas de las premisas para la construcción de un concepto crítico de víctima son revisadas más adelante en el capítulo V. “Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos”, pp. 152-192.

En términos genéricos todos estos elementos exógenos remiten al exceso de violencia y su correlativo plus de sufrimiento socialmente producido e indican una multiplicación de potenciales víctimas en las actuales circunstancias de las sociedades de riesgo contemporáneas.

Estos factores extrínsecos, que configuran el entorno o contexto que induce (potencia o estimula) un exceso de sufrimiento social inasimilable, inducen perentoriamente la necesidad de procurar un concepto de víctima complejo amplio, dinámico y funcional para lidiar mejor (procesar adecuadamente) esa sobrecarga de violencia sobre la sociedad.

Es más fácil hablar de la injusticia que de la justicia. La justicia es oscura; la injusticia clara. Sabemos mejor qué es la injusticia, pero es mucho más difícil hablar de lo que es la justicia. ¿Por qué? Porque hay un testigo de la injusticia que es la víctima. La víctima puede decir: aquí hay una injusticia... Pero no hay testimonio posible de la justicia, nadie puede decir: yo soy el justo... Así establece Alain Badiou<sup>59</sup> las premisas para ensayar una fundamentación de la ética en clave victimal.

Estar del lado de las víctimas (Foucault) es el compromiso moral por excelencia del movimiento de los derechos humanos (defensores, estudiosos, activistas, agentes jurídicos, políticos...). Esa toma de postura no supera, pero sí resalta, la asimetría entre la víctima de la injusticia y la idea de justicia. Disonancia entre derecho (procedimental) y justicia (valorativo). Derridá sentencia que el derecho por el hecho mismo de ser deconstruible posibilita la deconstrucción; en tanto que la justicia al no ser de suyo deconstruible resulta ser —*per se*— la deconstrucción misma. El revulsivo crítico (teórico y práctico) permanente.

### Obstáculos epistemológicos para una noción crítica de víctima

Los problemas para la producción de una definición crítica de víctima, que atienda con rigor las exigencias teóricas y prácticas que el tiempo presente reclama, requiere, en primera instancia, de una deconstrucción de la noción dominante de víctima, caracterizada como de índole sacrificial y jurídicista. No obstante, las dificultades epistemológicas no se agotan en ello.

---

<sup>59</sup> Alain Badiou, *op. cit.*, p. 49.

¿Quién define a la víctima? La necesidad de designar a la víctima, de ser mostrada, verificada, creída, en tanto que tal, resulta inherente y consustancial al carácter de la noción de víctima, resultado de una interacción de poder (mando-obediencia o dominante-dominado o victimante-victimado); la noción de víctima es relacional. El primer criterio definitorio de la víctima —y un primer obstáculo a su conocimiento crítico— es el de la discriminación política. La calificación de quién es víctima se realiza desde el interior de una política. Las víctimas de los actos de terrorismo del 11 de septiembre son calificadas, sin asomo de duda, como víctimas; en tanto que civiles muertos por la acción de un avión no tripulado en Afganistán, resultan ser daños colaterales.

Un segundo obstáculo epistemológico, matriz de sucesivos problemas es el hecho de la auto-designación de la víctima. La víctima se presenta como tal; si la aceptamos en tal condición, entonces, la noción de víctima deja de ser una cuestión de conocimiento y se convierte en una cuestión de creencias. Para ganar legitimidad (recordar que sólo es legítimo lo que se cree legítimo —vieja enseñanza del viejo Weber—) la víctima tiene que probar que es víctima.

La consecuencia genera una nueva dificultad. La víctima que se nos revela lo hace por vía de mostrar (ofrecer-se) como el espectáculo del sufrimiento. Aquí la injusticia es un cuerpo sufriente visible; la injusticia es el espectáculo de las personas sometidas a suplicios, hambrientas, heridas, torturadas (en la gran fuerza del espectáculo hay un sentimiento de piedad, que genera un impulso a la acción, a la solidaridad... aunque —como advertía Adorno— hay que tener mucho cuidado con la piedad o con la compasión.

Pero si la víctima es el espectáculo del sufrimiento, se puede equívocamente concluir que la justicia atañe solamente a la cuestión del cuerpo, el cuerpo sufriente, las heridas de la vida que parecen dejar sin aliento a la idea, a lo enhiesto más allá de la víctima que yace sufriente. La injusticia se revela a partir de una queja. La injusticia está ligada a la protesta de la víctima.

Uno de los caminos a explorar para la conformación de un concepto crítico de víctima, consiste en la reconfiguración de la tensión fundamental inherente a las relaciones de poder, cuyo resultado es una interacción intersubjetiva en la que uno o unos mandan y dominan y otro u otros obedecen y son dominados. Honneth reconstruye una tipología (a partir de la tradición crítica, dialéctica: Hegel-Marx-Adorno-Habermas-Honneth) de tres modalidades de menosprecio,

condición básica de la victimización de los sujetos. El menosprecio (su contraposición dialéctica será la exigencia de reconocimiento) se propone como un

[...] comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño, sino también en la designación de los aspectos constitutivos de un comportamiento por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas y que deben ganar intersubjetivamente.<sup>60</sup>

Las formas o figuras del menosprecio son, principal y paradigmáticamente: la humillación física; la privación de derechos; y, la desvalorización social. La primera esfera o forma de menosprecio lo constituye la humillación física, misma que comprende: el maltrato, la tortura y la violación, que pueden considerarse, amén de violaciones a los derechos humanos o delitos, como las formas más básicas de victimización del ser humano. Asimismo, la constituyen formas de ataque a la integridad física y psíquica. Se trata del intento de apoderarse del cuerpo de otro individuo contra su voluntad, como en la tortura o en la violación. En esta forma de menosprecio, se identifica estrechamente su relación con la de víctima. Sin embargo, se puede ser víctima también a partir de la privación de derechos y de la explotación social.

La segunda esfera o forma de menosprecio la constituye la desposesión, la privación de derechos y la exclusión social. Esa forma de menosprecio se da cuando el hombre es humillado al no concederle la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor, en la privación de determinadas prerrogativas y libertades legítimas.<sup>61</sup> Se considera que el individuo no tiene el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso.

En la historia del derecho, particularmente, en el desarrollo del derecho penal, la figura de víctima y su apartamiento del proceso judicial fue premisa indispensable para la realización de un proceso objetivo, significativo paso civilizatorio que contribuyó a la superación del ojo por ojo; empero, históricamente se ha producido un efecto indeseado, no sólo se ha distanciado a la víctima sino que se la ha excluido y con ello ha negado la idea de que las víctimas sean también sujetos de derecho.

<sup>60</sup> Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Katz Editores, Buenos Aires, 2010, p. 37.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 97.



Por último, la tercera forma esfera o forma de menosprecio, es la deshonra o desvalorización social. Aquí se menosprecia el modo de vida de un individuo singular o de un grupo, esto es, la degradación del valor social de formas de auto-realización.<sup>62</sup> Los individuos sufren la consecuencia de que no pueden recurrir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a su propia autovaloración y, en el mismo sentido, el individuo se ve inducido y presionado a devaluar su forma de vida propia y a sufrir una pérdida de autoestima. La imagen de víctima resulta aquí sintomática, toda vez que esa condición es una figura inferiorizada y fuertemente cargada de un sentido propicio a la compasión.

Cada una de estas formas de menosprecio, circunstancias que son vividas como injustas y/o que provocan sensaciones de desprecio, son las que configuran también exigencias de reconocimiento. La clave de la conexión entre daño moral y negación de reconocimiento es la experiencia concreta de la víctima, violaciones a la dignidad y ausencia de respeto hacia los individuos: la humillación y maltrato físico, la privación de derechos o la desvalorización social. Del lado de la víctima, lo que la define es que no puede ver garantizada su dignidad o su integridad, en términos de Honneth, “sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por la ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades, de modo que no le resulta imaginable el alcance de su auto-realización”.<sup>63</sup>

### La lucha por el reconocimiento y el movimiento de los derechos humanos

---

Es cierto que se hace y se puede hacer política con los derechos humanos, se les puede instrumentalizar y utilizar para objetivos ajenos, políticamente correctos o impresentables, al servicio de los de arriba o los de abajo, por el mantenimiento del statu quo o su modificación, igualitarios o para agudizar las desigualdades. No obstante, esas instrumentalizaciones políticas, no eliminan el sentido político inmanente propio de los derechos humanos.

---

<sup>62</sup> *Idem.*

<sup>63</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, p. 31.

Ese sustrato, lo intrínsecamente político del proyecto y el discurso de los derechos humanos, radica en que lo específico y común de esas múltiples prácticas de resistencia, reclamo, imposición y emplazamiento de actos, hechos o acontecimientos de tensión de la correlación de fuerzas conlleva e implica exigencias de reconocimiento. Ese carácter consiste en emplazar relaciones de poder en términos de reconocimiento, de lucha por el reconocimiento, en otras palabras, instaurar acontecimientos políticos, tal es lo que define lo esencialmente político de los derechos humanos.<sup>64</sup>

Cuando grupos o individuos resisten y se oponen al abuso del poder, emplazan también una exigencia de reconocimiento respecto del otro (a quien resisten); por vía de ese gesto, análogo a ponerse de pie, la víctima reivindica su emancipación, conquista libertades —derechos—, regulaciones, garantías; al decir ¡basta! sujetos enhiestos exigen el reconocimiento de su dignidad, de su alteridad.

Dignidad que es discernible, constatable y afirmable sólo por vía negativa. Ante su denegación, el abuso y las violencias que la vulneran; ante la negación de libertades y la desigualación de los iguales, esas promesas incumplidas de la Ilustración moderna,<sup>65</sup> de las que se nutre el imaginario conceptual y político del movimiento (comunidad imaginada) de los derechos humanos.

Desde esa radicalidad, relativa al carácter político intrínseco de los derechos humanos, es que resulta adecuado suponer que estarían en condiciones de posibilidad de sobreponerse al politicismo inherente en la calificación de las víctimas y la autodesignación de las mismas y —asimismo— coadyuvar al diseño e instrumentación de una política, entendida como disciplina ante las consecuencias del acontecimiento, una política victimológica en clave de derechos humanos.

La noción crítica de víctima, en tanto que elemento apto para coadyuvar a una fundamentación ética de los derechos humanos, asume un papel trascen-

---

<sup>64</sup> Se haría necesario para el argumento la pertinencia de la distinción entre lo político y la política; no es aquí el momento (ni hay el espacio) para tal desarrollo. En ese sentido ver Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, España, 2004 y Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>65</sup> Resulta indispensable el estudio del modo de materialización de los procesos de exclusión, investigados ejemplarmente por Foucault y del proceso de la desigualación, modélicamente analizado por Marx. Una presentación sintética de esos procesos en contexto de derechos humanos, se desarrolla más adelante en el capítulo IV. “Globalización y debate multicultural. Un nuevo imperativo contemporáneo”, pp. 115-151.

dente en la lucha de sujetos que reivindican aspectos no reconocidos de su identidad —por la vía de la conciencia de haber sufrido una injusticia. Es a partir de este momento que la víctima, al igual que los maltratados, excluidos o despreciados, diversos grupos victimizados que han experimentado formas de negación del reconocimiento, no sólo sufren a partir del menosprecio de su condición, sino que pueden descubrir que el menosprecio en sí mismo puede generar sentimientos, emociones y el impulso moral que motivan e impelen comportamientos y acciones (prácticas) para devenir en sujetos activos de luchas por reconocimiento.

Situar el concepto de reconocimiento, con su potencial carácter crítico, des-constructivo, en la construcción de un concepto crítico de víctima (complejo, abierto, dinámico, funcional), significa asumir la centralidad del conflicto bajo un entendimiento de su función positiva (creativa) de integración social, a condición de que se le deje de ver de un modo limitado y negativo, como ha sido el caso desde la perspectiva teórica dominante. Las luchas de reconocimiento, históricamente, han generado la institucionalización de ciertas prácticas sociales que evidencian el pasaje de un estadio moral a otro más avanzado —un aumento de la sensibilidad moral, señala Honneth.<sup>66</sup>

La lucha de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social se convierte, muta, en una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad. Ese ha sido el sentido humanista del movimiento y la teoría de los derechos humanos; toca a su reformulación crítica, insistir en la articulación de la noción —yacente— de víctima con un proyecto —enhiesto— de resistencia y emancipación.

Así, en dicha perspectiva, la lucha social no puede explicarse sólo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición sino también como consecuencia de los sentimientos morales de injusticia; una gramática moral de los conflictos sociales.<sup>67</sup> La víctima, cuya visibilidad es posible a través del sufrimiento, se constituye primordialmente en esa imagen inicial de injusticia; no debiera permanecer en la queja sino levantarse para la proclama (¿son los derechos humanos el revulsivo de esa metamorfosis?).

<sup>66</sup> Axel Honneth, *Reconocimiento...*, op. cit., p. 37.

<sup>67</sup> Ver Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento...*, op. cit. p. 31.



## TESIS SOBRE UNA APROXIMACIÓN MULTIDISCIPLINAR A LOS DERECHOS HUMANOS

### Tesis preliminar

---

La reflexión teórica respecto de los derechos humanos y también su respectiva práctica, tanto la producida por las instituciones públicas así como la emanada de las organizaciones de la sociedad civil, particularmente en México, debiera despertar de su sueño dogmático. Asumir una postura crítica relativa a la visión unilateral y dominante regida por el derecho. Ensayar una reflexión crítica —epistemológica y, también social— sobre los derechos humanos: ¿cómo se piensan?, ¿cómo se investigan?, ¿cómo se conciben a sí mismos?, ¿qué tensiones los atraviesan?, ¿cómo los condiciona el contexto contemporáneo?

Ensayar una aproximación de esta índole a los derechos humanos supone varios momentos argumentales: (1) la afirmación de un punto de vista interdisciplinario respecto de un objeto práctico multidimensional; (2) la pugna teórica, práctica e institucional por el establecimiento de una visión multidisciplinaria respecto de los derechos humanos; lo que conlleva (3) a la obligada revisión crítica de la perspectiva de pretensión “soberana” del derecho, dominante en los ámbitos institucionales vinculados a los derechos humanos.

Estas tesis, provisionales y experimentales, pretenden ser —solamente— una aproximación inicial a la compleja temática señalada. Buscan establecer un andamiaje preliminar para un abordaje más sistemático. Se trataría, tan sólo, de un

esbozo de elementos que hagan plausible tal pretensión crítica. Se trata de un ensayo conformado principalmente por líneas de investigación más que una exposición acabada, para referirme a la proverbial distinción entre modo de investigación y modo de exposición; se asiste, en consecuencia, a un orden del discurso más libre,<sup>68</sup> que plantea más preguntas que intentos de respuesta, que apunta hacia horizontes de indagación sólo insinuados, que toma a vuela pluma ideas y/o sugerencias teóricas y refiere velozmente a cuestiones, temas o autores como presupuestos indicativos de la reflexión.

### Tesis uno

---

A tal propósito revisionista se le denomina como un ensayo de aproximación multidisciplinaria a los derechos humanos. El empeño puede aparecer una desmesura. Se trata, en efecto, de un texto que buscaría insinuar una suerte de migración cultural, un desplazamiento teórico a contracorriente de lo establecido —el “así es” hegeliano— y que, en consecuencia, tiene que ver con la destrucción de lo que resulta impensable por el discurso dominante. Verdades nómadas, búsqueda de nuevos espacios de libertad, pensamiento en curso, de ideas a velocidades revolucionadas en competencia con la velocidad de una época de súbitas trasformaciones de la realidad que superan con creces los ritmos del pensar. Intentos de reflexión propios de una Modernidad alterada, líquida, cuyos procesos carecen de tiempo de vida suficiente para asentarse y solidificarse.<sup>69</sup>

Para ensayar un juego así, se requiere de un momento preliminar que se empeñe en delimitar el pensar cómo es que se piensan los derechos humanos. El esbozo de la construcción de las premisas de una reflexión de múltiples asedios a los derechos humanos. Desmontar la preeminencia de una visión unilateral —por en de abstracta— respecto de nuestro objeto de indagación; someter a sus límites debidos la perspectiva dominante del derecho. La práctica y el discurso que le es inherente, en el ámbito de las instituciones y organizaciones articuladas en torno a la defensa y promoción de los derechos humanos.

---

<sup>68</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso* (Lección inaugural en el Collège de France. Diciembre 2, 1970), Madrid, Tusquets, 1973.

<sup>69</sup> Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets Editores, 2008.

Pensar lo que se piensa, pues. Discurso reflexivo, propiamente filosófico, de segundo grado, el discurso sobre el discurso. La filosofía como el discurso idóneo para tales menesteres; el más apto —en virtud de su propia trayectoria histórica y su funcionalidad— para situar y resituar los objetos de reflexión, y, también, para situarse en perspectiva de cambio, de migraciones intelectuales y culturales.

Discurso intransigente, en el sentido de estatuirse como finalidad de sí mismo, sin otro interés que pensar, criticar y reflexionar. El recurso del método necesario en su significado radical. Su desempeño —performance— como su propio y supremo interés,<sup>70</sup> el de su propia performatividad; conocer por conocer, condición indispensable para el distanciamiento requerido por la crítica y para indagar el involucramiento del sujeto que conoce como momento constitutivo del objeto mismo del conocimiento. Obligada referencia para un propósito, como el aquí enunciado, de convocar a diversas disciplinas de las ciencias sociales y las técnicas de la información para el asedio de los derechos humanos; vértice óptico adecuado para la instauración de conocimiento inter y multidisciplinario respecto de la teoría y la práctica de las instituciones y organizaciones de defensa y promoción de los derechos humanos.

Estamos situados en el momento de inicio de una intervención de intencionalidad crítica, de corte epistemológico. Si se va a ensayar un acercamiento interdisciplinar y multidisciplinar a los derechos humanos, entonces, resulta indispensable en el argumento efectuar un rodeo para esclarecer, bien sea a grandes trazos, las nociones de multidisciplina y su antecedente inmediato la interdisciplina.

## Tesis dos interdisciplina

---

El planteamiento de la interdisciplinariedad se ha ido configurando a partir de la necesidad perentoria de una respuesta oficial universitaria al movimiento estudiantil del 68 en Francia, Alemania y los Estados Unidos.<sup>71</sup> Asimismo, y de modo creciente, ante las urgencias que la complejización de las sociedades capi-

---

<sup>70</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 324 y 325.

<sup>71</sup> El caso del movimiento estudiantil en México tuvo una deriva mucho más política y cultural que secuelas efectivas en el ámbito de las instituciones de educación superior y, mucho menos, incidió en el plano de una reconsideración teórica. Salvo la interesante excepción de los trabajos sobre la autogestión académica —que merecen la pena releerse— de José Revueltas, *México 68: juventud y revolución*, México, ERA, 1984, pp. 94 y ss., también pp. 107-109; 110-125; 149-154 y 165-178.

talistas reclaman de la ciencia y la técnica. Respecto a la primera cuestión, las repercusiones políticas y educativas de mayor calado fueron en Francia. La institución universitaria reaccionó con múltiples iniciativas, entre las más significativas fue el ya legendario Congreso de Niza, el desarrollo experimental de la Universidad de Vincennes, la departamentalización de las tradicionales facultades y, en el plano teórico, quizás uno de los aspectos más relevantes fue el desarrollo y la instrumentación de la noción de interdisciplina. Esta noción resultó ser la clave para la segunda demanda, la de intervenciones especializadas ante los problemas críticos y multiplicados riesgos propios de la sociedad mundial en la fase de globalización; su consecuente transformación de Modernidad capitalista tradicional —o primera— en una sociedad de riesgo global o Modernidad reflexiva —o segunda Modernidad—, con necesidades de autoreflexión crítica (interdisciplinarias o multidisciplinares) crecientes.<sup>72</sup>

Jean Piaget se convirtió en la figura central de este esfuerzo de fundamentación teórica. Desde el reconocimiento y autoridad logrados por sus contribuciones a la biología y la psicología y, sobre todo, a las relaciones del desarrollo biológico con las capacidades evolutivas de aprendizaje y conocimiento, Piaget<sup>73</sup> emplazó la cuestión en términos epistemológicos y de teorías de la ciencia, reivindicando la especificidad teórica y metodológica de las diferentes disciplinas. No obstante, por un lado, la matriz del modelo biologista resulta dominante en su planteamiento y, por otro lado, como consecuencia, se infiere una reducción de la especificidad de las ciencias sociales a los métodos de explicación de las ciencias naturales.

El “círculo de las ciencias” piagetiano que toma lo propio de cada disciplina para articularlo en una lógica de explicación común-general con las demás disciplinas, ofreció un punto de partida<sup>74</sup> sumamente atractivo respecto de la desilusión debida a la rutinización de las especializaciones, sin perspectiva general y de alta dificultad para su aterrizaje en el plano social, tal y como había dejado traslucir el descontento de los estudiantes y los profesores universitarios franceses.

<sup>72</sup> Para un análisis de este contexto de complejidad ver: Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2006; ver también del mismo autor, *¿Qué es la globalización?*, Buenos Aires, Paidós, 2001. También Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, México, FCE, 2000.

<sup>73</sup> Ver Jean Piaget, “La epistemología de las relaciones interdisciplinarias”, en Leo Apóstel, *et al.*, *Interdisciplinariedad*, México, ANUIES, 1975, pp. 153-180.

<sup>74</sup> Jean Piaget, *op. cit.*, pp. 163 y ss.



El debate estaba abierto y las objeciones de la tendencia partidaria de la discontinuidad epistemológica resultaron las más polémicas. Se afirmaba, ante el ensayo de generalización y continuidad propuesta por la interdisciplina, la especificidad del método en el seno de cada ciencia y, con especial énfasis, la suerte de estatuto propio de las ciencias sociales. La interdisciplina, en el nivel de explicación ofrecido por Piaget, se encontraría imposibilitado de ir más allá del paradigma de las ciencias naturales; o bien se vería obligado a forzar el juego de relativismo paradigmático de las ciencias sociales. Tal sería el caso, como indica Boaventura de Sousa Santos,<sup>75</sup> de la propia disciplina de Piaget, la psicología, la que, sin el aparato psíquico psicoanalítico de raigambre freudiana y de la sociología en su entendimiento como disciplina orientada al estudio de las tendencias a modos de equilibrio social en función de la autorregulación, queda como un discurso aislado, huérfano, cargado de vacíos y ausencias temáticas y descriptivas y, por lo demás, impertinente para atender objetos y problemas de carácter emergente.<sup>76</sup>

La interdisciplina fundamentada epistemológicamente (Piaget), se construye a partir del abordaje común de un objeto concreto (empírico), y no como —solamente— una mezcla discursiva de los enfoques teóricos de las disciplinas que lo buscan comprender.<sup>77</sup> Además de que no puede soslayarse una complejidad disruptiva mayor, que incrementa su heterogeneidad, por la injerencia de lo político ideológico como constitutivo del conjunto de la investigación, sobre todo en las ciencias sociales, ya que opera como una exigencia extrínseca del objeto de investigación o análisis, pero intrínseca al sujeto que investiga y que es componente inherente de la realidad estudiada.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Bogotá, Trotta, 2005, pp. 151-168, 171 y ss.

<sup>76</sup> En las ciencias sociales son inevitables (e inherentes a su objeto) “grados residuales abiertos de libertad subjetiva, propios de los sistemas mentales humanos, culturales, sociales y sociotécnicos. Esto hace a las ciencias humanas significativamente diferentes de las ciencias físicas; como consecuencia, las opciones normativas no pueden ser evitadas en los comportamientos humanos individuales, en los sistemas sociales y sociotécnicos, y en la evolución cultural. Esto implica también diferencias importantes entre las ciencias humanas, por un lado, y las ciencias físicas por el otro”. Stephen Jay Kline, *Conceptual Foundations of Multidisciplinary Thinking*, Stanford, California, Stanford University Press, 1995, p. 269.

<sup>77</sup> Jean Piaget, *Clasificación de las ciencias y principales corrientes de la epistemología contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 1979.

<sup>78</sup> Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de las Ciencias y Humanidades, 1998.

La interdisciplina es consciente, desde sus inicios, de estar históricamente ligada a determinadas situaciones sociales y políticas; por eso resiste adelantadamente a la objeción empirista que sugiere que para mantener la objetividad del análisis es necesario sustraerse de las determinaciones políticas del objeto y del sujeto que investiga. La afirmación anti-empirista de la interdisciplina se deriva de la determinación socio-histórica estructural de cualquier fenómeno humano, como sería el caso por demás sintomático de los propios derechos humanos y su teorización.

No obstante, la presencia de la ideología en esta aproximación a la interdisciplina no va en contra de sus pretensiones científicas, sino que, al contrario, sirve para manifestar los supuestos implícitos de toda producción científica, siempre históricamente situada y determinada, como lo es toda producción simbólica o comunicativa. “Vale la pena recordar las tres instancias o, mejor, los tres registros en que se da la experiencia humana como consecuencia de ser todos criaturas del lenguaje: el de lo real, el de lo imaginario y el de lo simbólico. [...] El proyecto de las ciencias (así, en minúscula y en plural) es el de apropiarse de lo real por medio de lo simbólico. Inventar notaciones, letras, número y fórmulas para operar sobre el mundo transformándolo”.<sup>79</sup> De modo que la interdisciplina no escapa, ni —en rigor— podría pretender sustraerse a la determinación ideológica.

Después de este primer acercamiento a la idea de la interdisciplina, es conveniente preguntarnos ¿cuándo es que puede haber interdisciplinariedad?, ¿cuándo se cumplirían las condiciones necesarias, materiales y formales requeridas para su aplicación con razonables expectativas de éxito? Por principio, vale decir que sólo cuando hay algo determinado sobre lo cual inter-disciplinar, algo que combinar entre disciplinas; es decir, un objeto susceptible de hacer convergir dos o más disciplinas, es que hay interdisciplina. Asimismo, sólo se puede realizar una investigación interdisciplinaria en una situación a posteriori, esto es, a partir de las ciencias particulares ya confirmadas o establecidas como tales.

Existirían, entonces, dos modalidades básicas de interdisciplina.<sup>80</sup> La primera refiere a la conformación de un nuevo objeto teórico interpelado “entre” dos

<sup>79</sup> Miguel A. Zarco Neri, “El psicoanálisis como interdisciplinareidad”, en Julio Muñoz Rubio (coord.), *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Coordinación de Humanidades-UNAM, 2007, p. 392.

<sup>80</sup> Roberto Follari, “La interdisciplina revisitada”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, año/volumen 1, núm. 2, México, UACM, junio, 2005, pp. 7-17.

ciencias previamente establecidas, como pueden ser la biofísica y la bioquímica, lo que podría conducir a una nueva disciplina particular. La segunda modalidad trata sobre la aplicación de elementos teóricos de diferentes disciplinas a un mismo objeto práctico, la cual se constituye como la forma pragmática de la interdisciplinariedad, es decir, como el surgimiento de objetos requeridos de estudio o reflexión interdisciplinar. Por cierto que se trata de situaciones y problemáticas objetivas inmanentes a la condición propia del capitalismo avanzado, planificado por empresas multinacionales y globalizado y ya no sólo problemas relativos al capitalismo de libre empresa y a las leyes tradicionales (simples) del mercado.

De esta manera, la solución a problemas o el enfrentamiento de los riesgos generados por las propias sociedades desarrolladas, como la contaminación ambiental, el cambio climático, las mega-ciudades y la liquidación de materias primarias, entre otros, requieren de una interdisciplinariedad que ahora incorpora necesariamente el tema de la tecnología de avanzada.

Por estas vías, la respuesta a las nuevas problemáticas busca una justificación epistemológica no como una invocación a la totalidad teórica de la ciencia considerada como un continuo homogéneo, imposible en virtud de las asimetrías cualitativas de los objetos particulares, sino como la aplicación a un mismo objeto de elementos de disciplinas diversas. Por ejemplo, problemas complejos como la planeación urbana eficaz, requieren —en consecuencia— un equipo interdisciplinario integrado por individuos con distintas formaciones disciplinarias. De aquí se desprende que la eficacia interdisciplinaria y la incorporación tecnológica aparece dominada en sentido pragmático, está al servicio de la solución de problemas más concretos.

### Tesis tres

---

¿Es plausible predicar, a partir de lo sugerido más arriba, que la interdisciplina es ideológica o, más bien, que queda fuera del ámbito ideológico? Analizaremos la noción de ideología desde dos modalidades: la sociológica y la epistemológica.<sup>81</sup> Desde la modalidad epistemológica, la ideología responde a un modo de

---

<sup>81</sup> Desde Karl Mannheim éstas han sido las modalidades tradicionales de estudio de la noción de ideología. La primera derivada de la matriz teórica marxiana y la segunda heredera de la dialéctica hegeliana. Ver Luis Villoro, *Crear, saber y conocer*, México, Siglo XXI, 1996. Revisar, asimismo, la

ocultamiento, a un desconocimiento, a una conciencia falsa, a un conocimiento pre-científico, equívoco y falsamente concreto. Por su parte, la ideología tratada desde una modalidad sociológica es una forma de interpretación pre-temática o temática de la realidad, a partir de un determinado lugar en la extracción u origen de clase y/o en la posición ocupada en la lucha entre ellas.

Bajo el modo epistemológico, la fundamentación de la interdisciplina es ideológica, ya que carece de base científica y se apoya en pre-nociones de sentido común, en imágenes primarias como la unidad del objeto empírico de conocimiento o en la supuesta continuidad entre las distintas ciencias. En el modo sociológico, los errores surgen al interior de posturas determinadas en la sociedad que condicionan modos de conocer y desconocer, ligados a lugares en la lucha de clases, en los que la ciencia no escapa a esos modos de producción social ideologizados.<sup>82</sup>

Se trata, entonces, de la interdisciplina como propagandista de la eficiencia, eslogan que se difunde con independencia de que sea efectivamente eficaz o no lo sea. En el caso del problema ambiental, por ejemplo, es mejor contar con una aproximación interdisciplinaria a la cuestión que otra meramente mono-disciplinaria; sin embargo, en última instancia, será un problema de organización social y política, cuya resolución técnica se da dentro del marco de una decisión política estructural que la trasciende y la subordina.

Así como nos hemos referido, aún si a grandes rasgos, a la noción de interdisciplina, tendremos que hacer ahora referencia al concepto de multidisciplinariedad, para así estar en condiciones de diferenciarlas adecuadamente.

### Tesis cuatro Multidisciplina

---

El discurso multidisciplinario denota el estudio de dos temas: el primero trata sobre las relaciones de las disciplinas del conocimiento entre sí; y, el segundo, se refiere a las relaciones de una disciplina para el conocimiento humano sobre el mundo y de nosotros mismos como un todo. De esta manera, el discurso multidisciplinario no es el mismo que el del estudio interdisciplinario, ya que éste último

---

excelente antología de Carlos Villagrán y Armando Cassigoli, *La ideología en sus textos*, 3 vols., México, Marcha Editores, 1982.

<sup>82</sup> Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 59-66.

designa, en general, la combinación de los conocimientos de dos —o a veces más— disciplinas para crear nuevas disciplinas de síntesis, más apropiadas para determinados ámbitos problemáticos, mientras que el estudio multidisciplinario examina las adecuadas relaciones de las disciplinas entre sí y con el campo intelectual entendido en toda su extensión.<sup>83</sup>

Si bien existe cierta coincidencia entre los estudios interdisciplinarios y multidisciplinarios, la mayor parte de ellos consisten en áreas diferentes. No serían estudios de la misma índole una aproximación interdisciplinaria a un tema vinculado a los derechos humanos, verbi-gracia, la cuestión del aborto, que una aproximación multidisciplinar relativa a los derechos humanos como objeto genérico (no sólo coincidente) de investigación de las ciencias sociales. Para distinguir las con más precisión, Stephen Jay Kline —uno de los teóricos cruciales y referenciales para el desarrollo de la óptica teórica de la multidisciplinariedad, en la tradición anglo-sajona—<sup>84</sup> el discurso multidisciplinario debe cubrir como procedimiento metodológico rutinario y como instrumental de control de conocimiento (incluso, como criterios para un código ético del sentido procedimental de las investigaciones), al menos los siguientes temas:

- Las descripciones de varios marcos generales que exhiban el lugar de las disciplinas del conocimiento respecto a las demás.
- La delimitación de lo que una disciplina puede (y no puede) representar en el mundo. La palabra “representar” incluye cosas tales como descripciones, taxonomías, comprensión y predicciones posibles.
- El desarrollo de la comprensión de las similitudes y diferencias de las disciplinas en asuntos tales como: complejidad de los sistemas paradigmáti-

<sup>83</sup> Stephen Jay Kline, *op. cit.*, pp. 1-2. Las traducciones al español son de AAM.

<sup>84</sup> Otra variante multidisciplinar de gran alcance es el profuso desarrollo del “pensamiento complejo” desarrollado por Edgar Morin: *El método*, Madrid, Cátedra, 2006, 5 vols. Asimismo, resultan de referencia obligada los trabajos de “la teoría crítica”; en particular, la polémica sobre el positivismo de T. W. Adorno con Karl Popper, Theodor W. Adorno *et al.*, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1976; así como también el trabajo de Jürgen Habermas y sus discusiones con Appel y Pierce: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols., así como los ya citados y *Conocimiento e interés y Ciencia y técnica como ‘ideología’*. Un desarrollo de estas versiones sobre multidisciplinareidad e interdisciplina resultan fuera de los objetivos del presente texto pues se trata de una primera aproximación; no obstante, constituyen momentos imprescindibles para un estudio sistemático (en curso).

cos, la variación (o no variación) en las conductas y principios del tiempo y las variables típicas utilizadas en los análisis.<sup>85</sup>

Dentro de la perspectiva multidisciplinar no hay un solo enfoque, un solo método, un solo punto de vista para entender y hacer frente a los sistemas complejos que juegan un papel importante en nuestras vidas,<sup>86</sup> como podría ser el caso de los derechos humanos y de otros discursos y conocimientos ligados a la acción. Es necesario que se fragmenten y estudien las piezas de los sistemas complejos con el fin de entender el sistema en su conjunto, ya que, de forma contraria, sólo entenderemos las piezas por separado y no su estructura y totalidad.

Por lo tanto, la posibilidad del discurso multidisciplinario se construye en ausencia de enfoques universales, mediante la búsqueda de sistemas de definición y por la necesidad de incorporar —como método de control— al menos tres puntos de vista o dictámenes referenciales. Sin embargo esta búsqueda de definiciones o de crear leyes de hierro como paradigmas rígidos dentro de las ciencias humanas, utilizando principios sencillos en pocas variables (como en las ciencias “duras”), parece haber sido una expectativa equivocada desde el principio, ya que se podría muy probablemente reducir la complejidad y sus implicaciones, lo que resulta decisivo para conocimientos fundados en explicaciones narrativas (fundadas en un saber interpretativo), como las ciencias sociales, el derecho —incluido— y la teoría y/o doctrina de los derechos humanos, a diferencia de las explicaciones causales (basadas en un saber empírico-deductivo), como es el caso de las ciencias físico-matemáticas.<sup>87</sup>

Algunas herramientas conceptuales de especial importancia para el estudio de multidisciplinario parecen ser:

- La distinción entre restricción y determinación.
- El concepto de apertura gradual residual de libertad, en contraste con el número total de tipos de variaciones posibles de un sistema dado. (‘lo que resta’ en el pensamiento de Derridá).
- La distinción entre las condiciones necesarias y suficientes.

---

<sup>85</sup> Stephen Jay Kline, *op. cit.*, pp. 2-3.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>87</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982, pp. 323-324.

- La distinción entre el equilibrio y la estabilidad.
- El uso de una forma ampliada de la teoría de las dimensiones como una ayuda para clarificar los ámbitos.
- El uso del concepto de un hiperespacio de todas las posibles relaciones funcionales entre las entradas (*in-put*) y salidas (*out-put*).
- El concepto e importancia de la retroalimentación, la existencia de varios niveles de complejidad de la retroalimentación y la presencia varios tipos diferentes pero controlables y equiparables de información.
- El reconocimiento de que una lista incompleta de las variables no pueden dar una imagen completa de un sistema complejo, no importa cuán sofisticadas puedan ser las manipulaciones matemáticas.<sup>88</sup>

Una visión general del campo intelectual de la multidisciplinareidad es posible, y si bien exige la supresión del detalle excesivo, no deja de ser importante para la comprensión de nosotros mismos y el mundo.<sup>89</sup> Particularmente relevante pueden resultar esta lista de instrumental conceptual tanto para la consideración crítica, no unilateral ni solamente interdisciplinar de los derechos humanos, así como para investigaciones aplicadas al ámbito de su problemática. Es a partir de los estudios multidisciplinarios es que se podrá observar el campo intelectual en su conjunto, con jerarquías y criterios de prioridad, lo que, a su vez, nos permitirá incluir en la visión lo heterogéneo del terreno, los conflictos y las fases de interacción mutua entre las diversa disciplinas.

Para entender el campo total no se cuenta con puntos de vista integrales, sólo con partes, pero se abren también las posibilidades de síntesis y puntos de vista estructurales. El terreno intelectual total —el conjunto de disciplinas y subdisciplinas orientadas a un mismo objeto o articuladas en función multidisciplinar— es un campo jerarquizado, con la agregación heterogénea y las interfaces de restricción mutua correspondientes. No basta, entonces, con una visión sinóptica, se requieren, por lo menos, de varias de ellas, ya que no hay una opinión que en solitario sea capaz de describir la complejidad de los problemas de interés humano de manera que puedan ser comprensibles para la mente. Se cuenta con retazos de visión de muchos tipos y se tiene que entender cómo las opinio-

---

<sup>88</sup> Stephen Jay Kline, *op. cit.*, p. 274

<sup>89</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 27-29.

nes parciales se articulan y unen para crear el conjunto. Estos puntos de vista estructurales rara vez se pueden derivar de la teoría, y, por lo tanto, necesitan de un conjunto suficiente de experiencias verificadas y/o de aplicaciones eficaces en la acción, así como del estudio diacrónico del proceso o el tema en curso. Por último, habría que prestar más atención a las diferencias, en comparación con las similitudes, entre las disciplinas. Esto también generará parcialidades de conocimiento, incorporará trozos y puntos de vista estructurales diferentes.<sup>90</sup>

El examen del origen de estas dificultades y limitaciones del conocimiento multidisciplinar sugiere, opina Jay Kline, la presencia de factores que tienen que ser atendidos, conocidos, precisamente con las herramientas derivadas de las experiencias cognoscitivas acumuladas en modo multidisciplinar y que se encuentran lejos de haber sido dilucidados, entre los más significativos destacan: la naturaleza de la mente humana, los mecanismos de aculturación respecto de otros campos de conocimiento presentes en los expertos de distintas disciplinas, la excesiva autonomía de las disciplinas (que actúan como si la retroalimentación fuera menos importante de lo que es), la falta de puntos de vista sinópticos del sistema intelectual, la gran complejidad de muchos sistemas comunes e importantes, y el muy limitado seguimiento dado al discurso multidisciplinar.

Ninguna afirmación de la verdad sobre la naturaleza física, biológica o social es completa hasta que el dominio que se utiliza haya sido adecuadamente definido.<sup>91</sup> Incluso, dentro del ámbito de los sistemas inertes, incluidos los diseñados por los seres humanos, necesitamos al menos tres tipos de métodos para el análisis y la comprensión adecuados, a saber, determinista, probabilístico y la teoría del caos.

Hay muchos sistemas complejos, es por ello que una completa comprensión requiere, por lo menos, de tres momentos metodológicos instrumentales: (1) un cuadro sinóptico, incluidos los objetivos y las conexiones para el medio ambiente; (2) una visión por partes de los componentes más pequeños y pertinentes, y (3) una visión estructural de cómo los componentes se agregan para formar el conjunto y permitir su funcionamiento. [...] El programa reduccionista es imposible, incluso en principio, ya que ninguna visión sinóptica, por sí misma,

---

<sup>90</sup> Cf. Stephen Jay Kline, *op. cit.*, p. 265.

<sup>91</sup> Cf. Edgar Morin, *Ciencia sin consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984, pp. 232 y ss.



puede proporcionar los medios para la comprensión de cualquiera de las piezas o, no se diga, la estructura de los sistemas complejos.<sup>92</sup>

El hecho de que la genética, la cultura y la física se hallan sugerido como el factor determinante que rige la vida humana, de acuerdo con la visión de Morin en el *Método*<sup>93</sup> —en distintos grados, por varios individuos—, ilustra varios puntos que surgen como resultado de nuestra discusión multidisciplinar: las opiniones derivadas de una disciplina a menudo son demasiado estrechas para muchas otras disciplinas; no se ha tenido ningún foro, ni los métodos para resolver los puntos de vista contradictorios sobre el mismo problema que surgen de las diferentes disciplinas; han faltado visiones sinópticas que contrarresten y desalienten las excesivas visiones intelectuales de carácter sistémico. Lo aquí señalado remite a un problema de fragilidad en el proceso de implantación institucional del pensamiento multidisciplinar.

¿Qué tan importante es el discurso multidisciplinario para el pensamiento complejo? Responde Morin, cargando de significado valorativo el sentido de la multidisciplina: “Otro nombre para una visión ética del dominio de las afirmaciones de la verdad, es lo que hemos estado llamando “discurso multidisciplinar o mejor transdisciplinar”.”<sup>94</sup>

El estudio de los siguientes puntos puede detonar las posibilidades de ciertos procedimientos multidisciplinarios respecto de la cautela metodológica respecto de la teoría y las investigaciones institucionales:

(a) cómo deberían limitarse mutuamente las disciplinas cuando se aplican a problemas que requieren conocimientos de muchas disciplinas; (b) algunas formas en que los académicos pueden juzgar cuando sub-campos o programas de investigación se han desplazado en el error, la trivialidad no productiva o enfoques que no pueden producir los resultados deseados; (c) las solicitudes (a) y (b) deben incluir al menos algún ejemplo histórico importante y de actualidad; y (d) las consecuencias de (a) y (b) para la metodología en las diferentes disciplinas y en nuestro sistema intelectual total.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Para un análisis de los riesgos del reduccionismo y la abstracción, ver: Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, pp. 29 y ss.

<sup>93</sup> Edgar Morin, *El método*, Madrid, Cátedra, 2006, 5 vols.

<sup>94</sup> Edgar Morin, *Ciencia con consciencia*, op. cit., pp. 311 y ss.

<sup>95</sup> Stephen Jay Kline, op. cit., p. 3.

Estas afirmaciones remiten a las potencialidades de la multidisciplina en las tareas de control del conocimiento, potencialidades implícitas en condiciones de actualización en la medida en que su incidencia en la institución académica en general y en los centros de investigación aumente y se consolide.

### Tesis cinco

---

El caso del estudio crítico —de intención inter y multidisciplinaria— de los derechos humanos, como conocimiento de la conexión del saber teórico con una práctica vivida, esto es, con un objeto práctico y un “dominio objetual”,<sup>96</sup> que no aparecen sino bajo las condiciones de una comunicación hegemónizada por el discurso jurídico y, por tanto, con una legitimidad limitada a lo legal,<sup>97</sup> es decir, una legitimidad incompleta y, por ende, sólo en y de apariencia, lleva a una consideración derivada acerca del tipo de experiencia y de acción determinados con criterios unilateralmente jurídicos (positividad, legalidad y formalismo). Por tanto, un discurso y una práctica que se satisface primordialmente mediante resoluciones conceptuales propias de un conocimiento determinado por un interés cognoscitivo práctico y técnico, subordinando y —en algunos casos— reprimiendo el interés emancipatorio en aras de un afán regulatorio.

Es sintomática la proverbial referencia de cómo en el derecho, muy frecuentemente, se deslizan los problemas teóricos de la definición de un hecho o una acción al territorio de las determinaciones características de un delito y su sanción, dando preeminencia al interés técnico-formal (y hasta administrativo), abandonando la cuestión del estatuto específico propio de un conocimiento como el de los derechos humanos, derivado del interés emancipatorio<sup>98</sup> o propiamente crítico. Ese conocimiento crítico, orientado al conocimiento por sí mismo, dotado de una finalidad performativa y, por tanto, ‘emancipado’, es decir, libre de determinaciones pragmáticas o utilitarias, es el que corresponde a la

---

<sup>96</sup> Para la noción de “dominio objetual”, ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, pp. 76 y ss.

<sup>97</sup> Aquí se asume la lectura de que la noción —weberiana— de la legitimidad reducida a la legalidad es insuficiente y requiere de complementación; legitimaciones referidas a la eficacia de las acciones y a temáticas de legitimidad sustancial como los conceptos de justicia, bien común, desarrollo humano, etcétera.

<sup>98</sup> Ver Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 321-325.

naturaleza práctica teórica del objeto derechos humanos. Esto así, pues los conocimientos definidos por su interés emancipatorio, tienden a mantener una referencia latente o potencial como saber teórico de la acción, más allá del proceso cognoscitivo en cuanto tal respecto de sus momentos de conformación: la transformación de opiniones en proposiciones teóricas y, luego, más allá de la re-transformación de esas opiniones en saber orientador de la acción. Se trata de conocimiento de articulación del saber de la teoría con las experiencias de la acción.

En el discurso dominante de los derechos humanos, bajo hegemonía jurídica, esta tendencia a la tecnificación administrativista —por ejemplo, manejo cuantitativo-estadístico de las quejas y las recomendaciones—, pero aún más radicalmente, la misma reflexión teórica, transita por la vía de una visión unilateral, de pretensión “soberana”<sup>99</sup> tal y como ha sido la perspectiva jurídica respecto de los derechos humanos. Objeto y territorio que considera propio —y prácticamente exclusivo del discurso del derecho (cuando mucho, en ocasiones, remite como complemento a las que denomina sus ciencias auxiliares, por ejemplo, la sociología del derecho).

Esta aproximación juricista amerita una reconsideración crítica. Una revisión de las fortalezas y debilidades de tal perspectiva; sus limitaciones teóricas y las consecuencias prácticas más ostensibles como el formalismo, el burocratismo y la debilidad del modo proactivo para la defensa y promoción de los derechos humanos.

En la consistencia del objeto de conocimiento derechos humanos, que efectivamente son derechos, andamiaje jurídico; pero son más humanos en sus acciones y contenidos prácticos y teóricos que derechos, se asiste a una práctica valorativa, a un conjunto de intervenciones teóricas y prácticas generadoras de instituciones y normas para defender la dignidad de las personas (sin entrar por ahora en el debate acerca de la fundamentación de la noción de dignidad personal), así como para la promoción de esa cultura, de modo que impele a nuevas intervenciones para la ampliación de las libertades (emancipatorias) y que limite y frene a la autoridad en el ejercicio del poder (intervenciones regulatorias).

Se trata de una de las tensiones más radicales inherentes a la historia humana, en general, si bien de un modo más explícito y denodado en la Modernidad capitalista, enfáticamente desde finales del siglo XIX, el siglo XX y lo que va

---

<sup>99</sup> Pierre Bourdieu, *La lección inaugural*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 13.

del presente siglo, a saber: la tensión siempre irresuelta entre emancipación y regulación.

Los derechos humanos son tema relevante y esencial, referente obligado tanto política como jurídica y socialmente en el debate contemporáneo. La complejidad y riqueza que engloba el concepto, “derechos humanos”, nos impele a trasladar su estudio —migración cultural— hacia una perspectiva más amplia que la generada por la especialización actual de las disciplinas del conocimiento humano. Si bien es cierto que el estudio del tema nos remite, en un primer momento, al terreno jurídico, también es cierto que el debate y la investigación no se agotan en este punto.

Un tema tan rico y extenso precisaría de la inclusión de diversas disciplinas, ya con el fin de llevar a cabo un trabajo interdisciplinario, o de generar una colaboración multidisciplinaria. Los derechos humanos poseen una arquitectura jurídica, base que permite y garantiza su ejecución, pero que resulta insuficiente respecto de una comprensión más abierta y plural. Un panorama más completo del tema no puede limitarse al aspecto jurídico, debiera ir más allá. La propuesta de abordar el estudio de los derechos humanos partiendo de un enfoque inter-multidisciplinario, refiere a la necesidad de apremiante de llegar a adquirir un conocimiento no unilateral sino integral del tema. Los derechos humanos no acaban en la legislación, las normas y su exigibilidad, antes bien, culminan parcialmente en ella.

Ahora bien, el trabajo interdisciplinario representa un intento de colaboración entre disciplinas. Así pues, el discurso de los derechos humanos no sólo habla de jurisprudencia, leyes y normas sociales, sino también de economía, psicoanálisis, sociología, religión y antropología. El trabajo entre disciplinas nos permite analizar, en sentido fuerte, descomponer un tema, que en apariencia refiere sólo a un área del conocimiento, con el fin de observar con claridad el hecho de que también interpela a otras ramas arbitrariamente separadas del conocimiento humano y de la naturaleza.

Puede decirse que se trata de la idea de abordar el estudio de los derechos humanos desde una perspectiva más humanista, que permita la inclusión de un enfoque multidisciplinario e interdisciplinario; tal discurso de integración y de producción cognoscitiva de pretensión cualitativa mayor, posibilita las condiciones epistemológicas, pero también la acumulación y síntesis de masa crítica proveniente de la experiencia, para arribar a un corolario deontológico de la “vida

buena” y la derivada noción de los llamados “derechos del buen vivir”.<sup>100</sup> Este valor a futuro, no obstante su carácter genérico, contiene ese talante de pluralidad susceptible de propiciar consensos relativos, si bien no consensos ‘densos’ (coincidencia de valores sustantivos y acuerdo en cuanto a su fundamentación), sí procura consensos ‘tenues’, periféricos; si bien, a la larga, pertinentes para acumular lazos de entendimiento y espacios de tolerancia.

### Tesis Seis. Conclusiones provisionarias

---

*Primera.* Toca entonces, a las ciencias sociales y a la filosofía (social, política, del derecho) lidiar con ese objeto poliédrico, complejo y múltiple de los derechos humanos. Práctica valorativa, de intervenciones múltiples, generadora de normas e instituciones para (con la finalidad de) la protección y el respeto de la dignidad de las personas.

Discurso social multidisciplinar que es discurso de las instituciones y de la relación —feliz o infeliz— con las instituciones. Entonces, se presupone y produce una distancia (insuperable y/o insoportable) para con la institución y para quien piensa esa relación. Ya no es posible un pensamiento ingenuo, se quebranta la inocencia respecto de permitir el cumplimiento feliz de las expectativas de la institución. Parábola o paradigma, la reflexión sobre la reflexión, el pensar lo que se piensa, es el discurso que se refleja a sí mismo en el acto del discurso, el discurso de los derechos humanos que se refleja a sí mismo en el acto del discurso acerca de los derechos humanos.

La paradoja posee, al menos, la virtud de recordar una de las características fundamentales de las ciencias de la sociedad: todas las aseveraciones que este discurso enuncia pueden y deben predicarse del sujeto que realiza la reflexión. Si los teóricos de los derechos humanos no saben introducir esta distancia objetivadora (crítica), entonces, el discurso de los derechos humanos sucumbe, como es la situación dominante en el caso en México, a la pendiente resbaladiza del maniqueísmo. El inquisidor radical que desde las organizaciones de la sociedad civil abdicar a favor de una representación populista del pueblo o el inquisidor institucio-

---

<sup>100</sup> Jean Paul Sartre y Benny Levi, *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Madrid, Arena Libros, 2006.

nal que desde el poder de las instituciones públicas de defensa de los derechos humanos abdica a favor de la representación elitista de las autoridades estatales.

La reflexión de las llamadas ciencias sociales (aún la reflexión de las ciencias duras) y los sujetos que la desempeñan no supone romper las adherencias y adhesiones a través de las cuales suele sentirse el investigador identificado con determinados grupos o clases sociales, tampoco renuncia a las creencias que son constitutivas de la pertenencia ideológica, valorativa o religiosa, ni tiene por qué rechazar los vínculos de afiliación o filiación política o intelectual.

Considerar que la inserción social de los intelectuales (de diversos grados) comprometidos con los derechos humanos pueda ser un obstáculo insuperable para el establecimiento de una investigación seria de pretensión científica en el campo de las relaciones sociales o un quehacer teórico crítico riguroso, significa el olvido de que las disciplinas sociales y sus ejecutantes encuentran las herramientas para distanciarse de los determinismos sociales en sus propias disciplinas, capaces de poner en evidencia esos mismos determinismos sociales, a partir de los cuales es que se ha podido tomar conciencia de ellos.

La teorización crítica reflexiva respecto del discurso dominante de los derechos humanos, el pensar cómo es que se piensa ese objeto teórico-práctico de los derechos humanos, es lo que permitiría movilizar en contra del discurso dominante —que se está estableciendo— los conocimientos del discurso ya establecido; ese pensar lo que se piensa resulta un instrumento imprescindible del método de las ciencias sociales: se hace ciencia tanto contra su formación (su proceso), así como con respecto al discurso científico mismo.

Hacer la crítica social de los modos de estudio de los derechos humanos y del microcosmos intelectual que los produce contribuye al conocimiento del sujeto de conocimiento al introducir, por la vía del análisis crítico-reflexivo, las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan lo pensado (presupuestos, censuras, lagunas, ordenanzas, autoridades que se aceptan o se ignoran deliberadamente y, también, inconscientemente).

*Segunda.* Sabemos que gran parte del desarrollo de las disciplinas teóricas ha supuesto la forma de la especialización, paradójicamente, su éxito es, desde hace décadas, uno de sus principales problemas. Las disciplinas se han cerrado en sí mismas, una suerte de solipsismo impide o dificulta al extremo la comunicación entre ellas. Así, el estudio de los fenómenos los presenta fragmentados, parcializados; concebir la unidad parece casi imposible. Como hemos visto, la idea de la

interdisciplina y, críticamente derivada, la multidisciplinariedad (transdisciplinariedad en otra tendencia teórica) busca responder a esa circunstancia de fragmentación y especialización.

Pero ni la interdisciplina o la multidisciplina han fructificado lo suficiente como para afirmar que se rompe con la especialización. De hecho, ambas le pagan tributo; cada disciplina intenta, antes que nada, hacer valer la delimitación de su propio objeto, “hacer que se reconozca su soberanía territorial”,<sup>101</sup> las divisiones y delimitaciones se fortalecen, los intercambios son exiguos.

Habría que repensar en los orígenes; no es la especialización contemporánea la clave originaria del desarrollo científico. “El desarrollo de la ciencia occidental desde el siglo XVII ha sido no solo un desarrollo disciplinar, sino también un desarrollo transdisciplinar o multidisciplinar”.<sup>102</sup> Incluso, sin dejar de pensar en la ciencia, en virtud de la persistencia de la idea de la unidad de método, así como de un conjunto de postulados implícitos en las disciplinas, como el de la objetividad, la formalización, el uso de las matemáticas como un lenguaje explicativo generalizado, así como el de la eliminación del problema del sujeto.

Este conjunto de principios multidisciplinarios e interdisciplinarios fundamentales de la ciencia son, precisamente, los que han permitido la compartimentación disciplinar; la pretendida unidad del quehacer científico —la explicaciones deductivas verificadas empíricamente en las ciencias naturales y la compleja dialéctica comprensiva-explicativa en las ciencias humanas o sociales— siempre ha tenido un alto grado de abstracción y de formalización que resulta un obstáculo para la intercomunicación entre las diferentes disciplinas.

El estudio y la investigación de los derechos humanos, por la naturaleza práctica y teórica de la constitución de su objeto, por su consistencia como disciplina que busca el establecimiento de la conexión del saber teórico con la práctica vivida, por la tensión interna entre el imperativo del interés emancipatorio en su práctica cognoscitiva y su interés regulatorio para la defensa y promoción de la dignidad humana en su accionar cotidiano, por la complejidad en la composición de las disciplinas que históricamente han participado en su configuración, se convierte en un ámbito que interpela y reclama de un tratamiento teórico multidisciplinar e interdisciplinario.

<sup>101</sup> Edgar Morin, *Ciencia con consciencia*, p. 311.

<sup>102</sup> Edgar Morin, *op. cit.*, p. 311. Los subrayados son de EM.

El problema no consiste en hacer lo interdisciplinario o lo multidisciplinar *per se*, sino qué multidisciplinar hay que hacer. No se trata de un imperativo de moda intelectual, ni siquiera de la aplicación de un correctivo teórico que pondere la hegemonía del discurso jurídico dados sus efectos debilitadores de la teoría y la práctica de los derechos humanos. Resulta pertinente asumir una perspectiva intermultidisciplinar en virtud —a final de cuentas— de su inherente correspondencia con el sentido emancipatorio que anima o debiera animar la teoría y la práctica de los derechos humanos; ese todavía oscuro objeto del deseo del pensamiento crítico y los hombres libres e iguales.



**IMPERATIVO DE IGUALDAD DE GÉNEROS**<sup>103</sup>

**E**l discurso feminista no es lineal, ni mucho menos goza de un carácter homogéneo o unitario; históricamente, sus temáticas, problemáticas y demandas no han sido siempre las mismas. En ese sentido, la crítica del discurso feminista a los patrones de desigualación y de exclusión entre las mujeres y los hombres ha cambiado en relación con cada época. Por tanto, no resulta inesperado que el discurso feminista constituya un corpus crítico complejo, de modo que su historia no tiene por qué serlo menos.

Si alguna revolución cultural contemporánea se mantiene invicta esa es la del movimiento feminista, con todo y sus contradicciones, divisiones y diásporas. Al igual que otros movimientos sociales radicales que reivindican reconocimiento, el feminista inserta la cuestión de la diferencia dentro del ámbito y el lenguaje de pretensión universalista, como lo es el discurso de los derechos humanos.<sup>104</sup> Por esta razón, la necesidad de elegir entre la igualdad y la diferencia —tensión inherente al desarrollo histórico específico del feminismo— en tanto que estrategia del discurso feminista, emplaza, también, al discurso de los derechos humanos. La subversión de la distinción entre universalidad y diferencia es, propiamente, el modo en que la teoría y el discurso feministas intervienen en el debate contemporáneo de los derechos humanos; este talante crítico le

---

<sup>103</sup> Este capítulo está escrito en colaboración con Alex Correa como coautor.

<sup>104</sup> Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, México, 2003, p. 148.

permite formar parte de una red de interacciones teóricas, políticas, socio-culturales y emocionales que posibilitan, en conjunto, una lectura intempestiva sobre los derechos humanos.

El discurso feminista, así como posteriormente los estudios de género, tuvo un desenvolvimiento intelectual y un arraigo material inusitado a lo largo del siglo pasado. Las ideas de igualdad y libertad enunciadas universalmente en las primeras declaraciones de derechos humanos hicieron más pronunciadas las diferencias y desventajas entre las mujeres y los hombres. Más aún, los derechos humanos abandonaron, por primera vez, su plano meramente discursivo al confrontarse sus posibilidades materiales y políticas. La lucha política por alcanzar cierto reconocimiento, por reivindicar una serie de derechos, siempre adquiere un cariz más intenso y radical; las demandas feministas pertenecen a esta lucha. El discurso feminista revelaría los límites de los principios de libertad, igualdad y fraternidad y, plantearía dudas acerca de su aplicabilidad universal.

El criterio con el que se procede al trazo de la exposición en este capítulo consiste en presentar, en principio y de manera sucinta, los orígenes históricos del discurso y movimiento feministas a través de pensadoras como Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft, representantes inobjetables del pensamiento feminista en ciernes, así como de otros pensadores pertenecientes al siglo XVIII, como el marqués de Condorcet o John Stuart Mill, por un lado, y, por otro, del comienzo del movimiento sufragista, tanto en Gran Bretaña como en los Estados Unidos de Norteamérica y cuyo momento paradigmático lo constituiría la Declaración de Séneca Falls (1848). Enseguida, se presenta el desenvolvimiento del discurso feminista a lo largo del siglo XX mediante las intervenciones fundacionales de Simone de Beauvoir y Betty Friedan, así como, inmediatamente, las interpretaciones al discurso feminista y, en específico, a la emergencia de la noción de género, por parte de Luce Irigaray, Kate Miller y Judith Butler, en el último tercio del siglo XX. Al final, se expone un recuento de las aportaciones de Martha Nussbaum y Seyla Benhabib, a partir de una reconsideración desde la ética de la justicia y los derechos de las mujeres. En conjunto, la serie de teorizaciones, conceptualizaciones y aportaciones desvelan la constante y permanente presencia del discurso feminista en disciplinas como la filosofía, la psicología, la historia, la lingüística y, no siempre reconocida, en la teoría y la práctica de los derechos humanos.

---

### 1. Los derechos del hombre y el surgimiento del discurso feminista

---

La concepción moderna del discurso feminista, como se conoce hoy en día, se encuentra estrechamente vinculada al pensamiento de la Ilustración. No es casualidad que el surgimiento del discurso feminista se haya convertido en un discurso crítico de los presupuestos filosóficos del pensamiento político liberal que fundamentaría la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) en el siglo XVIII. Por tanto, los derechos humanos y el discurso feminista, pese a sus diferentes vertientes históricas y diversos enfoques teóricos, tienen un origen entrelazado y mantienen un diálogo no siempre visible ni suficientemente reconocido.<sup>105</sup> Esta coincidencia epocal en el surgimiento tanto del pensamiento político liberal como del discurso feminista ha producido, al menos, dos paradojas entre derechos humanos y feminismo. Por un lado, respecto del carácter universalista de las Declaraciones canónicas, es decir, el cuestionamiento de la diferencia dentro del lenguaje universalista de los derechos universales, así como de la condición del género femenino como parte de la humanidad y, por otro lado, la discusión de presupuestos implícitos a partir de la emergencia del concepto de género y de un conjunto de recursos conceptuales y políticos pertenecientes a la tradición del discurso y la práctica feministas, mismos que se desarrollarían a lo largo del siglo XX.

Dos de los principales dispositivos teóricos criticados por el discurso feminista surgido en Europa a finales del siglo XVIII, a saber: el paradigma liberal y sus ejes fundamentales el racionalismo y el humanismo, inciden directamente en el corpus conceptual de la configuración clásica dominante del discurso de los derechos humanos.

Es en este contexto que el feminismo ilustrado liberal adquiere fuerza como una vertiente de pensamiento y ejerce una detracción de las teorías embrionarias de los derechos humanos. Figuras como la francesa Olympe de Gouges (1748-1793), seudónimo de Marie Gouze, o la inglesa Mary Wollstonecraft

---

<sup>105</sup> Joan W. Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012; Richard Miskolci, "Feminismo y derechos humanos", Ariadna Estévez y Daniel Vázquez (coords.), *Los derechos humanos en las ciencias sociales: una perspectiva multidisciplinaria*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede México)/ Centro de Investigaciones sobre América del Norte-UNAM, México, 2010, pp. 167 y 168.

(1759-1797), mujeres que habían logrado acceder a un alto grado de cultura, pero también pensadores como Marie Jean Antoine Nicolás Caritat, también conocido como marqués de Condorcet (1743-1794) o John Stuart Mill (1806-1873), esposo de Harriet Taylor Mill (1807-1858), realizarían penetrantes críticas al andamiaje legal, institucional y valorativo del pensamiento liberal con la intención de denunciar los patrones de desigualdad que padecían las mujeres dentro de la ascendente sociedad moderna burguesa.

La modernidad traería consigo una asimetría en los logros y el status entre los sexos; la lucha por la igualdad política, primera gran vindicación del discurso feminista, de manera paradójica, terminaría por revalidar la diferencia sexual.<sup>106</sup> Para Joan Wallach Scott,<sup>107</sup> el universalismo de “todos iguales frente a la ley”, mantenía el presupuesto de la diferencia. Desde su interpretación, ella plantea que:

el individuo universal que ejercía los derechos políticos del ‘hombre’ era al mismo tiempo abstracto y concreto; su diferencia en relación a la mujer (en términos de deseo o función reproductiva) aseguraba que su condición genérica de hombre constituyera los límites mismos de su individualidad. La individualidad no era solamente una prerrogativa masculina; era definida también en términos de raza.<sup>108</sup>

Para Scott, una historia más comprensiva del discurso y el movimiento feministas debería analizar las repeticiones y los conflictos del feminismo como síntoma de las contradicciones en su discurso y sus estrategias políticas. En este sentido, la historia del feminismo es una lectura de las paradojas históricamente especificadas que las feministas encarnan, realizan y denuncian.<sup>109</sup> Por tanto, el análisis parte de indagar los dilemas que las feministas enfrentaron al

---

<sup>106</sup> Joan Scott W., *op. cit.*, p. 19.

<sup>107</sup> Historiadora estadounidense por la Universidad de Wisconsin-Madison, especialista en historia de Francia, así como en la historia de género e historia de la mujer. Desde 1985 es titular de la Cátedra Harold F. Linder en el Institute for Advanced Study de Princeton, Nueva Jersey. Su artículo “El género: una categoría útil en el análisis histórico” (*Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, 1986), publicado en la *American Historical Review*, es uno de los más leídos y citados en la historia de la revista y se considera germinal en la formación del campo de conocimiento de la historia de género.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 35.

concebir los derechos de las mujeres en el lenguaje universalista del individualismo liberal.<sup>110</sup>

La comprensión acerca de la identificación de la ciudadanía con la masculinidad, en el momento mismo de la Revolución Francesa, esto es, la transfiguración del individuo abstracto del pensamiento liberal en la corporeización del ciudadano varón y, al mismo tiempo, la exclusión de las mujeres, constituye una de las premisas teóricas que el discurso feminista problematizaría en su primera etapa, lo que aquí se ha denominado “feminismo ilustrado liberal”.

A partir de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, Olympe de Gouges escribiría, en 1791, un manifiesto titulado la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana. Entusiasmada por las ideas de la Revolución Francesa, De Gouges aplicó los principios y los valores contenidos en la Declaración de 1789 de manera exhaustiva a las mujeres, lo cual representaría una elocuente denuncia, de manera temprana, de la desigualdad y la discriminación de las mujeres en las concepciones, textos y prácticas originarios del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

En el Prefacio para las damas o el retrato de la mujer, mismo que antecede la Declaración de 1791, se enuncia: “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta; por lo menos no le privarás ese derecho. Dime, ¿qué te da imperio soberano para oprimir a mi sexo? ¿Tu fuerza? ¿Tus talentos?”<sup>111</sup> En efecto, De Gouges señalaría que el ejercicio de la razón no se fundamenta a partir del sexo, por lo cual las mujeres y los hombres al tener cualidades idénticas debieran disfrutar de los mismos derechos. De manera que la Declaración de 1791 representaría un documento “a la vez compensatorio, por cuanto incluía a las mujeres donde habían sido excluidas, y un desafío crítico a la universalidad del término ‘hombre’”.<sup>112</sup> Así, De Gouges reinterpretaría, con una visión de mujer francesa ilustrada, la Declaración de 1789; artículo por artículo, agregaría conceptos, añadiría las palabras mujer o ciudadana a hombre o ciudadano y en otros casos sustituiría hombre por mujer. Basta citar los primeros seis artículos de la Declaración

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>111</sup> Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*, Éditions Mille et une nuit, París, 2003, p. 11. *Vid.* también: <http://www.siefar.org/docsiefar/file/Gouges-Déclaration.pdf> (consultado el 13 de junio de 2014).

<sup>112</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 66.

de 1791 para reconocer la importancia de Olympe de Gouges para el discurso y el movimiento feministas:

ARTÍCULO I. La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común.

ARTÍCULO II. El objetivo de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de la Mujer y del Hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión.

ARTÍCULO III. El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación que no es más que la reunión de la Mujer y el Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos.

ARTÍCULO IV. La libertad y la justicia consisten en devolver todo lo que pertenece a los otros; así, el ejercicio de los derechos naturales de la mujer sólo tiene por límites la tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón.

ARTÍCULO V. Las leyes de la naturaleza y de la razón prohíben todas las acciones perjudiciales para la sociedad: todo lo que no esté prohibido por estas leyes, prudentes y lógicas, no puede ser impedido y nadie puede ser obligado a hacer lo que ellas no ordenan.

ARTÍCULO VI. La ley debe ser la expresión de la voluntad general; todas las Ciudadanas y Ciudadanos deben participar en su formación personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos; todas las ciudadanas y todos los ciudadanos, por ser iguales a sus ojos, deben ser igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según sus capacidades y sin más distinción que la de sus virtudes y sus talentos.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Olympe de Gouges, *op. cit.*, pp. 16-25.

Pese a los esfuerzos por hacer que la diferencia sexual no tuviera importancia en la política, aquella se convertiría en el supuesto principio fundador del “orden natural” y, por consiguiente, del social y del político. Bajo la apariencia de complementariedad entre ambos sexos existía, sin embargo, una profunda asimetría: la masculinidad se asociaba a la razón, la virtud y la política, mientras la femineidad se identificaba con el temperamento irreflexivo, la sensualidad y domesticidad. Así pues, la paradoja del discurso feminista ilustrado liberal radicaría en la evidente contradicción existente en señalar la importancia y, a la vez, la irrelevancia de la diferencia sexual a la hora de demandar el voto femenino.<sup>114</sup> De acuerdo con Scott, la intención crítica de Olympe de Gouges no sólo consistiría en desvelar las fisuras y las ambivalencias del individualismo abstracto moderno, particularmente, el conflicto entre el principio universalista de los derechos del hombre y de la ciudadanía y la exclusión “natural” de la mujer al apelar al argumento de la diferencia sexual, sino también en la capacidad de desarrollar una estrategia feminista mediante el activismo político.

De Gouges reconocería en las intervenciones públicas y políticas una estrategia para denunciar la posición de exclusión de la mujer en la sociedad francesa: su faceta como escritora representaría, según Scott, su “forma más importante de intervención política”,<sup>115</sup> pues firmar y publicar demostraba que, a pesar de que la ley lo negara, las mujeres lograban convertirse en autoras. Cabe destacar que a través de la literatura romántica se pretendía alcanzar el ideal de una cierta autonomía femenina; el proceso de aceptación, deseo e incluso de atracción abordados en las diferentes novelas del siglo XVIII reflejarían la constitución social y simbólica de una nueva subjetividad femenina.<sup>116</sup> Así, el ejercicio del derecho de opinión a través de la redacción de diversos escritos literarios y panfletos políticos, hasta la participación activa en los debates de la Asamblea nacional francesa, novedosas prácticas que inauguraba la sociabilidad política democrática, serían aprovechadas por De Gouges y, posteriormente, por las distintas activistas políticas feministas en diferentes momentos históricos.

Entre los ilustrados franceses que elaboraron el programa ideológico de la Revolución francesa destaca la figura del Marqués de Condorcet, quien en su obra

---

<sup>114</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 55.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>116</sup> Richard Miskolci, *op. cit.*, p. 170.

*Bosquejo de una tabla histórica de los progresos del Espíritu Humano* (1743) reclamaría el reconocimiento del papel social de la mujer. Condorcet comparaba la condición social de las mujeres de su época con la de los esclavos. Tras el triunfo de la revolución en 1789 pronto surgió una contradicción evidente: una revolución que basaba su justificación en la idea universal de la igualdad política de los seres humanos, negaba el acceso de las mujeres, la mitad de la población, a los derechos políticos, lo que en realidad significaba negar su libertad y su igualdad respecto al resto de los individuos.

El hábito puede llegar a familiarizar a los hombres con la violación de sus derechos naturales, hasta el extremo de que no se encontrará a nadie de entre los que los han perdido que piense siquiera en reclamarlo, ni crea haber sido objeto de una injusticia.

[...] Por ejemplo, ¿no han violado todos ellos el principio de la igualdad de derechos al privar, con tanta irreflexión a la mitad del género humano de concurrir a la formación de las leyes, es decir, excluyendo a las mujeres del derecho de ciudadanía? ¿Puede existir una prueba más evidente del poder que crea el hábito incluso cerca de los hombres eruditos, que el de invocar el principio de la igualdad de derechos [...] y de olvidarlo con respecto a doce millones de mujeres?<sup>117</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, época signada por convulsiones políticas y sociales, la sombra de la Francia revolucionaria perseguiría a Inglaterra. El pensamiento ilustrado francés sería aceptado por los intelectuales ingleses, con la convicción de que pondría fin a la opresión. En ese contexto, Mary Wollstonecraft, animada por Thomas Payne e imbuida del ideal revolucionario francés, publicaría *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) considerado, hoy en día, el primer documento fundacional del discurso feminista y en el cual se reivindica, bajo un tono decididamente revolucionario, la extensión igualitaria de los derechos de ciudadanía entre mujeres y hombres.<sup>118</sup> A partir de *Vindicación de los derechos de la mujer*, será imposible contemplar el feminismo y los derechos humanos como dos discursos separables.

Al igual que De Gouges, Wollstonecraft sería también heredera del pensamiento ilustrado; sin embargo, incluso empleando los conceptos y los discursos

<sup>117</sup> Nicolás Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, París, 1970.

<sup>118</sup> Christine Fauré (dir.), *Enciclopedia histórica y política de las mujeres. Europa y América*, Akal, Madrid, 2010, p. 203.



de éste, superaría los usos para los cuales dichos conceptos y discursos habrían sido diseñados toda vez que, además de reivindicar la igualdad política mujeres y hombres, también cuestionarían el esclavismo y el emergente modelo de hogar burgués, que adscribía a la mujer al ámbito privado y doméstico.

En *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft establecería una polémica con Jean Jacques Rousseau en torno a la subordinación “natural” y la exclusión política de las mujeres. Las objeciones de Wollstonecraft se centrarían, pues, en la igualdad entre mujeres y hombres; la lucha radical contra los prejuicios hacia las mujeres; la exigencia de una educación igualitaria para niñas y niños y el reclamo del derecho de ciudadanía para las mujeres.

De acuerdo con la visión “tradicional” de la relación entre los sexos, las mujeres pertenecían a la esfera privada, doméstica o natural, mientras que los hombres formarían parte de la esfera pública. Este argumento, la exclusión de las mujeres de la esfera pública, se constituiría en uno de los problemas en torno a los límites del individualismo liberal. Por tanto, Wollstonecraft criticaría también esa supuesta artificialidad del esquema femenino, débil e inferior al hombre, que expresa de la siguiente manera:

¿Para qué fuimos creadas? Podrían contestarnos que para permanecer inocentes, pero quieren decir en un estado de infancia. También podríamos no haber nacido, a menos que fuera necesaria nuestra creación para que el hombre adquiriera el noble privilegio de la razón, el poder de discernir el bien del mal, mientras nosotras yacemos en el polvo de donde se nos sacó para no levantarnos más.<sup>119</sup>

El discurso feminista tendría una considerable aceptación tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, mucho más que en Francia y el resto de la Europa continental; en ese sentido, la publicación de *El Sometimiento de la Mujer* (1869) de John Stuart Mill, basado en gran medida en las conversaciones mantenidas con su mujer Harriet Taylor Mill, atrajo la atención del público hacia la causa feminista británica, sobre todo en lo relativo al derecho de voto.

Mill sitúa en el centro del debate feminista la consecución del derecho de voto para la mujer: la solución de la cuestión femenina pasaba por la eliminación de toda traba legislativa discriminatoria y excluyente. Una vez suprimidas estas restricciones, las mujeres superarían su “sometimiento” y alcanzarían su emanci-

---

<sup>119</sup> Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ediciones Istmo, Madrid, 2005, p. 191.

pación. Mill reconocería la desigualdad entre mujeres y hombres de la siguiente manera:

El principio regulador de las actuales relaciones entre los dos sexos —la subordinación legal del uno al otro— es intrínsecamente erróneo y ahora constituye uno de los obstáculos más importantes para el progreso humano; y debiera ser sustituido por un principio de perfecta igualdad que no admitiera poder ni privilegio para unos ni incapacidad para otros.<sup>120</sup>

La libertad individual facilitada por la desaparición de impedimentos legales permitiría el desarrollo de la personalidad de las mujeres y el pleno ejercicio de sus capacidades. En 1866, John Stuart Mill presentaría al Parlamento inglés una demanda a favor del voto femenino; su posterior rechazo provocaría que en 1867 naciera el primer grupo claramente sufragista británico: la National Society for Woman's Suffrage (Asociación Nacional para el Sufragio de la Mujer), liderada por Lydia Becker.

El libro de Mill tendría un enorme impacto; en el mismo año de su edición, aparecería en Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda, Francia, Alemania, Austria, Suecia y Dinamarca y al siguiente año aparecería en Italia y Polonia, suscitando el interés y la reflexión de muchas mujeres entre las clases más cultas. Además, sería considerado un elemento clave de la expansión e internacionalización del movimiento sufragista, con lo que se reafirmarían las reivindicaciones del discurso feminista más allá de Europa.

A mediados del siglo XIX, en los Estados Unidos e Inglaterra empezarán a cobrar fuerza los planteamientos y reivindicaciones feministas. Uno de los hitos de este nuevo momento en la historia del movimiento feminista es la Declaración de Séneca Falls o Declaración de sentimientos (1848), en la que se resumían las conclusiones de la primera Convención sobre los Derechos de la Mujer celebrada en aquella localidad de Nueva York en Estados Unidos. El naciente movimiento feminista se centraría, inicialmente, en la exigencia del derecho al voto de las mujeres. En Estados Unidos, sus principales líderes fueron Susan B. Anthony, Lucy Stone y Elisabeth Cady Stanton (una de las promotoras de la Declaración de Séneca Falls), quienes pertenecían desde 1890 a la National Union of Women's Suffrage

---

<sup>120</sup> John Stuart Mill, *El sometimiento de las mujeres*, Editorial Edaf, Madrid, 2005, p. 212.

Societies, (Asociación Nacional Americana por el Sufragio de la Mujer). No obstante, ellas no vieron el resultado de su esfuerzo, ya que el derecho de las mujeres a votar no sería reconocido en los Estados Unidos sino hasta 1920.

La Declaración de Séneca Falls (1848), a su vez inspirada en el texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos (1776), denunciaba las restricciones, sobre todo políticas, a las que estaban sometidas las mujeres:

[...] no poder votar, no ser postuladas a ser elegidas, no ocupar cargos públicos o no poder afiliarse a organizaciones o asistir a reuniones políticas. Un fragmento breve de la Declaración de Séneca denota su carácter crítico ante la situación de exclusión de las mujeres en relación con los hombres:

Que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro.

Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.

Que la mujer es igual al hombre —que así lo pretendió el Creador— y que por el bien de la raza humana exige que sea reconocida como tal.<sup>121</sup>

En esta primera fase histórica del discurso feminista, aquí denominada “proyecto feminista ilustrado liberal”, es preciso comprender, sobre todo, que los orígenes de las reivindicaciones feministas se encontrarían estrechamente vinculados a la tradición del pensamiento ilustrado. Por lo tanto, la paradoja del pensamiento feminista es, en esta primera fase, el también conocido “dilema de Wollstonecraft”, es decir, la evidente posición ambigua del emergente discurso feminista respecto a la igualdad y la diferencia.

La exigencia de la mujer al derecho de ciudadanía, bajo explícitas condiciones de igualdad con el hombre, parte paradójicamente de reconocer la diferenciación y la exclusión de la mujer respecto del hombre. Por lo que, una vez más, “la historia del feminismo es la historia de mujeres que sólo tienen paradojas para ofrecer [...] porque históricamente el feminismo occidental ha sido constituido

---

<sup>121</sup> *Declaración de Séneca Falls* (1848) [en línea], URL: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-hist-senecafalls-1848.html> [consultado el 17 de diciembre de 2014].

por las prácticas discursivas de la política democrática, que han hecho equivalentes la individualidad y la masculinidad”.<sup>122</sup>

Con la emergencia del sufragismo se marcaría la transformación del feminismo, ya no sólo constituiría un discurso o una filosofía, sino un movimiento social, más o menos, organizado, de alcance internacional, que contribuiría, en buena medida, a ampliar el léxico de la lucha política y las demandas de carácter feminista.

*1. El discurso y el movimiento feministas en el siglo XX:  
el debate sobre la condición femenina*

---

El periodo de entreguerras o Interbellum, desde 1918 hasta 1939, resultaría negativo para el movimiento y el discurso feministas. Una suerte de silencio pareció enmudecer las voces del discurso feminista en ese periodo, no sería sino hasta la década de los años sesenta que las ideas feministas recobrarían vitalidad. La segunda mitad del siglo XX, en términos generales, ha significado, hasta este momento, el periodo más fecundo para el movimiento y el discurso feministas. En ese contexto, la identidad femenina sería analizada desde diferentes perspectivas filosóficas (incluso, algunas de estas llegarían a negar la existencia de dicha identidad). Sin embargo, pese a las grandes diferencias, se insistía en la necesidad de reivindicar una igualdad entre mujeres y hombres. Por esta razón, el reinaugurado pensamiento feminista en la década de los años sesenta puede denominarse “discurso feminista de la igualdad”.

A grandes rasgos, el punto de partida en el desarrollo del “discurso feminista de la igualdad” se encontraría vinculado a dos tradiciones: la francesa y la angloamericana, cuyas representantes más visibles son Simone de Beauvoir y Betty Friedan, respectivamente. Sin embargo, figuras como Luce Irigaray, Kate Miller o Judith Butler, a partir de sus reinterpretaciones y relecturas del pensamiento feminista, alentarían un acerado debate teórico al interior del movimiento y discurso feministas en el último tercio del siglo XX.

*El Segundo Sexo* (1949), ensayo de Simone de Beauvoir (1908-1986), considerado fundacional para el discurso feminista contemporáneo, constituye una obra que marcaría el inicio de un proceso de refutación a los principales argumentos,

---

<sup>122</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 21.

mismos que partían de una estructuración biológica o “naturalizante” de los sexos, para justificar las jerarquías de desigualación entre mujeres y hombres.<sup>123</sup> A partir de la superación de la lógica binaria (mujer-hombre) y, sobre todo, con la consecuente emergencia del concepto de género, se abriría no sólo la posibilidad para reflexionar, de nueva cuenta, en torno a la desigualdad a la que se encontraban constreñidas las mujeres en la sociedad de la posguerra, sino también para repensar —y esto sería lo novedoso— las diferencias entre los sexos en tanto que construcción cultural.

De acuerdo con Celia Amorós,<sup>124</sup> la afirmación de Simone de Beauvoir, “No se nace mujer, llega una a serlo”, representa “la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica”.<sup>125</sup> Es decir, aquella idea de que las mujeres habían sido definidas a partir de la naturaleza, mientras que los varones, en cambio, habían sido definidos desde la cultura sería problematizada y sus valores puestos en cuestión.

Para De Beauvoir, de acuerdo con la filosofía existencialista, el sujeto no es una esencia fija (la esencia no precede a la existencia), sino que se caracteriza por ser permanentemente proyecto de ser, un ser abierto a la trascendencia. No hay, pues, previa al transcurrir de la existencia, esencia humana alguna. Por lo tanto, escamotear a un individuo las posibilidades de proyectar su vida según lo entienda por el hecho de pertenecer al “segundo sexo”, al sexo femenino, es una injusticia, una restricción de su libertad.

En ese sentido, la concepción beaivoriana de una filosofía indisolublemente unida a la vida encontraría en la autobiografía una expresión original del quehacer filosófico, caracterizada por dar prioridad al relato sobre la teoría. Se trata de una filosofía encarnada en la existencia, un horizonte de comprensión que tiene como punto de partida la toma de conciencia de sí y que desemboca en una práctica política, esto es, en el espacio donde se desenvuelve la libertad.

<sup>123</sup> Richard Miskolci, *op. cit.*, p. 177.

<sup>124</sup> Filósofa española. Catedrática y miembro del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Es una de las pensadoras feministas más importantes de la actualidad, representante del llamado “feminismo de la igualdad”. Hasta 1993 dirigió el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>125</sup> Celia Amorós, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 67.

En su obra, la reflexión filosófica de Simone de Beauvoir, desde una particular versión del existencialismo de Jean Paul Sartre, se centra en esclarecer las razones por las que las mujeres habrían sido excluidas del estatuto de sujeto; estatuto que se encontraba en la base, a la vez que formaba parte del mismo plano que los conceptos de ciudadanía e individualidad. Para Amorós, *El Segundo Sexo* puede asumirse como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada.<sup>126</sup>

La argumentación de Simone de Beauvoir parte de la reivindicación de la igualdad y su objetivo sería el de dismantelar la feminidad para abrir paso al reconocimiento de las mujeres como seres humanos. Según De Beauvoir, la diferencia femenina habría sido inventada por los hombres y aceptada por las mujeres y, en tanto que paradigma político, resultaría imposible una paridad de los sexos. Siguiendo la lógica beauvoiriana, hablar de un “discurso feminista de la diferencia” sería un contrasentido, porque la diferencia es comprendida como un artificio que impediría la liberación de las mujeres, al mismo tiempo que constituiría el lugar por excelencia donde se ha pretendido justificar la opresión y con ello quedarían imposibilitados los caminos de la trascendencia para la mitad de los seres humanos.

Para De Beauvoir, la mistificación de la diferencia imposibilitaría que las mujeres se asuman como existentes, las “hace no ser nada”, un misterio vacío, pura presencia inmanente. La mujer, el mito del “otro absoluto”, es una invención del hombre, un empobrecimiento de la experiencia humana: la mujer no existe. Las mujeres reales se debaten entre un conjunto de situaciones injustas, denominadas “destino femenino” y su condición de individuos autónomos. De Beauvoir profundiza en este argumento de la siguiente manera:

Efectivamente, en nuestros días el hombre representa el positivo y el neutro, es decir, el macho y el ser humano, mientras que la mujer es sólo el negativo, la hembra. Cada vez que la mujer se conduce como un ser humano, se dice que se identifica con el varón. Sus actividades deportivas, políticas, intelectuales, el deseo que siente por otras mujeres, se interpreta como una ‘protesta viril’; no se quieren tener en cuenta los valores hacia los que ella se trasciende, lo que lleva evidentemente a considerar que ha elegido la opción inauténtica de una actitud subjetiva.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1997.

<sup>127</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005.

La biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia, los mitos y la experiencia vivida, reflejarían que la mujer constituye una construcción histórico-cultural que ha hecho de las mujeres concretas seres humanos de menor rango que los varones. La mujer es la “Otra absoluta” respecto al hombre, no una semejante ni una compañera en relación de reciprocidad.<sup>128</sup>

Las objeciones de esta autora al psicoanálisis y al materialismo histórico han ejercido una fuerte influencia en los estudios sobre las mujeres. Por un lado, señala que la postura de Freud toma como punto de referencia el enmascaramiento de lo masculino en lo genéricamente humano, dejando de lado una reflexión auténtica sobre las mujeres. La supuesta “envidia del pene” no se refiere a que las niñas se sientan mutiladas en sus cuerpos al compararse con los niños, como sostiene Freud, sino a los privilegios sociales de los que se ven excluidas debido a su género. Además, el psicoanálisis se ancla en el pasado, cae en un determinismo que resta importancia a la libertad y al presente. Por otro lado, al referirse al materialismo histórico afirma que si bien es cierto que las estructuras económicas influyen en la opresión de las mujeres, la subordinación femenina es anterior al surgimiento de la propiedad privada y subsiste en el socialismo.

Al examinar la historia de las mujeres, Beauvoir se da cuenta que no han tenido historia debido a que se les han puesto todos los obstáculos para impedir su acceso a la trascendencia. La historia, las leyes y los valores, han sido escritas por los hombres. Las mujeres, mitad víctimas mitad cómplices, se han adherido al orden establecido, algunas encuentran privilegios en él, otras no tienen opción. Aquellas que logran sobresalir en la ciencia, las letras o los movimientos sociales, agotadas en la lucha por el reconocimiento de su humanidad, no alcanzan la genialidad si se les compara con los varones que merecen dicho adjetivo. Su concepción constructivista del sujeto, estrechamente vinculada con las categorías de “Otra” y de libertad/situación, habría de impulsar el desarrollo de los estudios de género en distintas direcciones.

Por su parte, en el contexto cultural angloamericano, *La mística de la feminidad* (1963), de Betty Friedan (1921-2006), obra clave del pensamiento feminista angloamericano, aparecería en una época en que la sociedad estadounidense recién asimilaba los cambios y las transformaciones sociales, luego de la posguerra. En ese sentido, la obra de Friedan, de orientación psicológica, intenta pro-

---

<sup>128</sup> Celia Amorós, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, *op. cit.*, p. 69.

porcionar una explicación del por qué las mujeres aceptaron, una vez excluidas del mercado laboral, ser madres y esposas en el contexto familiar. Ante el crecimiento de diversas patologías entre las mujeres, como la ansiedad, el alcoholismo, el suicidio o la neurosis, Friedan encontrará una explicación alternativa a la de la psicología y la psiquiatría dominantes. Al rechazar que dichas patologías eran inherentes a la “naturaleza” de las mujeres, Friedan identificaría que el “problema que no tiene nombre” radicaba en que las mujeres fueron empujadas a aceptar una identidad, la de esposa y madre, que no habían elegido y por ello no era el resultado de una elección libre, sino impuesta.

Asimismo, otra gran aportación que se le reconoce a Friedan es el relanzamiento del movimiento feminista centrándolo en la insatisfacción compartida por muchas mujeres, quienes en los países capitalistas más desarrollados, aún conformes con el “papel femenino” que la sociedad les impone y pese a las facilidades que el propio desarrollo capitalista pone en sus manos para facilitarles la tarea de ser buenas esposas y mejores madres, al preguntarse “¿quién soy?”, no encuentran respuesta alguna o una en la que todo está presente menos ellas: soy mi marido, soy mis hijos, soy mi casa, soy la esposa, entre otras.

Así, la propuesta de una “mística de la feminidad” parte de una idea clave que sirve a Friedan como punto de partida para un análisis exhaustivo de las mujeres de la clase media norteamericana, en la sociedad de posguerra de los años sesenta. Esta idea dominante y opresiva es en realidad una entelequia, un conjunto de ideas vagas y diversas que crean una imagen de la mujer prototípica, una mujer que se ajusta a un modelo preestablecido, que sigue un dictado que viene de fuera y que la hace vivir de acuerdo con lo que Friedan llama la mística de la feminidad:

De acuerdo con la mística de la feminidad, la mujer no tiene otra forma de crear y de soñar en el futuro. No puede considerarse a sí misma bajo ningún otro aspecto que no sea el de madre de sus hijos o esposa de su marido. Y los artículos documentales presentan reiterativamente a las nuevas amas de casa de la nueva generación que ha crecido bajo esta Mística, a las que ni siquiera se les plantea ese problema en su interior.<sup>129</sup>

---

<sup>129</sup> Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009, p. 78.



Esta imagen ideal se fue forjando durante mucho tiempo pero se consolidó después de la guerra:

Los años de soledad, en que los maridos y los prometidos estaban lejos luchando o podían ser muertos por una bomba, hicieron a las mujeres especialmente vulnerables a la mística de la feminidad. Les hicieron creer que la tristeza de la soledad que la guerra había añadido a sus vidas era el precio inevitable que tendrían que pagar por una carrera, por cualquier actividad que las obligase a salir del hogar. La mística les planteaba claramente un dilema; amor, hogar, hijos, o bien cualquier otro objetivo o actividad. Ante este dilema, ¿es de extrañar que tantas mujeres norteamericanas escogieran el amor como único objetivo de sus vidas?<sup>130</sup>

Friedan establece que este relato consiste en una mentira, misma que se había perpetuado en el tiempo, un modelo que a fuerza de repetirse había sido interiorizado, asumido por la mujer americana como su única salida. Ser ama de casa en un barrio residencial de los suburbios, como lo era la propia Friedan, se convirtió en el sueño dorado de todas las jóvenes norteamericanas. Quince años después de la Segunda Guerra Mundial, esta mística de la perfección femenina se convirtió en el centro de la cultura contemporánea norteamericana. El sentimiento de una mujer a la que de repente la avasalla el vacío, que percibe con la conciencia atormentada la insuficiencia de su vida, la nula motivación de su razón de ser.

A partir de los años sesenta, se inaugura una nueva etapa del pensamiento feminista, en la cual el concepto de mujer, en tanto que “lo otro”, sería empleado para reconstruir propiamente una identidad femenina. Este emergente pensamiento feminista se denominará como “discurso feminista de la diferencia”. En el contexto social, el surgimiento del “discurso feminista de la diferencia” se encontraría estrechamente vinculado al Mayo francés.

El grupo “Psychanalyse et Politique”, que tiene origen a partir del movimiento del 68, criticaría al discurso “feminista de la igualdad” por considerar que simplemente intenta igualar a las mujeres con los hombres; con ello no se lograría salir del paradigma de la “dominación masculina”. La representante más conocida del “discurso feminista de la diferencia” es Luce Irigaray (1932), actualmente consi-

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 208.

derada una de las mayores exponentes del movimiento filosófico feminista francés contemporáneo. *Speculum. De l'autre femme* (1974) (Espéculo. De la otra mujer), publicado en Francia y reconocido como un libro fundacional del “discurso feminista de la diferencia”, es la tesis doctoral de esta psicoanalista y filósofa belga. El contenido de esta obra generó tal polémica que Irigaray fue expulsada de la Universidad de Vincennes.

En su primera parte, Irigaray critica las teorías sobre la sexualidad femenina de los psicoanalistas Sigmund Freud y Jacques Lacan, basadas en el ‘falocentrismo’. Para ellos, la mujer no tiene una identidad propia sino que es un reflejo incompleto del hombre. Irigaray propone construir la feminidad a partir de una teoría basada en la diferencia sexual, con unos valores propios femeninos.

En la segunda parte del libro se revisa la tradición filosófica occidental, desde Platón hasta Marx. Irigaray se desmarcaría de la lucha por la igualdad y, a su vez, defendería la búsqueda de una “subjetividad femenina autónoma” ya que en la historia, la psicología y, sobre todo, el lenguaje, “lo femenino” se ha definido a partir de lo masculino, por lo cual resulta necesario un reconocimiento propio.

Por último, en concomitancia con el “discurso feminista de la diferencia”, emergerá también otro discurso feminista de marcado carácter político, el “discurso feminista radical”. El aspecto más importante de éste será el mostrar el carácter político de las relaciones que tienen lugar en el ámbito doméstico-familiar.

El libro más célebre del feminismo radical, ya un clásico indiscutible de la literatura feminista, es *Sexual Politics* (La política sexual) de la estadounidense Kate Millet (1934). La tesis central de este libro es que “lo personal es político”. Dicho en otros términos, lo que Millett argumenta es que la subordinación de las mujeres no se sostiene sólo en su exclusión de las instituciones políticas y de los poderes fácticos o en la explotación económica que tiene lugar en el mercado laboral, sino que tiene raíces muy profundas y aparentemente invisibles que hacen muy difícil desmontar las estructuras de opresión de las mujeres. Estas hondas raíces se encuentran en la familia patriarcal, en las relaciones de pareja y en todas las tareas de cuidados y reproductivas que desarrollan las mujeres gratuitamente en el ámbito familiar.

Dicho en otros términos, la familia no es un espacio de afecto y cuidados, presidido por la simetría y la reciprocidad entre hombres y mujeres, sino una institución patriarcal en la que se asienta la división sexual del trabajo, se esconden las relaciones de poder entre hombres y mujeres detrás del amor y de los cuidados y, en muchos casos, se desarrolla la violencia y el abuso sexual masculino contra las mujeres. Y todas estas prácticas no son aspectos íntimos y privados de las pa-

rejas o de las familias, como se nos ha contado, sino relaciones políticas basadas en la explotación y la subordinación de las mujeres.

El “discurso feminista radical”, del último tercio del siglo XX, politizará aún más el ámbito doméstico-familiar al señalar la violencia de la que son objeto muchas mujeres y al desvelar la explotación económica que suponen los trabajos reproductivos que tienen lugar en el espacio privado-doméstico. Sin embargo, los análisis de Millett no acaban en el desarrollo de esta idea sino que reconceptualiza, para el feminismo, la categoría de “patriarcado”. A partir de los años setenta, este concepto ocupará el lugar central del marco interpretativo feminista y será muy útil para entender las causas y los mecanismos que reproducen la opresión de las mujeres. Además, con esta categoría se podrá entender que las sociedades están edificadas sobre estructuras políticas, económicas y culturales que consagran la sumisión de las mujeres respecto a los hombres.

Finalmente, las luchas civiles de la población negra en los Estados Unidos, colocaron la cuestión de la raza en un ámbito fuertemente político y los análisis de Millett pondrían de manifiesto que la raza, como el género, es una estructura de poder. En otros términos, el “discurso feminista radical” de los años setenta exploraría los mecanismos de “poder patriarcal” que oprimen a las mujeres, pero no sostendría que esa opresión es única, sino que se encuentra articulada con otras opresiones. En efecto, la clase, la raza y el colonialismo son categorías que transitan por el “discurso feminista radical”, pero, sobre todo, por la obra de Kate Millett.

## *2. La Teoría queer y el debate en torno a la noción de género*

En esta reproducción esquemática general de la evolución del pensamiento feminista, también resulta pertinente valorar la intervención de la “*Queer Theory*” al interior de la teoría y el discurso feministas en la última década del siglo XX. No resulta extraño que los estudios de género se encuentren vinculados a los de la *teoría queer*, pues ambos discuten las identidades (mujeres en un caso, gays y lesbianas en otro) y la “estabilidad” del género como categoría de análisis con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de identificación y de diferenciación en torno a la sexualidad.<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Leora Auslander, “Do Women’s + Feminist + Men’s + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?”, *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, núm. 3, vol. 9, Fall, Duke University Press, Durham, 1997, pp. 1-30.

El origen de la *teoría queer* se encuentra en la idea de que el género es una construcción cultural y no un mero hecho natural. Si bien, el propio origen del discurso feminista se edifica sobre el descubrimiento de que el género es una construcción normativa, la *teoría queer*, en cambio, criticará esa idea de género fundamentada a partir de un binarismo sexual. Las prácticas *queer* —el adjetivo *queer* puede ser traducido como “raro”, “torcido”, “extraño”— aluden a aquellas prácticas que reflejan una subversión del sistema binario (feminidad-masculinidad) y, al mismo tiempo, una transgresión a la heterosexualidad institucionalizada.<sup>132</sup> Un hombre afeminado, una mujer varonil o una mujer y hombre travestis representarían ejemplos en los que se traspasa la idea de género aceptada normativa y socialmente. En ese sentido, uno de los propósitos de la *teoría queer* es el de rebatir “los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad”.<sup>133</sup>

La aparición de la *teoría queer* tiene su origen en un complejo contexto social en Estados Unidos. En el plano teórico, las nuevas teorías sobre la sexualidad desarrolladas por Michel Foucault<sup>134</sup> y Jeffrey Weeks;<sup>135</sup> la aportación del concepto sistema sexo/género realizada por Gayle Rubin;<sup>136</sup> los estudios pioneros acerca del travestismo elaborados por Esther Newton<sup>137</sup> y, en general, los debates sobre el carácter socialmente construido del género, así como, en el plano social, el surgimiento de los movimientos en favor de los derechos de las mujeres, de los homosexuales y, en particular, la lucha contra el SIDA, contribuirían significativamente al desarrollo de los estudios *queer*.<sup>138</sup>

---

<sup>132</sup> Rafael Mérida (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona, 2002.

<sup>133</sup> Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México, 2007, p. 8.

<sup>134</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, “La volonté de savoir”, Gallimard, Paris, 1976.

<sup>135</sup> Jeffrey Weeks, *Sexualidad*, Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México, 1998.

<sup>136</sup> Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of sex”, REITER, Rayana (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Montly Review Press, New York, 1975.

<sup>137</sup> Esther Newton, *Mother camp: Female impersonators in America*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

<sup>138</sup> Judith Butler, *op. cit.*, pp. 11 y 12.

Uno de los textos precursores de la *teoría queer* es *El género en disputa (Gender Trouble)* de Judith Butler (1956), filósofa post-estructuralista estadounidense; en el prefacio de 1990, Butler señalará que el género es una concepción imitativa y representativa, es decir, esencialmente es una identificación que consiste en una fantasía dentro de otra fantasía. El género se definirá, de acuerdo con Butler, a partir de una idea performativa, esto es, “la repetición que imita constantemente la fantasía que constituyen las significaciones de manera encarnada”.<sup>139</sup> Al igual que la perspectiva foucaultiana, la *teoría queer* entendería a la sexualidad como un dispositivo histórico del poder y, en consecuencia, como un conjunto heterogéneo de discursos y prácticas sociales.<sup>140</sup> En ese sentido, la *teoría queer* desvelaría que “el orden social contemporáneo no difiere de un orden sexual estructurado en torno al dualismo hetero/homo, sólo que da prioridad a la heterosexualidad a través de un dispositivo que la naturaliza y, al mismo tiempo, la hace obligatoria”.<sup>141</sup>

Para Butler, la heterosexualidad forzosa se presenta como lo auténtico, lo verdadero, lo original. “Ser” lesbiana es una forma de imitación, un nulo esfuerzo por participar en la fantasmática plenitud de una heterosexualidad naturalizadora. El travestismo no es una imitación de un género auténtico, sino que es la misma estructura imitativa que asume cualquier género.

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo.

Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos.<sup>142</sup>

Así, pues no hay género “masculino” propio del varón, ni uno “femenino” que pertenezca a las mujeres; el género es consecuencia de un sistema coercitivo que se apropia de los valores culturales de los sexos. Por esa razón, Butler pondrá especial atención en un colectivo social particular y peculiar: el de los gays, lesbianas, bisexuales y transexuales (los “raros”).

Butler argumenta que los gays y lesbianas cuestionan el pretendido carácter natural de la heterosexualidad y, además, la existencia misma de los transexuales

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>140</sup> Miskolci, Richard, *op. cit.*, p. 177.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 54.

pondría en cuestión la consideración del sexo como hecho natural. En ese sentido, su teoría es deconstructiva y desnormalizadora, pues intenta deconstruir las categorías de sexo, género y sexualidad a fin de que las otras formas anormativas de vivir la sexualidad alcancen un estatus de legitimidad social. Para Butler se puede erosionar la práctica social heterosexual transgrediendo la heterosexualidad normativa. Así se alcanzaría uno de los objetivos de Butler: la subversión de las normas de género.

La noción de género ofrece también la posibilidad de desvelar el carácter de constructo cultural que tienen las diferencias sexuales. De acuerdo con los planteamientos de la *teoría queer*, el género es una producción social y cultural históricamente especificada, más allá de la propia estructuración biológica de los sexos, de las identidades de género, de su función y relevancia en las organizaciones sociales. Desde luego, es relevante el papel innegable y paradigmático que opera en la estructuración de la igualdad y la desigualdad en las sociedades.

Con respecto al concepto de género, éste es (relativamente) un concepto nuevo, que además de su inherente ánimo crítico, contiene pretensiones políticas reivindicativas radicales. Con esto, no se trata sólo de situar el concepto de género en relación con la perspectiva interpretativa que lo tiene como matriz, esto es, con la teoría y el discurso feministas, sino la de enfatizar su carácter esencialmente político.

Para Griselda Gutiérrez,<sup>143</sup> es claro que el concepto de género podría considerarse expresión de una fuerza inventiva y creativa del discurso feminista, “contribución que no sólo pasa por las posibilidades heurísticas del concepto de género, sino también por todo lo que deriva de su potencial crítico y deconstructor de ciertos paradigmas teóricos, pero también prácticos”.<sup>144</sup> Dicho carácter crítico responde a una estrategia teórica de una “semiotización de lo social”.<sup>145</sup> De acuerdo con Gutiérrez, esta semiotización de lo social debe entenderse como

---

<sup>143</sup> Filósofa mexicana. Profesora e investigadora en el campo de la filosofía política clásica y contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue coordinadora del área de investigación de Filosofía Política con Perspectiva de Género del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG).

<sup>144</sup> Griselda Gutiérrez, “El concepto de género: una perspectiva para pensar la política”, en *La ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 5, Universidad de Guadalajara-Centro de Estudios de Género, México, 1997, p. 59.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 59.

una de las claves del horizonte epistemológico contemporáneo, desde la recuperación de la dimensión del sentido de historicistas y hermeneutas, hasta el “giro lingüístico” de estructuralistas, post-estructuralistas y filósofos del lenguaje, dando cuenta de una configuración interpretativa en la que han desempeñado un papel protagónico tanto la lingüística como la antropología, el psicoanálisis y la filosofía. Panorama heurístico que ha posibilitado el arribo a tesis, ya referenciales teóricamente, como la que “toda relación social se estructura simbólicamente y todo orden simbólico se estructura discursivamente”.<sup>146</sup>

De acuerdo con Martha Lamas, el concepto de género es la simbolización de la diferencia sexual; aquí lo propiamente simbólico consiste en la institución de códigos culturales que, mediante prescripciones fundamentales —como es el caso de las de género— reglamentan el conjunto de la existencia humana en sociedades y periodos históricos específicos<sup>147</sup>. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica sexual toma forma en un conglomerado de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo.

## *2. La idea de la justicia, el discurso feminista y los derechos humanos*

El desarrollo del discurso feminista ha conllevado también a repensar la idea de justicia y, con ello, a una resignificación crítica de la idea establecida de justicia y de su tensión inherente y contradictoria con la ley y el derecho. Cuando se hace objeción a las prácticas discriminadoras en el ámbito laboral y/o profesional, a la reclusión en la esfera privada o el ámbito familiar, o cuando se protesta por cualquier tipo de violencia contra las mujeres, no es sólo porque se desee que las mujeres consigan la igualdad con respecto a los hombres, sino también que las mujeres sean tratadas con justicia, en este punto, cabe decir que la resistencia de las mujeres se realiza en función de una finalidad de reconocimiento, al modo de los derechos humanos. A partir de señalar un conjunto de libertades indispensables para las mujeres, los planteamientos y las posiciones feministas logran

<sup>146</sup> *Idem.*

<sup>147</sup> Martha Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

intervenir con fuerza en los debates sobre la teoría de la justicia. En ese sentido, las interpretaciones recientes al discurso feminista, tanto de Martha Nussbaum como de Seyla Benhabib, han intentado incorporar las ideas de justicia y en particular la de una ética de la justicia y de los derechos; esto resulta también un aspecto relevante para el discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Martha Nussbaum (1947),<sup>148</sup> en su obra *Sex and Social Justice*, reinterpreta la teoría feminista a partir de dos aspectos. El primero, de acuerdo con Nussbaum, plantea que las problemáticas y los dilemas del pensamiento feminista pueden inscribirse en la tradición liberal. Por esta razón, los argumentos feministas de Nussbaum partirán de los postulados liberales; en un sentido descriptivo, su propuesta sería identificable como de “liberalismo feminista”. Nussbaum reconoce que el pensamiento feminista tiene mucho que aportar al sistema liberal, sobre todo, en cuanto a las necesidades básicas que tienen las mujeres dentro de la sociedad, pues es el liberalismo, en su opinión, el que mejores condiciones éticas y políticas tiene para promover una sociedad igualitaria. Nussbaum, sin embargo, realiza también una defensa del feminismo de corte radical, coincidiendo con los argumentos de Katharine Makinnon y de Andrea Dworkin, y, al mismo tiempo, promoviendo el liberalismo como una vía de solución a los problemas de desigualdad. Así pues, la argumentación de Nussbaum sigue en varios sentidos al texto de Teoría de la justicia de John Rawls. Sin embargo, ella considera insuficiente la tesis de la distribución de bienes básicos desarrollada por éste y propone reemplazarla por un modelo centrado en las capacidades básicas que cada persona debe desarrollar para funcionar plenamente en la sociedad.<sup>149</sup>

Un segundo aspecto, consiste en el pretendido carácter universalista del feminismo. Ella propone la defensa de un feminismo internacionalista relacionado directamente con un concepto de justicia global. Nussbaum considera no sólo que las mujeres en todo el mundo comparten experiencias de discriminación más o menos por las mismas razones y con consecuencias similares, sino que además todo ser humano tiene el deber moral de perseguir la justicia más allá de sus límites nacionales. En ese sentido, Nussbaum intenta romper con el carácter

<sup>148</sup> Filósofa estadounidense. Doctora en Derecho y Ética por la Universidad de Harvard. Actualmente es profesora en la Universidad de Chicago. Ha presidido el Comité para la Cooperación Internacional y el Comité para la Situación de la Mujer, ambos de la Asociación Americana de Filosofía y ha sido miembro del Consejo de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias.

<sup>149</sup> Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 34.



localista de la teoría del derecho feminista (feminist jurisprudence), impulsada principalmente en Estados Unidos pues, si bien existe un desarrollo de la teoría feminista en otros países, en particular europeos, buena parte de la literatura feminista se concentra en los problemas que afectan a las mujeres estadounidenses, como son: el acoso sexual, el date rape o la intersección entre discriminación racial y de género. Para Nussbaum, resulta necesario incorporar en la teoría del derecho feminista las diversas problemáticas de discriminación que sufren las mujeres en otras partes del mundo.

El carácter universalista de su visión frente a los problemas de discriminación de las mujeres no se basa en argumentos sobre una supuesta “naturaleza”, sino que, para ella, “las diferencias entre hombres y mujeres son básicamente sociales y no pueden ser tomadas en cuenta para la diferenciación de roles que ambos ocupan dentro de una sociedad.”<sup>150</sup> Esta diferenciación ha sido construida por una sociedad que oprime a una parte de sus miembros en beneficio de la otra; sociedades en las que las mujeres no son tratadas como seres humanos sino como medios para que otros seres humanos, en este caso los del sexo masculino, alcancen sus fines propios.

Nussbaum comparte la misma idea de justicia de John Rawls, el cual considera a la justicia como equidad; sin embargo señala que Rawls se equivoca al utilizar el concepto de bienes sociales primarios, concepto que determina quiénes son los grupos más desprotegidos de la sociedad, es decir, los más pobres y marginados. De acuerdo con Rawls, los bienes básicos son aquellos que una persona racional desea con criterios racionales, independientemente de cualquier otro deseo, y a partir de ese carácter racional los clasifica en tres categorías: derechos y libertades, oportunidades y poderes, e ingresos y riquezas.<sup>151</sup> En cambio, Nussbaum considera que no es aceptable una lista que se basa en bienes y no en capacidades. La utilidad de cada bien varía entre distintos individuos.

Por esta razón, para Nussbaum lo único justo es hacer una lista de las capacidades que toda sociedad debe tomar en cuenta al momento de determinar sus políticas. Estas capacidades son descritas de la siguiente manera:

La primera es la vida, es decir, que toda persona sea capaz de vivir una vida con una duración normal. La segunda es la salud corporal y la integridad, con lo

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>151</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, 1971, p. 92.

cual se brindarán condiciones accesibles de salud, alimentación y vivienda. La tercera es la integridad corporal, o sea, la libertad de movimiento y la seguridad. La cuarta se refiere a los sentidos, la imaginación y el pensamiento, de los cuales se hará cargo la educación. La quinta se enfoca a las emociones, en el sentido de ser capaces de amar, de sufrir, de enojarse sin verse impedido por el miedo o la ansiedad. La sexta se enfoca a la razón práctica, ser aptos de concebir el bien y de hacer una reflexión crítica acerca de la propia vida. La séptima se especifica en cuanto a la afiliación o la interacción social, es decir, la capacidad de convivir con otros. La octava se enfoca al respeto y preservación de la vida de otras especies y de la naturaleza en general. La novena se enfoca al juego, a la capacidad de jugar y reír. La última se basa en el control sobre el propio ambiente, tanto en términos políticos como materiales, con lo cual se estará participando políticamente en diversos asuntos de incumbencia de todos, y se garantizará el derecho a la propiedad y al trabajo.<sup>152</sup>

El listado elaborado por Nussbaum no es exhaustivo, sino que se trata de un mínimo de capacidades que le permitiría a todo individuo desarrollar la vida que libremente decida llevar. Con esto, Nussbaum brinda una propuesta que abarca a la persona en toda su integridad y hace una fuerte crítica a las sociedades actuales, porque ninguna de ellas le brinda a las mujeres dichas capacidades.

En un sentido opuesto a los planteamientos del “liberalismo feminista” desarrollados por Nussbaum, Seyla Benhabib (1950)<sup>153</sup> realiza una reformulación del pensamiento feminista a partir de la teoría crítica. Su obra *Feminism as a Critique. Essays on the Politics on Gender in Late-Capitalist Societies* (traducida al español como *Teoría feminista y Teoría crítica*),<sup>154</sup> entre otros textos, es un claro producto de dicho interés. El camino intelectual que emprende Benhabib se caracteriza por discutir los sucesivos retos a los que se enfrenta el universalismo

<sup>152</sup> Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 41.

<sup>153</sup> Catedrática de Ciencia Política y Filosofía por la Universidad de Yale, es considerada una de las teóricas de la política y del feminismo más prestigiosas de la actualidad. Ha sido profesora en Harvard University, Princeton, Amsterdam, Cambridge, Berkeley y en la Universitat de València, a través de Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. S. Benhabib fue alumna de Herbert Marcuse y de Jürgen Habermas. Sus aportaciones —con señas de identidad inconfundibles— se basan en articular el universalismo con el particularismo.

<sup>154</sup> Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as a Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Polity Press, Cambridge, 1987 (Hay trad. al español, *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1990).

que predica la teoría de la democracia deliberativa. Asimismo, Benhabib cuenta con capacidad de diálogo con otras corrientes de pensamiento, tales como el postmodernismo de matriz pos-estructuralista o del psicoanálisis, en ese espectro considera como interlocutores principales a Foucault, Derrida y Lyotard. Por otro lado, mantiene un intenso diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt. A partir de estas conversaciones, la teoría crítica de Benhabib experimenta una reinterpretación y una ampliación hacia temas, como el de género, cuestión que la teoría crítica clásica había ignorado.

Benhabib apuesta por la continuación del proyecto de la Modernidad, al modo de la teoría crítica. Sin embargo, es un legado que debe ser reconstruido y para ello es resulta necesario considerar las críticas que el comunitarismo, el feminismo y el posmodernismo ha formulado a dicho proyecto. La cuestión reside, según Benhabib, en establecer un diálogo que conduzca a una nueva articulación de la Modernidad sin que ello implique su desmantelamiento.<sup>155</sup> Para Benhabib, el universalismo todavía tiene mucho que decir en una época de fragmentaciones nacionales y culturales y de ataques a los derechos humanos desde posiciones relativistas. En su análisis acerca de las teorías morales universalistas, Benhabib incorpora las correcciones que desde la teoría feminista se han formulado a las mismas. En ese sentido, la pertinencia de dialogar con la teoría feminista viene dada también por su carácter no sólo explicativo, sino anticipativo y utópico.<sup>156</sup> En esa crítica, Benhabib se pregunta si las categorías utilizadas por las éticas universalistas —como la habermasiana o la rawlsiana— son capaces de expresar los intereses y las necesidades de las mujeres y por tanto contribuir a su emancipación. Con ello, Benhabib realiza una apertura intelectual y política a los movimientos y al pensamiento multiculturalista pero también, al horizonte reflexivo de la teoría del reconocimiento y su fuerte implicación política y teórica en el discurso de los derechos humanos.

El camino a seguir en esa crítica es doble: por un lado, una crítica ontológica al concepto de sujeto sustentado por las éticas universalistas y, por otro, la crítica institucional a las bases sobre las que reposan dichas teorías: la distinción entre la esfera pública y la privada.

---

<sup>155</sup> Seyla Benhabib, *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 239.

<sup>156</sup> Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *op. cit.*, p. 152.

La crítica ontológica nos muestra el subtexto de género presente en el concepto de *self* (ser) de la teoría moral y política modernas. El pacto político y la intersubjetividad moral se construyen sobre lo que Benhabib denomina un “universalismo sustitucionalista”, en el sentido de que el universalismo que defienden sería el consenso ideal de *selves* (seres) definidos mediante una impostación que identifica arbitrariamente las experiencias de grupo específico de sujetos, los varones, como el caso paradigmático de los humanos como tales.<sup>157</sup> Pero, además, dicho universalismo no sólo es sustitucionalista, sino excluyente respecto de aquellos otros sujetos que no comparten las características requeridas para su inclusión en el ámbito público.

Así, los mismos presupuestos de la teoría moral y política contemporánea impiden la consideración e inclusión de la experiencia de las mujeres; la esfera pública se construye como lo opuesto a la naturaleza y, como tal, se define como la esfera donde tiene lugar la historicidad. Por el contrario, la esfera privada es estática e intemporal, relacionada con el cuidado y con la reproducción de la misma naturaleza. La esfera pública correspondería a una comunidad de derechos y legitimaciones y la esfera privada representaría una comunidad de necesidades y solidaridad. La crítica institucional precisamente pondría de manifiesto esa ceguera de la teoría moral y política contemporánea hacia las cuestiones de género ignorando las transformaciones acaecidas en la esfera privada y las repercusiones que ésta introduce en la esfera pública. De igual modo, Benhabib critica el que las normas que rigen la esfera privada no queden bajo el alcance de los derechos y de la justicia.

Finalmente, no obstante, la revisión selectiva y, por tanto, esquemática de la teoría y el discurso feministas que aquí se ha hecho, —perspectiva que esquiva la mirada de argumentaciones que componen en su complejidad el pensamiento feminista—, permite reconocer su potencial crítico y desarticulador de paradigmas teóricos. La relevancia de la teoría feminista se ha manifestado explícita, pero sobre todo implícitamente, en su crítica al proyecto y al discurso de los derechos humanos.

En primer lugar, el pensamiento feminista ha conseguido insertar así la cuestión de la diferencia dentro del discurso y el lenguaje de pretensión universalista de los derechos humanos. A través de la tensión entre universalismo y diferencia,

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 153.

el pensamiento feminista constituye una línea de reflexión crítica que acentúa las paradojas, las incoherencias y las ambigüedades del discurso de los derechos humanos. En ese sentido, la lectura a contrapelo, que en este trabajo se ha esbozado, acerca del pretendido origen de los derechos humanos, desde sus declaraciones canónicas, pondría en evidencia las formas de diferenciación y exclusión que la doctrina canónica de los derechos humanos ha hecho y hace a las mujeres.

En segundo término, la reflexión feminista, así como posteriormente los estudios de género, han cuestionado los límites de “lo humano” impuestos por las normas y las leyes. En el siglo XVIII, lo “humano” se definía a partir de patrones sociales vistos como “naturales” y/o irrefutables ante la razón. En ese sentido, los términos que nos permiten ser reconocidos como seres humanos son articulados socialmente y, por tanto, resultan variables; en ocasiones, esos términos que confieren la cualidad de “humanos” a ciertos individuos, son también aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre “lo humano” y “lo menos humano”.<sup>158</sup>

También, y de igual manera, la *teoría queer* criticaría esa concepción particular de lo “humano” centrado en las leyes. Al centrarse en las condiciones de los gays, las lesbianas, las y los transexuales, las y los travestis y personas intersexuales, la *teoría queer* develaría la asociación de los derechos humanos a la “naturaleza” o a la “verdad”, más aún, contemporáneamente, en una idea de “lo humano” fijado a través de las leyes y el derecho. Por tanto, la propuesta de la *teoría queer* se centra en identificar “lo humano” como un efecto producido por las leyes, los dispositivos de poder y las acciones políticas.

Se ha destacado, del mismo modo, la crítica desde el feminismo hacia dos de los principales dispositivos teóricos del pensamiento liberal: el racionalismo y el humanismo. Esta crítica habría incidido también directamente en el corpus conceptual de las configuraciones clásicas dominantes del discurso de los derechos humanos. La hostilidad histórico-emblemática de las teóricas clásicas de los derechos humanos hacia el pensamiento feminista —la condena a la guillotina de la “girondina” *Olympe de Gouges* resulta ejemplar— resulta también visible. Sin embargo, la teoría feminista ha logrado encontrar respaldo teórico y conceptual fuerte (aunque tardío), mediante la problematización de la desigualdad, la discriminación y hasta la ausencia de referencias a las mujeres en las concepciones,

<sup>158</sup> Judith Butler, *op. cit.*, p. 14.

los textos y las prácticas originarias del movimiento y el discurso de los derechos humanos.

La noción de género es, sin duda, la aportación teórica más consistente de la teoría feminista. Incluso, desde su plataforma se han desarrollado las más perspicaces y críticas reflexiones de la *teoría queer*. La teoría feminista y sus derivaciones responden a una estrategia discursiva de semiotización o resignificación de lo social. En ese sentido, confluye con un horizonte teórico propio del momento contemporáneo, y, en particular, resulta posible su articulación con la dimensión de lo político instituyente de los derechos humanos, susceptible de resignificar la socialidad en el discurso y las prácticas de resistencia y emancipación orientadas por la lucha por el reconocimiento, comunes al feminismo y a los derechos humanos.

Por último, en lo que se refiere a la revolución cultural del movimiento feminista como una revolución permanente que se mantiene invicta, es preciso reconocer que eso no significa que sea una revolución que marche triunfal o de manera eximia. Esto es, las diversas reflexiones feministas parecen condenar a cada generación a vivir de nuevo los dilemas de sus predecesoras. El discurso feminista vuelve sobre sí, a sus cuestionamientos originales entre igualdad o diferencia. Cabría preguntarse, en este sentido, por qué ha sido tan difícil para las mujeres, durante tanto tiempo, materializar las promesas de la modernidad de libertad e igualdad universales.

## **GLOBALIZACIÓN Y DEBATE MULTICULTURAL. UN NUEVO IMPERATIVO CONTEMPORÁNEO**

**E**l ensayo que se presenta adopta una perspectiva de intención crítica que consiste en mostrar, hacer saltar, las paradojas del universalismo —teórico, cultural y político— al ser confrontado por la potencia, fáctica y teórica, de las diferencias culturales en las condiciones impuestas por la globalización, a las sociedades y Estados democráticos. El desafío multicultural, de raigambre socio-cultural, deviene conflicto político y reto intelectual.

La estructura argumental del texto, la que —de algún modo— sintetiza sus contenidos teóricos, está construida a partir de un cuestionamiento básico. ¿Las formas de solidaridad comunitaria, pertenencia cultural e identidades nuevas, son pertinentemente asumidas y esclarecidas por el discurso moderno (de pretensión universal)? Los grandes principios emancipadores —paradigmáticos— de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad, ¿son ejes reflexivos funcionales para los temas de las diferencias culturales y éticas, los nuevos derechos y las identidades colectivas en la presente condición contemporánea (globalizada)?

El abordaje de la cuestión procede mediante el análisis de tres dimensiones fundamentales: 1) paradojas de la estructura lógico-conceptual; 2) efectos paradójicos de los procesos de desigualdad y exclusión, y 3) paradojas de la propia experiencia histórica y su conceptualización. El análisis crítico de las nociones de nación y de clase, históricamente producidas y políticamente llamadas a expre-

sar lazos de solidaridad, muestra la determinación (y hegemonía) de la modalidad individualista —lógica, intelectual y política— sobre la modalidad holística; asimismo, queda meridianamente claro que la intencionalidad de adscripción particularizante (si bien colectiva) de los conceptos de nación y clase resiste pero sucumbe, en buena medida, a la preeminencia individualista (si bien universalista).

Los procesos y mecanismos de la desigualdad —explotación— (Marx) y de la exclusión (Foucault), con sus formas transhistóricas de intervención e involucramiento en la evolución de Occidente, explican el carácter contradictorio de los nexos que — pese a todo— mantienen unidas a las sociedades. La discusión se precipita al territorio dirimente de la política y la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción de identidades.

El conflicto político, desatado por el desafío del imperativo multicultural, impele a una respuesta de las sociedades democráticas de Occidente de cara a las reivindicaciones de ciudadanos, grupos y comunidades —culturalmente diferenciados— que reclaman reconocimiento de sus derechos y no están dispuestos a reconocer validez y legitimidad universales a la democracia, sus valores y procedimientos. Para dilucidar —inicial y provisionalmente— esa pregunta el texto acompaña las argumentaciones de Isaiah Berlin y Bernard Williams al respecto. En ellas se explica cómo la vocación emancipadora de Occidente busca restablecer esa unidad perdida, a causa de las diferencias culturales y valorativas, encauzándolas y refiriéndolas al seno de una naturaleza universal y homogénea del hombre (de los hombres). El pluralismo aparece como vía de solución al contraste entre ese modelo universalista y el relativismo cultural. No obstante, lo que habrá de prevalecer es la confrontación práctica e intelectual, toda vez el conflicto de valores inescapable que supone la inherente e implícita supremacía valorativa de la democracia sobre otras formas político culturales. La consecuente reincidencia en la idea del conflicto, como clave de la gramática del poder, resulta obligatoria.

La derivación más grave refiere, entonces, al hecho de que la construcción de los universales ha estado (y está) intervenida por la fuerza y la potencial violencia propia del conflicto político, sustancia material de la lucha por el reconocimiento de la alteridad. Universales impuros, en todo caso, negociados, que suponen una renuncia que debilita el sentido fuerte de culturas inconmensurables, autosuficientes y cerradas en sí mismas. La conclusión explosiva de este núcleo argumental es que tal relativización atañe por igual al conjunto de las (otras) culturas y



también —por supuesto— a la cultura de Occidente y el conjunto de sus dispositivos políticos e intelectuales: el Estado, la democracia, el concepto de explotación de la naturaleza, la plausibilidad de una naturaleza humana uniforme, así como el perentorio replanteamiento del ideal moral de “la vida buena”.

El imperativo del multiculturalismo, el desafío político, cultural y teórico que implica resulta, a todas luces, un llamado inapelable, imposible de desoír, una interpelación urgente y radicalizada en virtud de las contrastantes y críticas condiciones con las que la globalización determina la historia contemporánea.

Por último, el ensayo asume una vieja y sabia distinción entre el modo de investigación y el modo de exposición de los discursos. Se trata de un abismo en cuanto al método para componer un texto, diferencia de criterios para utilizar en las prioridades y jerarquizaciones funcionales en el uso del lenguaje. Se trata de ese orden del discurso,<sup>159</sup> del control sobre los materiales que lo nutren, su tensión e imbricación con el contexto, donde las formas literarias de expresión varían de una modalidad a la otra. El texto “Globalización y debate multicultural. Un nuevo imperativo contemporáneo” apuesta a ser un trabajo compuesto y elaborado en la modalidad de la investigación.<sup>160</sup> Los materiales están dispuestos y orientados a un trabajo mayor, más acabado, y, por ende, construido para una posterior conformación al modo expositivo, con la sutileza técnica y literaria obligadas (más “forma romance”, otra vez Marx).

Este ensayo, a la manera de investigación, se mueve con mayor libertad, no está construido para atar todos los cabos sueltos, más bien, apunta horizontes de indagación, plantea más preguntas que intentos de respuesta, toma a vuela pluma sugerencias o ideas por desarrollar o alude con demasiada velocidad a temas y problemáticas ya estudiadas con anterioridad.

## 1. Universalismo y diferencias ético-culturales

La perspectiva crítica general que se adopta consiste en mostrar las paradojas en el que el universalismo occidental incurre, en la esfera del discurso canónico de la filosofía política contemporánea. La adopción de este vértice óptico —el

<sup>159</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, Lección inaugural en el Collège de France (2 de diciembre de 1979), Barcelona, Tusquets, 1973.

<sup>160</sup> Karl Marx, [1873, *Postfacio*], *El capital*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1975, 3 tt., 8 vols., pp. 1-20.

punto de apoyo de la perspectiva— puede resultar un tanto insólito respecto de lo que disciplinariamente se entiende como filosofía política. El tema de las paradojas o antinomias del universalismo reenvía a la dimensión simbólica y cultural del conflicto de valores, en general eludida o relegada al trasfondo del discurso por los modelos prescriptivos que han predominado en los últimos años en el campo de la “doctrina”, a saber, el neo-utilitarismo y el neo-contractualismo.

Se trata de asumir la noción de paradoja en su acepción más rigurosa;<sup>161</sup> no se trata genéricamente de contradicciones, límites, efectos perversos o contra-finalidades, sino —al pie de la letra— de paradojas, esto es, lo que se encuentra en contraste con la doxa, con la opinión corriente y el sentido común en torno a la cuestión del universalismo. Tratar de hacer visibles, evidentes, las tácitas consecuencias o lo “impensado” del universalismo.

No con la intención de la destitución o la denuncia —la deconstrucción como se estila decir ahora— de los fundamentos de la plataforma conceptual de los universales, sino de un ensayo de profundización, de argumentación y de preguntas respecto de las razones (en plural) de los valores y principios universales y de su génesis cultural occidental originaria (en singular), articuladas con la inicial premisa emancipatoria (insignia) de la Modernidad, explicitada en la Revolución francesa.

Cuando el discurso político —la filosofía política— logra traspasar la aparición de los diversos casos, cuando deja atrás lo empírico del proceso político actual y pregunta por el origen o el inicio de los hechos políticos, ocurre un fenómeno de concentración. Se comienza a gravitar en torno a un centro único, casi un eslogan, que quiere también valer como *passepartout*. Así ocurre al cuestionar, hoy, acerca de las paradojas del universalismo; la cuestión se centra y focaliza, hasta pareciera agotarse, en el carácter etnocéntrico del horizonte “universalista” occidental, de donde proviene. La paradoja consiste en indicar que los universales emancipadores de Occidente —desde la “razón comunicativa” a la “libertad de la voluntad”— están sometidas, desde su génesis, a una cláusula monocultural. Constituyen un conjunto de valores y principios-guía válidos para todos los hombres, de todos los tiempos y de todos los climas culturales; sólo que confeccionados dentro de una franja unidimensional, en todo y por todo, típica de la matriz específica que los ha generado. Esa matriz requiere, además, de una contraseña

---

<sup>161</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 4 vols., pp. 168 y 2488.

propia (*pass-word*), inconfundible y precisa que no es otra que la lógica de la identidad y de la identificación, piedra angular de la teoría del conocimiento moderno.

Se trata del dispositivo básico propio del logos (o discurso occidental), marcado, desde su nacimiento, por una herida profunda y poco visible: la abstracción de la corporeidad, de la naturalidad, la separación de alma y cuerpo, la bifurcación originaria de la especie.<sup>162</sup> Entendiendo la profundidad y vastedad de campo del problema planteado, la argumentación aquí se restringe y focaliza, ámbito propio de la filosofía política, en las que todavía son —hoy por hoy— “promesas incumplidas de la modernidad”<sup>163</sup> y que, desde hace más de dos siglos, expresan y representan los indicadores del racionalismo occidental moderno; concentración densa en los tres grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad. Principios nodales que todavía funcionan —sobre todo luego de la caída del Muro de Berlín— como recurso de legitimación de las organizaciones y las instituciones políticas de Occidente. Desde aquí, entonces, una primera interrogación crucial, la que se refiere a la sustentación (fundamentación) de estos principios ante el desafío evidente de una era global, determinada —en contrapunto al conjunto de homogeneizaciones que la caracterizan— por la irrupción de irreductibles diferencias ético-culturales. La pregunta tiene una implicación directa respecto del presente y el porvenir de la forma democrática y del contenido histórico emancipador contenida en ella.

Esos principios que describen el horizonte del universalismo políticamente dominante —influyente— son también y ante todo palabras, si bien no cualesquiera, sino “palabras mayores”,<sup>164</sup> en todo caso, palabras estratégicas —cardinales, núcleo, hiperdensas, como se las quiera llamar. Palabras que se han apropiado de la realidad —hiperreales (otra vez Morin)—, que la moldean y determinan. Tras su apariencia evidente hay implicaciones y enigmas, probablemente describibles por vía del análisis de los conceptos, pero también mediante el cotejo de los fenómenos de la realidad.

Hay en lo dicho y en la orientación de la reflexión una herencia de la teoría crítica (los estudios iniciales de la Escuela de Frankfurt), un reto al análisis crítico y al control político tanto del fenómeno de la desproporción y extrañamiento en-

<sup>162</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

<sup>163</sup> Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Madrid, Península, 1989, pp. 11-16, 265 y ss.

<sup>164</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2000.

tre el hombre y los productos del hombre, esto es, el armamento instrumental-lingüístico de la técnica, la reducción del horizonte humano al dominio de la naturaleza; hay también, sin embargo, otro fenómeno de carácter diferente, si bien ambos en interacción recíproca fuerte, tal fenómeno no es otro que el desnivel, el desajuste cultural producto del conflicto entre los valores y su traducción existencial, entre los principios del universalismo políticamente dominante y su realización práctica en órdenes de constitución material. Mantener una tensión productiva de estas dos vertientes de reflexión crítica —la crítica de la técnica y la crítica de los valores— representaría una posible chance de credibilidad para la teoría crítica y para la reactivación (legitimación) de la democracia contemporánea.<sup>165</sup>

## 2. El desafío multiculturalista

---

Lo primero que se observa hoy, es que Occidente aparece como una esfera cultural explosiva. Tal explosión, de la que ahora se administran los fragmentos, se ha producido como consecuencia de su éxito, esto es, en virtud de la aparente victoria del modelo occidental a escala global.<sup>166</sup> ¿Qué caracteriza, entonces, la “situación cultural” de nuestro tiempo? ¿Se asiste a la imposición homologadora de los parámetros occidentales en todas las regiones y a todas las culturas? Se trata efectivamente de algo de eso, pero se vislumbra o se debiera vislumbrar algo más que el saludo apologetico a la victoria del modelo occidental, la exclamación de que la historia ha llegado a su fin<sup>167</sup> o el lamento derrotista en contra de la homologación universal que el tipo occidental habría inducido. Lo que puede entreverse, si nos alejamos del maniqueísmo intelectual dominante —hermenéutica de la euforia o heurística del miedo,<sup>168</sup> es una tendencia que apunta en sentido diametralmente opuesto al del universalismo. Se asiste a una rebelión cada más extensa e intensa de “las políticas de la diferencia”, reivindicadas desde diversos ámbitos, de cara al modelo universalista occidental.

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>166</sup> Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006.

<sup>167</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1992.

<sup>168</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 109.

En el plano discursivo de las disciplinas sociales (derecho, filosofía política, antropología, sociología política y demás), el escenario del debate más agudo es el de la batalla de los *communitarians* norteamericanos y canadienses frente a las teorías contemporáneas del pacto democrático. Se trata de un fenómeno intelectual de potentes implicaciones prácticas o, si se quiere, una intervención teórica en política, más sutil e insidiosa que el “tribalismo” nacionalista en la Europa post Guerra Fría o que la disgregación de la ex Unión Soviética. El “desafío neocomunitario” tiene un carácter sociocultural predeterminante, antes que directamente político; por eso su potencia de arraigo en grupos étnicos y en estratos de población tradicionalmente indiferentes a la política política (*politique politique*).

Para estos fundamentalismos “indígenas” de Occidente, las instituciones del universalismo son representantes del “gran frío” (*big chill*), caracterizados sin remedio por la indiferencia (*blindness on differences*) frente a las diversas políticas del reconocimiento promovidas e instrumentadas por diversas comunidades. Indiferencia ante la multiplicidad de vínculos solidarios que se suscitan entre sujetos concretos, con pertenencia cultural común. Vínculos solidarios, comunitarios, de índole fraternal —aún si duramente autoritarios para con el disenso interno—, imposibles de establecer entre individuos separados de manera atomizada, como los constituidos por la vía del contrato social (de Hobbes en adelante).

De estos elementos básicos comienzan a delinearse los perfiles del desafío multicultural (“neocomunitario”). Desde esa perspectiva radical, no sólo es etnocéntrico el dispositivo estratégico-instrumental del universalismo (técnicas, convenciones, formalidades de la democracia), sino también su “razón comunicativa”, es decir, el propio ideal del diálogo racional. Incluso, para la versión del relativismo cultural antropológico, la persuasión es percibida como una forma tosca —incivilizada— del modelo de conversión del “bárbaro” y del “infiel”, como una forma dirigida a la neutralización de toda “alteridad” cultural. Por otra parte, la insistencia en la concreción —hasta la reconstitución (“reconstitución de los pueblos originarios”)— de diversas formas de vida, tiende a reconducir al ámbito de las especificidades culturales las cuestiones de la solidaridad y de los valores compartidos.

Ante las formulaciones más extremas del comunitarismo, pero, sobre todo, de las versiones más sofisticadas de los multiculturalistas, la reacción fácil consiste en la tentación de no ver en ello más que la repetición de un viejo debate clá-

sico, un fenómeno de anacrónica reacción ante las conquistas de la democracia y el avance del racionalismo occidental; o de manera más naive todavía, predicar que se trata de un debate insulso, una coartada sin opciones radicales, perteneciente al territorio del liberalismo, una corrección del mismo,<sup>169</sup> al final, una discusión intrafamiliar.

El riesgo consiste en no comprender las razones de un desafío que atrae a su órbita a grupos sociales consistentes y también a intelectuales técnicamente bien equipados —amén de aguerridos—: Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Will Kymlicka, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Christopher Lasch, no digamos la hibridaciones sofisticadas “liberal-comunitaristas” de Walzer o Rorty (ver bibliografía). El gran tema es: ¿las cuestiones de la solidaridad y el vínculo comunitario se encuentran ya adecuadamente reasumidos (en pertinentes vías de esclarecimiento o solución) en las grandes ecuaciones del universalismo? O, en términos más técnicos, como los de la discusión Walzer-Rawls, ¿la pertenencia comunitaria no resulta en sí misma un bien que reclama distribución justa?

Así, podría resultar adecuado revisar —aún si a grandes trazos— los componentes del tríptico revolucionario, emancipador, de la modernidad: libertad-igualdad-fraternidad; esas promesas no cumplidas<sup>170</sup> que atascan un tránsito diáfano a la posmodernidad y que obligan todavía a la Modernidad a morderse la cola (versiones de modernidades reflexivas, segundas, etcétera).

### 3. Libertad, igualdad y ¿fraternidad? Nación y clase como paradojas

Esos tres principios del universalismo moderno —libertad, igualdad, fraternidad—, verdaderos ejes de la reflexión contemporánea, de mediados del XIX a los principios del XXI, que capturaron y cautivaron a todo el XX, ocultan consecuencias difíciles de dilucidar en virtud de su carácter paradójico. Las paradojas —en sentido fuerte— de ese universalismo constitutivo de la política moderna y de su bujía vital, la libertad (de los modernos), pueden distinguirse y entenderse mejor

<sup>169</sup> Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *Political Theory*, 18/1, Cambridge, 1990, p. 7.

<sup>170</sup> Habermas, *op. cit.*, pp. 265 y ss.

de tres modos específicos: 1) paradojas inherentes a la propia estructura ideal-conceptual; 2) efectos paradójales de los procesos de exclusión y desigualdad, y 3) paradojas inherentes a la dinámica y la experimentación históricas.

Primero. La histórica disputa, de varios siglos, entre liberalismo, socialismo y democracia se ha focalizado casi en exclusividad en los polos de la libertad y de la igualdad. Se ha planteado, a menudo, la cuestión de distinguir la una de la otra o de conjugarlas en una síntesis superadora o —al menos— aceptable o, también, entenderlas como una tensión permanente en trance imposible de resolución. Sobre esta tensión bipolar se ha desarrollado el complejo de las doctrinas políticas, económicas y sociales contemporáneas referidas a los grandes modelos políticos ideales y sus correspondientes modos de composición: liberal-democracia, social-democracia, socialismo-liberal. Llama la atención que, por lo menos en el perfil teórico, la fraternidad se presente como la dimensión olvidada de la discusión (ni siquiera se encuentra como voz específica en el Diccionario de Política de Bobbio<sup>171</sup>). Laguna difícil de explicar, toda vez que se trata de uno de los principios clave del trinomio del universalismo, emblemático del ethos emancipador de Occidente.

¿Cuál podría ser la razón de esa ausencia?, ¿de ese lapsus? El tema de la hermandad —fraternidad— apunta directamente a la cuestión del nexos, del vínculo solidario-comunitario que ninguna lógica pura de la libertad o de la mera igualdad está en condiciones de interpretar o resolver. La lógica a la que responden los principios-valores de la libertad o de la igualdad es, efectivamente, una lógica que subyace en el modelo cultural —histórica y antropológicamente determinado— de la autonomía (autodeterminación y autodecisión), modelo cuyo fundamento no puede ser otro que el individualismo. Se trata, claro está, de una lógica propiamente moderna.<sup>172</sup>

<sup>171</sup> Norberto Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, eds., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1983.

<sup>172</sup> La popular teoría de las “Generaciones de Derechos Humanos” fue propuesta por Karel Vasak, en el discurso inaugural de un curso impartido en el Instituto Internacional de Derechos Humanos (Institut international des droits de l’homme), de Estrasburgo, Francia, en 1979. De manera metafórica, el jurista hizo alusión a la evolución de los Derechos Humanos, basándose en el lema de la Revolución francesa: *Libertad, Igualdad y Fraternidad*; valores que confirió respectivamente a cada una de las tres generaciones o categorías, que también propuso. La Primera generación, correspondiente a los derechos legales civiles y políticos, fundamentados en la libertad (*Liberté*), la Segunda, a los derechos económicos, sociales y culturales, basados en la igualdad (*Égalité*), y la Tercera, a los derechos de solidaridad (*Fraternité*). El discurso de Vasak ganó fama y algunos juristas lo adoptaron,

Luego, se puede afirmar que en la estructura conceptual y simbólica del universalismo existe un conflicto latente entre lógica de la ciudadanía, de carácter general (universal) y lógica de la pertenencia, de carácter específico (particular). Resulta obligado, en consecuencia, que los movimientos, tendencias, partidos y organizaciones que “pugnan por derechos diferenciados” asuman con radicalidad (política y teórica) lo crucial de esta paradoja. De donde deriva una pregunta decisiva para el debate político contemporáneo: ¿cómo ser portador de derechos sin contravenir la lógica de la pertenencia?, ¿cómo conjugar el universalismo con las diferencias? (¿libertad sin diferencias? ¿igualdad sin más para todos?).

Dos ejemplos históricos vienen a cuento. Ya en la fase revolucionaria burguesa, la fraternidad establece una conexión negativa fuerte con el referente de la nación (nation) de cara al universalismo rampante de la Revolución francesa. Sin embargo, esa referencia a la(s) nación(es) es la que históricamente genera el contrapeso —y contrapaso— antiuniversalista, mediante el cual los Estados pos-revolucionarios europeos asumen el factor nacional, “la nacionalización de las masas” (G. Moose, 1999), como momento de identidad defensiva —reconocimiento y pertenencia— respecto de la pretensión francesa de imponer, por el camino de una legitimación “universalista-revolucionaria”, sus propios y específicos intereses nacionales y expansionistas.<sup>173</sup> El vínculo fraternidad-nación sirve de límite al falso universalismo de la libertad del ciudadano y la igualdad de todos.

El otro ejemplo histórico de imposición de límites al universalismo lo ha constituido la lógica propia de la noción de clase. De modo análogo —si bien con diferencias— a la estructura lógica de lo nacional, la clase plantea el problema de una pertenencia y de una identificación simbólica, que en sí misma no

---

entre ellos, Norberto Bobbio, quien es uno de los principales responsables del desarrollo y divulgación de la “teoría de las generaciones”, a tal punto, que muchos piensan que es de su autoría. La clasificación de los Derechos Humanos por *generaciones* se construye atendiendo a un conjunto de elementos, tales como: el carácter histórico, la aparición de nuevos elementos conceptuales, sociológicos y antropológicos, así como al reconocimiento —en orden cronológico— de los derechos humanos por parte del orden jurídico normativo de cada país. Lo útil de esta clasificación doctrinal es que ordena los Derechos Humanos según su importancia, no jerárquica sino evolutiva; no sólo en lo relativo a la atención de las aspiraciones y necesidades del hombre, materiales y espirituales, sino, más aún, en relación con la promulgación de los diferentes instrumentos jurídicos para su protección, así como en interrelación con la elaboración de diferentes textos filosóficos, sociológicos, políticos o económicos que sirven para su justificación, defensa o promoción.

<sup>173</sup> Francois Furet, *Pensar la revolución*, Madrid, Pretel, 1980, pp. 32 y 33.



puede inferirse por los dos términos pivote —igualdad y libertad— del debate revolucionario-emancipador del Occidente moderno. Nación y clase, reivindicaciones de pertenencia que han funcionado como límite y freno a la lógica de los derechos, en tanto que dinámica expansiva de reglas y dispositivos formales de garantía universalmente válidos.

La clase ofrece dos ejes de particularización (seccionamiento): uno horizontal, plantado en la base de su vocación transnacional —“internacionalista”—; el otro vertical, con criterios fuertes —y hasta excluyentes— de identidad y pertenencia. Aunque también, en su proyección histórica, la clase conlleva un perfil de doble filo: de un lado, la proclama y la promoción, enarbolada durante periodos de la historia del movimiento obrero, del ideal iluminista, cosmopolita, en contra del nacionalismo, contra los “repliegues nacionalistas de la burguesía”; y, por otro lado, a contrapelo, sus consignas y llamados a “recoger las banderas nacionalistas”, que la élites gobernantes —a fortiori burguesas— habían abandonado “en el cieno de la ineptitud”.<sup>174</sup> El caso extremo lo constituye el leninismo y su amalgama entre clase y Estado, ensamble muy distante al elaborado por Marx y la Primera Internacional y también del más sofisticado producido por la Segunda Internacional, en tiempos ya de mayor complejidad y afianzamiento del capitalismo.<sup>175</sup>

Segundo. Procede ahora la revisión de las paradojas inherentes a la dinámica y la experiencia históricas de los principios del universalismo. Poder mirarlas supone retomar un tema que parecía diáfano a la perspectiva desencantada de Max Weber<sup>176</sup> o de Alexis de Tocqueville<sup>177</sup> y, también, al “ojo infernal” del viejo Marx<sup>178</sup> en los fragmentos dedicados en *El capital*, a la reconstrucción histórica de “la acumulación originaria”. Se trata de una triple coincidencia notable que consiste, a saber: que el proceso de la modernidad capitalista constituye un acontecimiento único, completamente excepcional, en el contexto de las sociedades humanas (ver también —muy posterior y contemporáneo— Steiner<sup>179</sup>). Dicha excepcionalidad descansa sí en la potencia productiva y tecnológica de su

<sup>174</sup> Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, t. 1, Madrid, Ruedo Ibérico, 1970; Wolfgang Abendroth, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Barcelona, Laia, 1975.

<sup>175</sup> Francois Furet, *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1995, pp. 151 y ss.

<sup>176</sup> Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, 3 vols.

<sup>177</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 2 vols.

<sup>178</sup> Karl Marx, *op. cit.*, pp. 891 y ss.

<sup>179</sup> George Steiner, *La idea de Europa*, México, Siruela / FCE, 2005, pp. 56 y ss.

desarrollo material, aunque, se realiza en virtud de una revolución de los valores y de una radical ruptura de los vínculos comunitarios, aquellos que otorgaban consistencia a los modos de vida tradicionales, premodernos. La consolidación del universalismo moderno coincide así con la experiencia del desarraigo universal (el proletariado de Marx, los ya sin nada que perder).

Lo decisivo de esta experiencia es que resulta consecuencia del despliegue cultural exitoso del universalismo y de su núcleo racional irreductiblemente individualista. La paradoja se muestra en toda su agudeza, el modelo individualista —no el modelo holista— es el que se encuentra en la base del principio de igualdad. Es sobre esta plataforma individualista que puede entenderse la inaudita fuerza expansiva de la igualdad (“una vez que la igualdad irrumpe en la historia ya no es posible expulsarla”, decía Tocqueville<sup>180</sup>). Lo que tampoco era ajeno a las perspectivas de Weber, Tocqueville y Marx era que el modelo holista, por su intrínseca naturaleza organicista y jerárquica (tradicional), ha resultado ser el gran diferenciador histórico, el diferenciador —promotor de desigualdad y exclusión— por excelencia; en tanto que el modelo individualista, en virtud de su vocación intrínsecamente igualitaria, ha resultado ser un homologador —promotor (moderno) de la no diferencia— de gran eficacia. Paradoja crucial observada por los tres y que, sin embargo, por diversas razones en cada caso, no repercuten en alguna vía de resolución, manteniéndose así la incertidumbre. Al diagnóstico desencantado de los dos primeros, no sigue una teoría de construcción histórica; en tanto que Marx, tan empeñado en hacer la historia —si bien duramente condicionada— apuesta por una solución. No obstante, si se la observa, su propuesta va en el sentido de una coincidencia entre la realización individualista y la satisfacción colectiva. La centralidad del “cada uno” individualista —en las admoniciones del Manifiesto del Partido Comunista<sup>181</sup> o en la tardía Crítica al Programa de Gotha—<sup>182</sup> es el remitente y el destinatario del “todos” comunista.

El empeño crítico de Marx parece conducir al extremo perseverante de la racionalidad lógica del individualismo, tan ferozmente cuestionado por él, aunque

<sup>180</sup> Tocqueville, *op. cit.*

<sup>181</sup> Karl Marx, “El Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, vol. 1, Moscú, Progreso, 1971.

<sup>182</sup> Karl Marx, “Crítica del Programa de Gotha”, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, vol. 2, Moscú, Progreso, 1971.

paradojalmente afirmado. Si, de una parte, el marxismo (marxiano) y —por momentos— el movimiento obrero, se había pronunciado por llevar adelante la idea iluminista de la emancipación aterrizándola al plano material de los conflictos reales; por la otra, la lógica de clase se esgrimía como un arma contra el modelo de la homologación individualista. La pertenencia de clase ha sido siempre expresión de una alteridad y una aporía irresoluble para el universalismo, puesto que ha funcionado como una amalgama irresuelta del nexo social contra la fragmentación inducida por el principio individualista.

Dos derivaciones contradictorias ha padecido, en consecuencia, el pensamiento de izquierda; de un lado, la fetichización de lo colectivo como idea clave para el movimiento —sus distorsiones y legitimaciones “ortodoxas”<sup>183</sup> y, de otro, el surgimiento de contratendencias y zonas de resistencia al universalismo, donde se reivindica la autonomía irreductible de sujetos parciales —reales o míticos— como la raza, la etnia, *Volk* o el pueblo.<sup>184</sup> No deberían pasar desapercibidas las inquietantes coincidencias entre izquierda y derecha respecto del “pueblo” —historicismos igualmente miserables,<sup>185</sup> tanto el comunismo como el nacional-socialismo, lo que permite atisbar que el totalitarismo contemporáneo no es una aberración del destino progresivo y progresista de Occidente, sino una atribución de características individualistas de la voluntad de poder y dominio del mundo a una identidad o a un fetiche de carácter colectivo.<sup>186</sup>

El análisis de la dinámica de las masas modernas reclama la exigencia de entrar en el corazón de las tinieblas de Occidente y sacar a la luz sus elementos constitutivos más turbios e inquietantes.<sup>187</sup> Ni qué decir que enfrentar el problema de este modo conduce a un territorio frágil, al borde del abismo, el límite mismo del enfoque de tipo racionalista utilitarista de los fenómenos sociales o —al modo de los de Frankfurt, el imposible de la crítica de la razón instrumental ensayada desde la misma razón criticada.<sup>188</sup>

<sup>183</sup> Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pp. 1-28.

<sup>184</sup> Furet, *op. cit.*, pp. 188 y ss.

<sup>185</sup> Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973.

<sup>186</sup> Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

<sup>187</sup> Elías Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1977, p. 270.

<sup>188</sup> Adorno y Horkheimer, *op. cit.*

#### 4. Procesos de desigualdad y exclusión; efectos paradójicos

---

Dos modalidades diversas del discurso crítico, la crítica marxiana y el postestructuralismo foucaultiano, previas y ajenas, respectivamente, al multiculturalismo de raigambre liberal, son las que pueden establecer teóricamente los fundamentos materiales, políticos y culturales de las reivindicaciones de las minorías culturales.

En el sentido de la reivindicación del discurso crítico en las ciencias sociales, en tanto extensión contemporánea del ánimo inicial de la teoría crítica (Horkheimer, [1974]-1968), la situación ha llegado a ser, por decirlo con de Sousa Santos al menos desconcertante. Si en el inicio del siglo XXI ocurren y se padecen multitud de cosas que merecen ser criticadas, “¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?”<sup>189</sup> Si las promesas emancipatorias de la libertad y de la igualdad no sólo permanecen incumplidas, sino cada vez más extensamente negadas; si el objetivo de dominio de la naturaleza —condición necesaria y decisiva para el supuesto progreso humano— se ha convertido en un efecto perverso que precipita el riesgo de una crisis ecológica planetaria; ¿cómo es que la reflexión teórica científica de las ciencias sociales no se despliega críticamente y lo hace sólo como pensamiento descriptivo y funcional?

El discurso crítico debiera ser por tradición aquel que no se reduce a la realidad, a lo meramente existente. La realidad —con independencia de cómo se la conciba filosóficamente— es para la teoría crítica un campo de posibilidades, del que hay que definir y ponderar los grados de variación que existen más allá (o que son potencialmente inherentes) de lo empíricamente dado.<sup>190</sup> El discurso crítico de lo que existe descansa en el supuesto de que los hechos o los datos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia; por tanto, que hay alternativas aptas para superar lo que resulta criticable en la realidad existente. La teoría crítica no es fría, otorga valor al malestar, a la indignación y al inconformismo, que son entendidos y asumidos como fuente de conocimiento crítico, incluso, condición para teorizar acerca del modo de modificar el estado de cosas prevaleciente.

---

<sup>189</sup> Boaventura de Sousa Santos, *El milenio perdido*, Madrid, Trotta, 2005, p. 97.

<sup>190</sup> Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

De sobra está decir que apunta a una reconfiguración del paradigma científico en las disciplinas socio-históricas, diferenciado del paradigma positivista, imitativo del de las ciencias naturales, en que problematiza la tajante distinción entre juicios de hecho y juicios de valor; que asume que la referencia a valores constituye condición obligada para construir explicaciones adecuadas en el ámbito de las ciencias de la historia (o del espíritu). Es por ello que en la dinámica del debate contemporáneo y, particularmente, en los territorios de la discusión con y en el discurso multiculturalista, el recurso a las fuentes de la tradición crítica resulta ser un procedimiento fructífero, ello así en virtud de que disminuye la fricción de la litis irresoluble derivada del conflicto de valores.

Desde esta perspectiva, aquí se postula una suerte de complementariedad entre la tradición de la teoría crítica y el discurso multiculturalista, donde la primera ofrece vías de explicación y fundamentación de las condiciones materiales que posibilitan e inducen las reivindicaciones de las minorías sujeto de exclusiones y desigualdades.<sup>191</sup>

El discurso multicultural, como se sabe, proviene de tradiciones arraigadas, más bien, al curso de la filosofía política del liberalismo y del relativismo cultural en clave antropológica. Es un discurso inscrito en el horizonte de las discusiones determinadas por los principios de la igualdad y la libertad, en todo caso, postura política e intelectual que reivindica con fuerza renovada la noción de fraternidad, tan elusiva y eludida en la Modernidad capitalista; promesas no cumplidas —a su vez— del proyecto emancipador de la revolución burguesa y su paradigma histórico, la Revolución francesa.

Las modalidades críticas de la teoría crítica de Marx y de la genealogía de los mecanismos del poder, desarrollados por Foucault, son susceptibles de soportar explicativamente la condición de las minorías culturales, en un código diferente al del discurso filosófico, político y cultural moderno de raíz liberal. Se trata de los sistemas modernos de desigualdad y de exclusión que están en la raíz de la con-

---

<sup>191</sup> En este mismo sentido, otro punto de articulación decisivo entre estas tendencias de pensamiento resulta de la reivindicación de la lucha por el reconocimiento, de raigambre crítica hegeliana, puesta en el debate reciente por Honneth, respecto de la propuesta de la política del reconocimiento de Charles Taylor, idea referencial clásica del pensamiento multicultural. Ver Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, y Charles Taylor, “The politics of recognition”, en Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, ed. e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994.

formación de las condiciones que impelen a las minorías culturales a reivindicar valores de igualdad y de reconocimiento de las diferencias y, así, demandar derechos diferenciados, nuevas modalidades de ciudadanía multicultural y hasta una otra configuración pluralista del Estado.

Desigualdad y exclusión son fenómenos sociales de gran calado histórico; han existido siempre (transhistóricos), no son, pues, exclusivos de la Modernidad. Sin embargo, ambas tienen un significado histórico diferente al que tuvieron en las sociedades premodernas o —más cerca— en las sociedades del Antiguo Régimen. En la Modernidad capitalista, por primera vez en la historia, la igualdad, la libertad, la ciudadanía (sucedáneo refuncionalizado politizado de la fraternidad) son reconocidas como principios emancipatorios de la vida social. En consecuencia, las formas de desigualdad y las exclusiones tienen que ser justificadas como excepciones o como incidentes de un proceso social que no puede, por principio, reconocerlos como legítimos o consustanciales a su modo de ser social. No hay en el discurso moderno o contemporáneo política social legítima más que aquella que busque y determine los instrumentos para minimizar la desigualdad y debilitar la exclusión. No obstante, cuando el modelo de la Modernidad converge y se restringe al desarrollo capitalista, las sociedades modernas asisten a la contradicción entre los principios de emancipación que apuntan a la igualdad y la integración social, enfrentados a los principios de regulación, que rigen los procesos de desigualdad y exclusión generados por el mismo desarrollo capitalista.

La desigualdad y la exclusión son dos sistemas de pertenencia jerarquizada. En el sistema de desigualdad, la pertenencia ocurre mediante la integración subordinada; quien está abajo está dentro, su presencia resulta indispensable. En tanto que en el sistema de exclusión —también jerárquico— la pertenencia se da por exclusión; se pertenece por el modo como se es excluido, quien está abajo está fuera.<sup>192</sup> El gran teórico de la desigualdad en la modernidad capitalista (siglo XIX) es Marx. Se trata de un fenómeno socioeconómico. La relación capital/trabajo es el gran principio de integración social, integración fundada en la desigualdad entre el capital y el trabajo, desigualdad socialmente personificada en clases,

---

<sup>192</sup> Se trata de *tipos ideales*, puesto que en la práctica los grupos sociales se introducen al mismo tiempo en los dos sistemas. Desigualdad y exclusión, así entendidas, son nociones extremas que ilustran en su abstracción la estructura modélica de los sistemas, claves para ponderar los grados de su eficacia, idóneos para articularlos a otras modalidades típico-ideales de la misma índole jerarquizante, como el sexismo y el racismo.

basada en un intercambio desigual cuyo gran escenario es el arreglo obrero-patronal: fuerza de trabajo cualitativa a cambio de salario cuantificado; la integración básica moderna radica, pues, en esa negación de la igualdad (desigualdad), esencia de la explotación moderna o capitalista.<sup>193</sup>

Por su parte, el teorizador de la exclusión es Foucault. Aquí se asiste a un fenómeno cultural y social, un asunto de civilización. Se trata de un proceso histórico mediante el cual una cultura —por medio de un “discurso de verdad”— genera una prohibición y la rechaza; es el terreno de la transgresión: locos, criminales, delincuentes, sexualmente desviados. Las “disciplinas sociales”<sup>194</sup> conforman un dispositivo de normalización que descalifica (aunque también califica) y que, de esa manera, consolida la exclusión. La expulsión del ámbito de la normalidad se traduce en reglas jurídicas<sup>195</sup> que marcan la exclusión; en la base misma de la exclusión habita una pertenencia que se afirma por la no pertenencia, al final, un modo específico de dominar la disidencia.

En tanto que el sistema de desigualdad descansa paradójicamente en el núcleo esencial de la idea de igualdad, pues el contrato de trabajo se realiza entre partes libres e iguales; el sistema de exclusión reside esencialmente en el concepto de la diferencia, ya sea en el determinismo biológico de la desigualdad racial o sexual o mediante la normalización implementada por las disciplinas —que no ciencias— respecto de los transgresores de la prohibición. Las prácticas sociales modernas, las ideologías y las actitudes combinan la desigualdad y la exclusión, la pertenencia subordinada, el rechazo y la prohibición. Un sistema de desigualdad puede estar, en condiciones determinadas, articulado a un sistema de exclusión.<sup>196</sup> Tanto la desigualdad como la exclusión aceptan grados diversos; el grado extremo de desigualdad es la esclavitud, el de la exclusión es el exterminio o —de nuevo en nuestros días— la limpieza étnica.

En estos sistemas jerárquicos y su conceptualización típico-ideal, realizada, de manera mejor y principal por Marx y Foucault, se puede encontrar una vía de fundamentación, una plataforma conceptual de las reivindicaciones de las minorías culturales, sean nacionales, étnicas, de preferencias sexuales o de com-

<sup>193</sup> Karl Marx, *El capital*, op. cit., pp. 651 y ss.

<sup>194</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 334-361.

<sup>195</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Madrid, Gedisa, 1980, pp. 111-114.

<sup>196</sup> *Ibid.*, pp. 111-114.

portamientos límite, también las de las mujeres entendidas como “minoría simbólica”. Las conceptualizaciones de los sistemas de desigualdad y exclusión, su explicabilidad sólo en función de los principios de igualdad y diferencia, gravitan en el debate contemporáneo, modulado por la impronta del multiculturalismo. Juegan el papel de estructuras ausentes, en el sentido de que el discurso multicultural no los verbaliza, no los hace explícitos en la argumentación, aunque su ausencia-presencia condicione o determine el sentido del argumento.

## 5. Discurso multicultural. Una agenda

Las modalidades que la mirada multicultural, su desafío e imperativos, ofrecen al debate contemporáneo, condensan admirablemente esos límites —paradojales— del universalismo occidental en nuestros días. Se trata de un tema crucial, estratégico, no sólo en el plano teórico, sino también en el plano del desafío sociocultural a la democracia por parte de los *communitarians*; el tema del conflicto de valores.

¿En qué consiste ese desafío? ¿Cómo se formula? ¿Cuál es su “agenda”? En su acepción más general, multiculturalismo refiere al conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de considerar —no como un hecho, sino como un valor— el pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de la sociedades actuales, busca responder a las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de grupos diversos como las minorías nacionales, los pueblos indígenas, los inmigrantes, los grupos gays o de lesbianas, trans-sexuales, etcétera, o, en otro plano, de las mujeres. Más allá de la mera tolerancia (pasiva), estos núcleos buscan aceptación, respeto e inclusión en la esfera pública, lo que supone un desafío a los modelos monistas de democracia liberal disponibles.<sup>197</sup>

Una reciente clasificación de grupos étnicos y culturales, objeto del debate del multiculturalismo,<sup>198</sup> dibuja un abigarrado panorama para la discusión normativa:

A. Minorías nacionales: a) Minorías nacionales, b) Pueblos indígenas.

<sup>197</sup> Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell, Ithaca / Cornell University Press, 2000.

<sup>198</sup> Will Kymlicka, *La política vernácula*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 22 y 171.



- B. Minorías inmigrantes: c) con derechos de ciudadanía, d) sin derechos de ciudadanía, e) refugiados.
- C. Grupos religiosos: f) Aislacionistas (Amish), g) No aislacionistas (musulmanes).
- D. Grupos sui géneris: h) Afroamericanos, i) Gitanos, etcétera.

Conviene evitar dos equívocos de implicaciones negativas a fin de encarar el desafío suscitado por el multiculturalismo y que pueden complicar sobremedida la posibilidad de una apropiación normativamente adecuada del tema. Antes que nada, hay que entender que no se trata grupos sociales caracterizados sólo por rasgos objetivos (ser indígena, habitar el territorio de una comunidad histórica, ser gitano o musulmán), como una condición étnica o religiosa acreditable a algún esquema de demografía estática, sino de colectivos propiamente políticos: esto es, no todos los miembros que reúnen los rasgos objetivos se identifican con el grupo y su cultura y los que lo hacen poseen perspectivas plurales al respecto. Los procesos de construcción política de la identidad de grupo poseen decisivos componentes de elección y estrategia y son dependientes del contexto.

El concepto de multiculturalismo refiere, entonces, no a grupos e identidades colectivas como tales, sino a la dimensión cultural y política de los mismos y a los contextos sociales y políticos, movimientos, discursos, políticas y arreglos institucionales correspondientes. La existencia de tensiones y conflictos entre igualdad económica —conflicto de clases— y reconocimiento cultural,<sup>199</sup> no es de mayor relieve que la tensión política que existe entre derechos individuales y colectivos,<sup>200</sup> o entre identidad de grupo y la común identidad que fundamenta la convivencia plural en un Estado democrático.<sup>201</sup>

El multiculturalismo, en sentido amplio, incorpora no sólo diferencias meramente culturales (en el sentido débil de “diversidades culturales de cultura abstracta”) sino que involucra un principio capaz de subvertir la propia homogeneidad de la nación, tal es su concepto de comunidad político-cultural. Lo decisivo es que incorpora al conflicto de valores, al pluralismo de valores (politeísmo we-

<sup>199</sup> Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

<sup>200</sup> Will Kymlicka, *The rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

<sup>201</sup> John Rawls, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990; Will Kymlicka, [1995], *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

beriano), no sólo como diversidad de creencias e ideales éticos personales, sino como modos sociales de vida compartidos, dotados de necesidades diferentes.<sup>202</sup>

Esta consideración impacta la elaboración normativa de la diferencia en su punto más alto: afirmar la pluralidad de modos de vida plausibles, no en el exterior,<sup>203</sup> sino en el seno de nuestras mismas sociedades, no tiene —en opinión de Rawls— que significar la inexistencia de valores universales, ni rehusarse a la exigencia de derechos humanos asimismo universales. Podría ser, aunque sí supone, a contrapelo y con menos benevolencia, cuestionar axiomas establecidos en el pensamiento liberal y democrático: que existe un modo de vida superior derivado de una común naturaleza humana, una civilización universal hacia la que todas las culturas convergerían de un modo u otro;<sup>204</sup> en segundo lugar, que los valores y derechos sólo pueden realizarse mediante un único sistema político como modelo universal; y, por último, la confianza de que las potencialidades, aspiraciones y valores son conciliables en un todo armónico. Por el contrario, las capacidades, virtudes y valores humanos se consideran, en este debate, abocadas al conflicto, cargadas contradictoriamente en virtud de su heterogeneidad y las apreciaciones valorativas diferenciadas, por ello es que las diversas concepciones de humanidad resultan ser limitadas y parciales.

## 6. Conflictos de valor y pluralismo

Es constitutivo de la tradición occidental, en filosofía y también en política —salvo excepciones— considerar los conflictos de valores como episodios extravagantes, como accidentes un tanto patológicos. No se trata de una consideración que ataña sólo al paradigma utilitarista, sino —incluso— a la idea kantiana del hombre como agente moral. Con el desgaste histórico del determinismo y del sustancialismo causal, se ha observado un retorno en grande de la ética. No obstante, este retorno parece viciado en su base por el prejuicio de la doctrina del comportamiento racional: el hombre es un sujeto ético-trascendental que actúa

---

<sup>202</sup> Charles Taylor, “The politics of recognition”, en *op. cit.*

<sup>203</sup> John Rawls, “Rawls-Habermas. On Justice. A critical Conversation”, en *Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, Cambridge, 1995.

<sup>204</sup> Isaiah Berlin, *Contra la corriente; ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 2006.

según principios universales, con independencia de su situación existencial y de su específica pertenencia (arraigo) histórico y cultural.

La cuestión radica en ponderar si tal presupuesto constituye una plataforma teórico-conceptual apta para lidiar con los desafíos contemporáneos o si, en cambio, esta idea conlleva implícitamente la matriz correspondiente de la paradoja etnocéntrica del universalismo occidental. En consecuencia, dilucidar si en virtud de su carácter paradójico —a la vez, cultura universal y cultura monocultural— no resulta un instrumento, poderoso y sutil, para la “colonización” de las demás culturas. La temática del conflicto de valores sirve de catalizador para el despliegue de las dos principales versiones actuales de la doctrina del comportamiento racional, neo-utilitarismo y neocontractualismo.

Una revisión relámpago de dos autores, del lado de la crítica histórica cultural y de las ideas y de la filosofía política propiamente dicha, sirve de ilustración competente para coadyuvar a la construcción de un juicio complejo y más equilibrado de las elaboraciones ético-políticas contemporáneas. Se trata de Bernard Williams<sup>205</sup> e Isaiah Berlin.<sup>206</sup>

Para los dos, el límite del neo-utilitarismo puede reconocerse en la pretensión de reducir el conflicto de valores a un caso de incoherencia lógica; en tanto que el límite del neo-contractualismo radica en presuponer una alta homogeneidad cultural en los sujetos y en los grupos que son colocados en la “posición originaria” de cara al contrato social. Si tales puntos sirven como preliminares, entonces, la crítica del discurso de John Rawls, realizada por los neocomunitarios (Walzer, Rorty, Taylor) aparecería con una fundamentación sólida. El famoso “velo de ignorancia”, que es presupuesto de la “posición originaria” del contrato,<sup>207</sup> resulta un tanto estrecha. Se puede incrementar su amplitud y tensar sus márgenes, si se incluye a sujetos culturalmente distantes o distanciados de la tradición cultural de Occidente; hombres y mujeres ajenos a la impronta cultural y moral de la Revolución francesa y sus valores (libertad-igualdad-fraternidad) o a quienes —pese a todo— no están dispuestos a asumir un significado universal a los valores y principios derivados de ese acontecimiento histórico-simbólico.

<sup>205</sup> Bernard Williams, “Tolerating the Intolerable”, en Susan Mendus, *The Politics of Toleration*, Edimburgo, Edimburg University Press, 1999.

<sup>206</sup> Berlin, *op. cit.*

<sup>207</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Londres, Oxford University Press, 1971, pp. 161 y ss.

Ese es el desafío y la dificultad a los que se enfrentan en la actualidad las sociedades democráticas de Occidente: dar la cara a las reivindicaciones de ciudadanía de individuos, grupos y comunidades diferenciados culturalmente quienes reclaman el reconocimiento de sus derechos, y que no están dispuestos —sin embargo— a reconocer validez y legitimidad universales al formalismo democrático. Para Williams y Berlin, la tradición de la filosofía ilustrada occidental encuentra su límite justo allí, donde considera los conflictos de valor como desviaciones, como obstáculos que resulta imperativo eliminar, inconvenientes callejones sin salida de los que hay que salir tan pronto como sea posible, tal es el caso de las reivindicaciones y derechos diferenciados en el seno político y jurídico del Estado, diseñado y para y desde la homogeneidad (igualdad abstracta del ciudadano).

Es relativamente conocida la tesis de Berlin<sup>208</sup> e que la tendencia predominante de la filosofía política en Occidente se ha construido sobre una base “trípode”, tres afirmaciones que se constituyen en fundamentales:

Primera. Para cada pregunta válida existe una única respuesta correcta, que excluye a las demás como erróneas, como no verdaderas; no existe interrogante, si formulado con pertinencia lógica, al que pueda responderse con dos respuestas diferentes que sean verdaderas; consecuentemente, si no existe una respuesta correcta, el interrogante debe ser considerado como no pertinente. Segunda. Existe un método para encontrar las preguntas lógicamente coherentes. Tercera. Todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí.<sup>209</sup>

Según Berlin, una tradición filosófica así estructurada podrá estar en condiciones de compatibilizar relativamente los diversos intereses, esto es, estará en condiciones de tolerar el conflicto de intereses; pero no contará con las aptitudes para tolerar el conflicto de valores. Juzgará el conflicto de valores como patología, como un desencadenamiento (textualmente, separación de la cadena del ser) fuera del orden lógico, como colapso de la coherencia lógica, en suma, como déficit de racionalidad.

---

<sup>208</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Londres, Chatto & Windus, 2002.

<sup>209</sup> Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 137.

La cuestión redonda en una suma complejidad toda vez que el contexto social está conformado efectivamente por una pluralidad de valores, conjunto de valores diversos que pueden entrar en conflicto y que pueden no ser reductibles entre sí. Su naturaleza valorativa los impele de suyo a transmutarse en conflicto de imperativos y, por tanto, en conflicto de obligaciones. Tal situación no puede ser discernida y procesada como si se tratase de un caso de incoherencia lógica, más que si se piensa y funciona según un modelo de razón asumido como universal; tal es el caso del modelo racional occidental determinado por su carácter etnocéntrico (dotado, además, de una polémica carga histórica colonialista).

Se trata de una situación trágica, aduce Williams,<sup>210</sup> en la que se asiste a una inconmensurable exclusión entre distintas y contrapuestas jerarquías de valor. Tal es no sólo el caso del presente, donde se confrontan la cultura occidental y las demás culturas, sino también del hecho de este conflicto de valores está situado ahora en el corazón cosmopolita, en la realidad de las metrópolis de Occidente y no sólo en su periferia. Con la globalización del modelo occidental, la cuestión de la alteridad cultural no se configura sólo como una confrontación con lo externo, sino como una aporía propia del funcionamiento de la misma sociedad occidental. Parodiando a Huntington, el choque civilizatorio sería no sólo explosivo, confrontación de dos exterioridades,<sup>211</sup> sino implosivo, inherente a una contradicción interna, inescapable, occidental y metropolitana, globalizada.

Isaiah Berlin alude en su argumento al ámbito del derrumbe de las ideologías y con ello apunta al carácter decisivo del problema. “¿Por qué el fracaso del ideal de ‘una sociedad perfecta’ o la utopía del ‘hombre nuevo’ no han quedado agotados con el fracaso del socialismo real? ¿Por qué y cómo es que ha derivado a una confrontación más amplia, tanto espacial como temporal, repercutiendo de Este a Oeste?”<sup>212</sup> Para decirlo con Daniel Bell,<sup>213</sup> el fracaso de las soluciones y propuestas socialistas no significaron la solución de los problemas del capitalismo, las respuestas fallaron, las preguntas siguen en pie.

Una sugerencia explicativa de Berlin resulta iluminadora: el supuesto de la aceptación, de principio, del nexo inquebrantable entre la utopía emancipatoria

<sup>210</sup> Williams, *op. cit.*

<sup>211</sup> Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Nueva York, Touchstone, 1996.

<sup>212</sup> Berlin, *op. cit.*

<sup>213</sup> Daniel Bell, *Comunitarism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

occidental y la idea de una naturaleza homogénea y universal del hombre, homogeneidad garantizada en términos tanto ético-valorativos como racional-lógicos, es lo que asegura la pertinencia y persistencia modernas de un sujeto universal.

Las diversas modalidades de utopía emancipatoria encontrarían sus raíces desde los orígenes de la vocación universalista de la cultura occidental. Desde las “utopías coloniales” hasta la “colonización del futuro”, todas estarían signadas con la imagen de la “satisfacción universal”: la quietud de la perfección entendida como recuperación del paraíso perdido, la restauración de una unidad originaria quebrantada.<sup>214</sup>

Ante esa perseverancia universalista indeclinable, la propuesta de Berlin es la del pluralismo, como la única solución plausible a esa oposición contemporáneamente agudizada entre el universalismo y el relativismo cultural. Revisemos a grandes trazos su argumentación.

La estrategia argumental de Berlin<sup>215</sup> consiste en contraponer al modelo universalista el otro lado de la filosofía iluminista de la historia: la idea de la autonomía irreductible de las culturas, formulada por Herder<sup>216</sup> y con fuertes antecedentes en Gianbattista Vico.<sup>217</sup> A la utopía de una historia entendida como tránsito progresivo, lineal o dialéctico, el sentido hacia esa —a final de cuentas— transparencia de la razón, se le opone la opacidad de las diferencias culturales, entendidas en su inconmensurabilidad particular e individual. Ninguna ética, ninguna racionalidad de la acción se conforma por sí misma, sino en un contexto simbólico específico, estructurado en torno a la tradición cultural y al lenguaje. En consecuencia, cada cultura tiene criterios propios y una jerarquía de valores diferente de las demás culturas. Por tanto, postular un patrón único respecto del comportamiento racional —y, por ende, humano—, resulta una evidencia de ceguera (*blindness on differences*) respecto de lo que hace concretamente humanos a los seres humanos, su capacidad de diferenciarse culturalmente.

La conclusión de Berlin es tajante: o la democracia abandona sus arraigadas prerrogativas de autoctonía cultural y deja de lado el fetiche universalista y mo-

<sup>214</sup> Octavio Paz, *Sueño en libertad. Escritos políticos*, México, Seix Barral, 2001, p. 371.

<sup>215</sup> Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, op. cit., pp. 190 y ss.

<sup>216</sup> Johann Gottfried Herder, [1784], *Antropología de la historia*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

<sup>217</sup> Giambattista Vico, [1737], *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, FCE, 1978.

nista de un sujeto sustancial homogéneo o se verá atrapada en sus paradojas, precipitada en la dinámica de la *self-refuting prophecy*. El diagnóstico es severo y, en principio, riguroso; no obstante, la solución propuesta resulta problemática.

Para Berlin, la relación de la democracia con la diferencia puede encapsularse en la noción de democracia pluralista (o de las diferencias). La noción está bien construida, puesto que implica al conflicto como momento constitutivo del proceso democrático<sup>218</sup> y, consecuentemente, la búsqueda del “bien común” resulta pensado como una suerte de equilibrio inestable, resultante de las aspiraciones de los distintos grupos. Como sea, se trata de una salida nominal —retórica— del ámbito del relativismo ético,<sup>219</sup> mediante una corrección que consiste en la incorporación de la idea antropológica del pluralismo cultural. En este punto parece no resuelto, intocado, un aspecto fundamental: el no cuestionamiento de la premisa valorativa de la democracia, condensado en el presupuesto de los derechos humanos en tanto que derechos individuales, derechos de naturaleza inalienable para el individuo. De acuerdo al “relativo” relativismo ético (y filosófico), de rai-gambre kelseniana, se trata de esa valoración última e intangible que fundamenta una superioridad ética —no dicha— de la democracia, y que descansa en un riguroso modelo lógico condicional: si se elige el principio del derecho a la vida y el de la libertad de cada uno, entonces, no se puede no preferir la forma democrática. Evidencia evidente a la justa razón, vuelta a la noria, al valor que se afirma incuestionable y, con ello, al conflicto de valores y sus callejones sin salida.

## 7. Otra vía: conflicto y lucha por el reconocimiento

Otra senda puede abrirse<sup>220</sup> (Honneth, su reivindicación radical del “joven” Hegel, de Jena), siempre y cuando se asuma el conflicto de valores como insoluble y, en consecuencia, se adopte una perspectiva en la que el valor democrático no se haga descansar en el individuo, sino en el conflicto como vía heurística, como momento del desafío y enfrentamiento con las “otras culturas”; mismas que niegan o subordinan la democracia a otros valores, como lo colectivo, el Es-

<sup>218</sup> Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 31 y 32; Axel Honneth, [1992], *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

<sup>219</sup> Hans Kelsen, *What is Justice?: Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Englewood, Law-book Exchange, 2000 (Collected Essays).

<sup>220</sup> Honnet, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

tado, la nación, el pueblo. Bajo esa óptica, la valoración del antagonismo viene a resultar un elemento esencial al modo democrático,<sup>221</sup> y la lucha por el reconocimiento aparece como el escenario básico que ofrece las claves de la gramática de los conflictos sociales y de la génesis de los poderes políticos.<sup>222</sup>

Si la diversidad de las culturas y las consecuentes y persistentes luchas por el reconocimiento han acompañado toda la historia de la humanidad, el despliegue del mundo moderno, en su figura de globalización reciente, ha favorecido la conformación de nuevas identidades y demandas de identificación. El multiculturalismo tanto como facticidad socio-histórica, así como ensayo de imposición política, exige paradójicamente —en su reiterada y deliberada afirmación “liberal”— un tratamiento conceptual que implique su emplazamiento e inscripción en el marco de los valores liberales clásicos, incluidos los derechos humanos, en tanto que entendidos como su expresión axiológica y programática más alta; que el discurso multiculturalista no se entienda como algo exógeno, patógeno, irreductible a la comprensión racional. Veamos.

El multiculturalismo —su evolución— se beneficia directamente de la erosión de los universales en el pensamiento posfundamento. La actitud filosófica y política que impregnó el final de siglo ha sido más favorable a la particularidad que a los grandes relatos de la Ilustración. Los conceptos universales, como los derechos humanos, han caído bajo la sospecha de pertenecer a un esquema de pensamiento homogeneizador y hasta totalitario, “pensamiento único”, propio del sesgo occidental de la razón. La crítica posmetafísica y posmoderna coincidió bien con las políticas de la identidad y de la diferencia.<sup>223</sup> Se afirmó, así, un rechazo al enfoque Estado-céntrico, en correspondencia con la reactivación de la sociedad civil en diferentes espacios y —sobre todo— la multiplicación y profundización del pluralismo político. Se pudo observar rápidamente, en términos de la filosofía y la teoría políticas, como se producía una inversión pendular de términos: del esencialismo de la totalidad al esencialismo de los elementos particulares. El rechazo a los universales ha derivado en una hipóstasis de las diferencias.

<sup>221</sup> Mouffe, *op. cit.*, p. 28.

<sup>222</sup> Honnet, *op. cit.*

<sup>223</sup> Martin Jay, *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993; Jürgen Habermas, [1988], *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.



Las políticas de la diferencia han puesto de manifiesto cómo el problema de reivindicar un derecho especial transmuta en posibilidad real, sólo si puede concretarse en nombre de un principio universal. Las demandas particulares se refieren necesariamente al discurso de los derechos, el cual tiene como premisa ética y de operación la igualdad política universal. De ese modo, queda instalada una tensión, de improbable solución, consistente en desprender la demanda específica y particular de ese espacio político compartido que es el Estado y que está compuesto a partir de conceptos (y procedimientos) universales. Se trata de una cierta circularidad en la que, como señala Benjamín Arditi, el discurso de los universales funciona para producir universales por medio de universales.<sup>224</sup> Ese es el juego y no otro en la conformación del corpus de la jurisprudencia en las sociedades liberal-democráticas modernas.

Sin embargo, la tensión deviene aporía pues no existe —¿no puede existir?— una coincidencia absoluta entre una exigencia particular y el principio de universalidad. Desde la perspectiva de las diferencias culturales, puede observarse, bien un exceso de universalidad o una insuficiencia de la misma. Esta inadecuación, esta falta de coincidencia, es la que determina el campo de la controversia política. En sentido fuerte, la imposibilidad dialógica de las paradojas o antinomias, “inadecuación entre paradojas lógicas y paradojas existenciales”,<sup>225</sup> precipita la irrupción en el plano teórico de la necesidad perentoria de la controversia política, del conflicto; aunque, claro, la sustancia material del conflicto proviene del dato político puro, esto quiere decir que las cuestiones vinculadas al reconocimiento de la alteridad, a la afirmación del yo frente al otro, al reconocimiento y la lucha por conseguirlo, no pueden renunciar a su esencia dirimente, que es abierta y rotundamente política.<sup>226</sup>

En consecuencia, como en todo hecho político y social, la construcción de la universalidad de los derechos incorpora obligadamente el tema de la fuerza. En este sentido existe una impureza constitutiva de los universales que los articula al conflicto, la negociación política y los procesos de integración de la legitimidad. Todo nuevo derecho, toda nueva actualización de la universalidad (jurídica),

<sup>224</sup> Benjamín Arditi, “La impureza de los universales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, Madrid, 1997.

<sup>225</sup> Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2488.

<sup>226</sup> Honneth, *op. cit.*, pp. 37 y 38.

implica tanto la corrección de viejas exclusiones como la creación de otras nuevas, así como novedosas diferenciaciones e inclusiones. Por ello, la universalidad impura, tocada por la fuerza, en todo caso negociada, no sólo requiere de un proceso de legitimación formal y político, sino también de un trabajo pedagógico de adiestramiento y aceptación cultural de las normas, como medios para la reproducción del espacio político común o compartido.

La concepción posmetafísica de la sociedad y el derecho<sup>227</sup> no está en condiciones de formular una idea positiva de comunidad universal y, por tanto, al asumir la relación entre derechos humanos y política de la diferencia adopta la noción de universalidad como categoría contingente, producto de un conflicto político inevitable. El nudo de la cuestión radica en que tanto lo universal como lo particular, son conceptos inestables, autónomos sólo en apariencia —al final— indecibles, como propone Derrida, porque son parte de una red de conceptos en la que cada término nuevo lleva la huella de lo que se le opone y le precede.<sup>228</sup> Además, si se acepta la dimensión política en la que habita ineludiblemente la relación entre lo universal y lo particular, el aspecto de fondo consistiría en distinguir la parte y el momento que corresponde al ámbito de la verdad y el de la parte y el momento que corresponde al poder. Los universales y la producción de nuevos universales, se muestran —entonces— como una construcción política y discursiva, construida por una trama de argumentaciones que, en condiciones prácticas suficientes, contribuye a crear o a reconfigurar una comunidad estatal, jurídico-democrática.

Por otro lado, en la argumentación que aspira a discernir el sentido paradójico de los universales occidentales, se impone como necesaria una superación del principio de la idea de la inconmensurabilidad de las culturas (de sesgo antropológico) y la adopción de una perspectiva comparativa, apta para observar la interacción simbólica entre contextos culturales diversos. Atención, la intervención restringida del ámbito simbólico al episodio exclusivo de la diferenciación cultural y las posibilidades de comparación muestran —en sentido inverso— cómo el prejuicio etnocéntrico se mantiene pesadamente presente en las reflexiones antropológicas. Dicho de otra manera, la apuesta por las diferencias, como irreducibles identidades culturales inconmensurables, no resulta ser una antítesis crítica a la cultura universalista de Occidente, sino un deslizamiento hacia otro centro

---

<sup>227</sup> Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit.

<sup>228</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 284.

distinto, la otra cara de la moneda del mismo universalismo homologador; una especie de nuevo “indigenismo occidental”.

De ahí que el repudio al “bien común”, entendido al modo universalista y sustancial, no se resuelve hoy día en el escenario herderiano de culturas relacionadas entre sí, como espacios cerrados, insulares, especies de mónadas sin ventanas ni puertas. El mundo globalizado tiene introyectadas —por decirlo así— las contradicciones culturales. La globalización del mundo impone, entonces, a la reflexión filosófica y política un fenómeno tan nuevo y amplio que no se alcanzan a vislumbrar siquiera sus contornos. En el efectivo choque entre las grandes culturas —civilizaciones— del mundo, la confrontación aparece inminente, en trance de urgencia extrema, en virtud de que las democracias occidentales cargan en su propio seno —por herencia, migración o contagio— componentes cada vez más activos y conspicuos de otros contextos culturales.

El dato empírico multicultural de las sociedades, el desafío crítico del discurso multiculturalista, la instrumentación de políticas del reconocimiento de las diferencias y la reivindicación de derechos diferenciados —universales en tanto que derechos, aunque particulares en sus contenidos—, la mutación de las premisas de homogeneidad intelectuales y materiales de los Estados nacionales hacia parámetros incuestionables de heterogeneidad, conforman el núcleo del enorme desafío histórico del presente.

Otro plano fundamental, tocado por el desafío multiculturalista afecta y altera el ámbito político más funcional de las sociedades modernas y democráticas, se trata de los cuestionamientos acerca de la institución política por excelencia, sobre la que buena parte del discurso multicultural trabaja críticamente, su territorio privilegiado, su interlocutor primigenio: el Estado nacional, de matriz liberal; el Estado constitucional y democrático de la mayoría de los países desarrollados. No es sólo una elección derivada empíricamente, sino que el Estado liberal-democrático configura el modelo más complejo y desarrollado donde, no sólo por motivos pragmáticos, sino por razones teóricas, el discurso, las propuestas y las políticas multiculturalistas encuentran asidero y posibilidad dialógica y práctica.

Inicialmente se puede establecer (en rigor, la discusión crítica respecto del Estado constitucional democrático permea el conjunto del argumento), que la discusión del multiculturalismo ha aportado un conjunto de severas críticas al monismo subyacente en el modelo del Estado-nación liberal. Parekh hace una enumeración elocuente, a saber:

1) la implausible idea de la uniformidad absoluta de la naturaleza humana, que reduce la dimensión cultural a mero elemento superficial de diversidad frente a una inequívoca esencia humana común; 2) lo que conduce a privilegiar ontológicamente las similitudes —humanidad— sobre las diferencias —seres culturales—; 3) esto, a su vez, fundamenta el carácter socialmente trascendental e inmutable de la naturaleza humana; 4) el injustificable optimismo ilustrado de la total cognoscibilidad de esta última; y 5) una concepción de la ‘buena vida’ universal que se deriva de esa común naturaleza humana.<sup>229</sup>

## 8. Democracia en cuestión

---

El desafío multicultural —político, cultural, valorativo, hasta epistémico— se potencia a niveles de urgencia radical para las democracias occidentales, sus modalidades de convivencia y sus instituciones políticas y jurídicas. La tensión crítica atisba núcleos problemáticos que reclaman una reactivación del pensamiento crítico. La reformulación multiculturalista del debate, bajo esa óptica de emergente riesgo, resultaría crucial para la comprensión y tratamiento críticos de los nudos, aporías y paradojas del pensamiento universalista. La contribución que el multiculturalismo (y su versión ponderada a la discusión liberal-comunitaria) ofrece al debate contemporáneo, en las condiciones de extrema urgencia impuestas por la globalización, consiste en la implicación de claves irrenunciables para la reformulación de los dilemas teóricos y las encrucijadas prácticas de las sociedades contemporáneas; tal es el argumento de fondo, la razón crucial de ese imperativo multicultural, imposible ya de desoír.

---

<sup>229</sup> Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Londres, Mac Millan, 2000, pp. 124 y ss. Por último, aunque de primera importancia: la emergencia ambiental y climática. No procede aquí profundizar en esta cuestión, aunque resulta tan decisiva que, si bien tácticamente eludida, resulta imprescindible incorporarla y situarla en el mapa argumental de cualquier indagación teórica política contemporánea. Se trata del hecho crítico ambiental, con sus riesgos cada vez más acuciantes; el que esta confrontación cultural implosiva de los valores de las sociedades democráticas occidentales ocurra y coincida en el umbral crítico —sin precedente— de la crisis ecológica. Emergencia que compromete la idea histórica y plenamente moderna de naturaleza, sobre la que había edificado la Modernidad, el conjunto de los ordenamientos políticos y de la multiplicidad de modalidades del contrato social. La afirmación plena y urgente del deterioro ambiental obliga a una reactualización de los paradigmas dominantes de la técnica, la ciencia y, también, del pensamiento político, social, del derecho y la filosofía.

Ante este escenario —al menos— inquietante, ¿qué papel le toca jugar a la democracia? En primera instancia, tiene que asumirse la radical transformación sufrida por algunos de los problemas (temas) clave con los que se había medido históricamente. La gran herramienta crítica para cuestionar la democracia era el tema de la explotación, intencionalidad crítica soportada, como se ha visto aquí, en el proceso de desigualdad (negación de la igualdad), y que hoy apunta a resolverse predominantemente y malentendiéndola, más bien como marginación. No obstante, la cuestión de la marginación ya no puede, tampoco, ser planteada al modo clásico, sobre la base de indicadores socioeconómicos y un discurso predominantemente sociológico; ahora, el tema incorpora la dimensión crítico-cultural,<sup>230</sup> siendo obligada la aproximación mediante un enfoque comparativo de las consecuencias culturales de la globalización.

La activación de una perspectiva comparativa de las culturas aparece, pues, como una operación esencial para la reconstrucción de un concepto de política democrática a la altura de los desafíos radicales del presente, potencializados (catalizados) por la globalización. Decisiva, para poder establecer la relación entre lo invariable y lo que cambia en las formas del poder de las que depende el porvenir, a corto y mediano plazos, de lo que —si se quiere— puede denominarse como una “tercera ola” democrática. Democracia cargada de especificidades nuevas, no adecuadamente teorizadas: transnacional, con soberanía débil, sobre pisos sociales heterogéneos —multiculturales— pero con premisas y diseños institucionales que todavía parten de un *a priori* de homogeneidad cul-

---

<sup>230</sup> Los fundamentalismos contemporáneos, por ejemplo, son expresión límite de (auto) marginación cultural; están a la espera de un análisis crítico, alejado tanto de la denostación como de la apología. Queda claro —al menos— un primer dato: los fundamentalismos integristas no son promovidos por los estamentos explotados y pobres, sino más bien por sectores de la población que se perciben marginados del “centro” de la sociedad. Este sentimiento de marginación del centro, constitutivo de la ideología y aún de la psicología de los fundamentalistas, resulta un elemento básico para el análisis sociológico, pero también para una redefinición del concepto de democracia. Plantear la cuestión así, supone una crítica radical del concepto democrático occidentalista y mueve a una contraposición entre, por lo menos, las “dos mitades de Occidente” y no entre Occidente y los otros (premodernos, tradicionales); se trata de valorar, entonces, si el modelo oceánico de los países de *common law* no resulta más adecuado que el de los países de *civil law*, para poner en juego los dos polos del conflicto ético central de la actualidad, el universalismo y la diferencia. Está claro que tal debate apunta a debilitar —tanto en la teoría democrática como en su práctica— la idea del Estado como palanca efectiva y garante de la emancipación.

tural y política (ciudadanía). Debate de alta intensidad para la cultura democrática, en sus variantes dominantes, la democrática-liberal y la socialdemócrata.

Agenda de discusiones cruciales, donde destaca la confrontación entre los paradigmas subyacentes en las diversas concepciones de orden y de conflicto. Por un lado, el paradigma individualista (metodológico) de comportamiento racional, la teoría voluntarista de la acción, que funciona a partir del actor y de su racionalidad, gravitando en torno a nociones tales como preferencia, intencionalidad, proyecto, modelos objetivos, etcétera.<sup>231</sup> Por otro lado, el paradigma anti-utilitarista de la normatividad social, para el que la dimensión individualista de la acción estaría sobredeterminada por sistemas simbólicos, vividos y actualizados de modo no necesariamente racional —hasta inconscientes.<sup>232</sup>

Otro gran tema que confluye y cohabita, de manera casi natural, el debate de confrontación comparativa entre culturas es el de lo sagrado, elemento siempre presente en el ámbito del poder y, también, inherente al nexo o lazo social. La cuestión de lo sagrado gravita determinadamente toda vez que la sociedad es pensada como algo más —núcleo decisivo de la crítica comunitarista al liberalismo— que una simple suma de individuos, sino, más bien, como un complejo articulado de relaciones y símbolos. Aún sin asumir la provocativa propuesta de los autores del *Collège de Sociologie* (1930), Roger Callois y George Bataille,<sup>233</sup> de una “sociología de lo sagrado”, resulta difícil disputar la idea de que una sociedad plenamente secularizada —desacralizada, dice Clifford Geertz— sería una sociedad despolitizada.<sup>234</sup> Lo sagrado, al menos, como persistencia de los rituales y de las interacciones que determinan los mecanismos de identidad e identificación simbólicas, lleva a repensar la noción de secularización, sus vínculos con el racionalismo occidental —en la versión de Weber— y, también, la radical pregunta acerca de su pertinencia heurística y explicativa;<sup>235</sup> no digamos, si cuenta con el vigor suficiente de sus potencialidades para imponerse políticamente de manera efectiva.

---

<sup>231</sup> Weber, *op. cit.*

<sup>232</sup> Derrida, *op. cit.*

<sup>233</sup> Georges Bataille, R. Callois *et al.*, [1979], *El Colegio de Sociología*, D. Hollier, ed., Madrid, Taurus, 1982.

<sup>234</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

<sup>235</sup> Alán Arias, “Max Weber. ¿Impertinente hoy?”, en Luis Gómez, coord., *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 289-293.

La rebelión neocomunitaria (a menudo acompañada por el neo-populismo) pone en cuestión al liberalismo procedimental y obliga a una nueva interrogación acerca de la forma democrática. Resulta improbable que tal revisión pueda efectuarse sin someter a los dos polos —“individuo” y “comunidad”— a una crítica que profundice los términos en que ha sido pensada su relación por los paradigmas dominantes, todavía determinados por el liberalismo y el socialismo.

Esta exploración del horizonte paradójico detonado por el desafío multicultural en las condiciones de la globalización, apunta también a un territorio no nombrado por el diagnóstico de Berlin o Williams, pero sí sugerido por Robert Dahl,<sup>236</sup> el denominado “concepto sombra” de la democracia. No se trata de una superación en clave relativista o pluralista de su estatus, al modo de la autocrítica liberal o la crítica multiculturalista, sino que arraiga en la activación de sus implicaciones críticas (antimetafísicas).

Si la vocación de la democracia, en tanto institución política típica de Occidente, se define —al modo liberal— en virtud de un fundamento de individualidad, que obliga a una situación de soledad<sup>237</sup> como condición de posibilidad de pensamiento y de configuración libertaria; soledad liberadora al punto de la tristeza y el desamparo ante ese desarraigo de la individualidad (burguesa) respecto de la comunidad; entonces, subsiste una tensión no resuelta entre autonomía individual y determinación de la pertenencia colectiva, al modo de los personajes de la literatura moderna más consciente e ilustrada, también formalmente más revolucionaria: *Kien* de Canetti, *Gregorio Samsa* de Kafka o *Leopold Bloom* de Joyce; sujetos literarios que contienen —paradójicamente— tanto la afirmación radical y liberadora del individuo burgués —libres e iguales— si bien dotados de una nostalgia sabia, solos y tristes en virtud de su conocimiento acerca tanto del tradicional criticismo comunitario respecto del individuo liberal, como de la crítica modernizadora de la tradición; saben y sufren en virtud de ese saber.

Tales alegorías indicarían que la democracia de los individuos —solos, libres e iguales, tristes— es precisamente el lugar común del desarraigo. Desde ese lugar —esa topografía—, podría ofrecerse un modo alternativo de pensar respecto de las comparaciones entre las alteridades culturales, de manera que sea posible escapar de los —opuestos y especulares— riesgos, tanto del universalismo hege-

<sup>236</sup> Robert Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>237</sup> Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid, Sexto Piso, 2007.

mónico como del relativismo. La forma democrática —entonces— como comunidad paradójica, “la comunidad de los sin comunidad”,<sup>238</sup> la democracia como la forma sin forma de las promesas modernas. Si bien resulte meridianamente claro que la tensión crítica inherente a una reflexión así, no podría abdicar de su núcleo esencial y así, del afán —la pasión— por el desencanto del mundo y su correlato necesario, el abandono de Dios o su muerte, el frío placer de ese distanciamiento, de esa condena; y de la mano con ella, la razón secular occidental y sus mitos rondarían de nuevo, como un espectro —un otro fantasma— que recorre Occidente, otra vez...

---

<sup>238</sup> Michel Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp. 116-118.



## APROXIMACIÓN A UN CONCEPTO CRÍTICO DE VÍCTIMA EN DERECHOS HUMANOS

¿Es funcional (útil) la noción de víctima y su centralidad en el discurso de los derechos humanos para pretender una fundamentación ética de los mismos? Esa es la cuestión más amplia e inicial que, a modo de hipótesis, subyace al texto. Si la respuesta es positiva, entonces, resultará pertinente y perentorio proceder a la construcción de un concepto crítico de víctima, capaz de satisfacer suficientemente los requerimientos y desafíos de la condición contemporánea de los derechos humanos. No obstante, esa tarea supera en envergadura y dificultad las pretensiones y capacidades puestas en juego en este trabajo. Por ello, se ensayan aquí tan solo los pasos iniciales de una aproximación crítica al concepto de víctima. Al final, se esbozan —apenas— los preliminares de una vinculación orgánica del concepto de víctima con el proyecto del movimiento histórico de los derechos humanos, su práctica discursiva y su politicidad intrínseca.

La cuestión de la víctima tiene un significado relevante en México, toda vez que la sociedad mexicana vive sacudida por un exceso de violencia y criminalidad —un sufrimiento socialmente producido ya inasimilable— potenciadas por el conflicto armado interno (de nuevo tipo<sup>239</sup>) y agudizadas por la estrategia gubernamental contra el crimen organizado. La multiplicación de las víctimas de la vio-

---

<sup>239</sup> Ver Mary Kaldor, *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Cambridge, Polity Press, 1999 y Peter Lock, “Transformações da guerra: a dominação da violência reguladora”, en Theoto-

lencia y el incremento ostensible de violaciones a los derechos humanos durante —al menos— la última década, incrementa la importancia y agudiza la necesidad de una reflexión crítica sobre la víctima en el seno de un discurso renovado de los derechos humanos.

Se han desarrollado un buen número de reacciones e iniciativas de la sociedad civil y de la sociedad política para resistir, aminorar y/o normalizar ese plus de violencia.<sup>240</sup> Ese conjunto práctico constituye una masa crítica relevante que sirve como referente constante —algunas veces explícito y siempre implícito— a las reflexiones que siguen. Conviene enfatizar que el núcleo racional que articula todos esos esfuerzos pueden inscribirse conceptualmente en la —constelación teórica: víctimas-violencia-dignidad—, misma que vertebra el pensamiento clásico de los derechos humanos.<sup>241</sup>

Ya se han ensayado ejercicios teóricos de intencionalidad crítica, en los que se ha tratado de mostrar la pertinencia y plausibilidad de un uso metodológico (en sentido fuerte, no de mera técnica investigativa) de la noción de víctima. Se ha pretendido mostrar su funcionalidad epistemológica y heurística;<sup>242</sup> ¿pero, posibilita el concepto de víctima, en sus contenidos y acepciones ético-filosóficas (articulado a las funciones gnoseológicas ya indicadas), un empeño de fundamentación del discurso de los derechos humanos?

El periplo que aquí se ensaya es solamente una inicial aproximación a la cuestión planteada. Se establecen elementos del nuevo significado, visibilidad y relevancia que la víctima ha adquirido en el discurso de los derechos humanos en las últimas décadas; un breve rastreo etimológico que permite dejar asentados con-

---

nio Dos Santos (coord.) *Hegemonia e Contra Hegemonia, Globalização Dimensões e Alternativas*, vol. II, Río de Janeiro, Ed.PUC-Rio/Loyola, 2004.

<sup>240</sup> Amparo en materia de derechos humanos (junio 2011); asunción práctica —explicitada jurisprudencialmente por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN)— de la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH) (julio, 2011); mandato judicial de la misma CoIDH al gobierno mexicano para reformar el Código Militar en lo referente al juicio civil de la comisión de delitos y violaciones a los derechos humanos perpetrados por la fuerza armada (Ejército y Marina Armada) en contra de civiles (noviembre, 2009); la crucial reforma constitucional en materia de derechos humanos (junio 2011) y la Ley General de Víctimas (abril 2012).

<sup>241</sup> Jürgen Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol.55, Núm.64, México, mayo, 2010, p. 5.

<sup>242</sup> Esta idea se desarrolla a profundidad en el capítulo VI. “Derechos humanos: entre la violencia y la dignidad”, pp. 193-228.

tenidos de carácter sacrificial que perduran pese al desarrollo secularizante de los significados de víctima; asimismo, se especifican las determinaciones centrales que se predicen del concepto jurídico de víctima en los principales instrumentos internacionales. Se establece la actitud epistemológica y el talante crítico que guía el empeño de situar y enunciar los principales obstáculos epistemológicos (que ocultan significados sacrificiales), como condiciones de posibilidad iniciales para un proyecto de construcción de un concepto crítico de víctima.

Un recurso de método obligado, que conforma el objetivo central del texto, radica en la crítica al concepto dominante de víctima. Como veremos, sus dos determinaciones hegemónicas, juridicismo y sacrificialidad, imponen limitaciones restrictivas en las connotaciones de la noción dominante de víctima. El desafío es —en consecuencia— transitar de la norma que hay que observar y su significado restrictivo, referida al delito tipificado, hacia la situación real y multidimensional de sujetos complejos afectados por esa violación a la ley, por un lado. Y, por otro lado, despojar la connotación sacrificial que el concepto de víctima mantiene, mediante la desconstrucción de los elementos de orden político, autorreferenciales y vinculados al espectáculo del cuerpo sufriente inmolado. Esa operación destructiva ensayada en un doble plano, tanto en el del derecho como en el de las connotaciones sacrificiales, conforma una dimensión decisiva<sup>243</sup> en el tratamiento referencial necesario para la reconfiguración crítica del concepto de víctima.

Finalmente, se sugiere la tesis acerca de la pertinencia y plausibilidad del concepto de víctima si este se construye de acuerdo a condiciones que superen sus significados de postración y queja que clama por un reconocimiento victimario menospreciado. Se esbozan, entonces, elementos para la producción de un concepto crítico de víctima —desconstruido— que trascienda el cuerpo sufriente de la víctima (y su espectáculo) por vía de un proyecto teórico y práctico (cuerpo-idea) de resistencia y emancipación.

Se trata de una aproximación inicial que, no obstante su carácter tentativo y provisional, conlleva pretensiones de objetividad teórica y que, por tanto, no puede condicionarse, como frecuentemente ocurre con el discurso y/o los movimientos victimales, por determinaciones emocionales, ideológicas o moralísticas. Se

---

<sup>243</sup> La otra dimensión crítica del tratamiento de la noción de víctima es el de su uso metodológico (epistemológico y heurístico), mencionado más arriba. Ver *supra* Nota 240 e *infra* Nota 250.

pretende una sobriedad discursiva apta para moverse en la clásica constelación conceptual del discurso de los derechos humanos: víctimas-violencia-dignidad. Se pretende rigor epistemológico y densidad ética, se recusa el sentimentalismo y la compasión.

No es éticamente aceptable renunciar y/o descartar a la víctima como el centro de gravedad ético-moral del discurso de los derechos humanos; pero no es políticamente viable asumirla en su mera prostración sufriente, como cuerpo victimado. Se trataría de un primer paso para construir una noción de víctima a partir —sí— del cuerpo humano sufriente de la dignidad violentamente vulnerada, pero también de un cuerpo-idea levantado de su prostración, enhiesto, que propone y proyecta un pensamiento posible y una práctica de resistencia y emancipación afirmada en el reconocimiento de la igualdad de todos. Queda así sugerido el horizonte de que ese proyecto resistente y emancipador pudiera articularse con los derechos humanos, su discurso y el conjunto de prácticas que lo constituyen; tal articulación implicaría un reforzamiento a las potencialidades emancipatorias y críticas de los derechos humanos.

### 1. Relevancia contemporánea de la noción de víctima. Nueva visibilidad y memoria

---

La significación de la memoria, en tanto forma específica de apropiación del pasado, se ha convertido en un aspecto decisivo, una especie de catalizador, para la eclosión de la noción de víctima contemporánea. El siglo XX, en esta perspectiva, será recordado por un suceso que no sólo sacudió a la humanidad sino que cambió su porvenir: la Segunda Guerra Mundial. La memoria del pasado, la acción de recordar, tiene exigencias irrenunciables, particularmente manifiestas y determinantes en sentido político. Bajo ese condicionamiento, se puede afirmar la existencia, al menos, de dos formas de olvido radicalmente opuestas; una forma es la ignorancia, la otra, la injusticia. La ignorancia alude un olvido como desconocimiento del pasado, en cambio, la injusticia sugiere un olvido en el sentido de no dar importancia, ni significado alguno al pasado. Históricamente, quizás, el olvido de las víctimas tenga su origen en la injusticia o en el hecho irrefutable de que la justicia es prácticamente siempre la instaurada por los vencedores.<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> Danilo Zolo, *La justicia de los vencedores. De Núremberg a Bagdad*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 157-183.

Ese olvido muta sociológicamente en invisibilidad de las víctimas. De cierta forma, esa no visibilidad social resulta condicionada por determinaciones políticas. La figura de la “amnistía” sirve como ilustración y ejemplo; en su origen, significaba no tanto olvidar o perdonar, sino castigar a quien recordara infortunios pasados. Se trata —de alguna manera— de forzar políticamente un pasado ausente (silenciado) en el presente. La política es de los vivos, los muertos ya no están. El pasado vencido, el que contiene desdicha y dolor, desaparece de la historia, y, con ellos, sus testigos, esto es, sus víctimas. En un sentido complementario, la historia en Occidente y la especificidad de la modernidad radicarían en “el convencimiento de que el progreso produce víctimas y que para progresar hay que dar la espalda al pasado”.<sup>245</sup>

El contrapunto, hasta hace relativamente poco inédito en la historia, lo constituye una nueva visibilidad de las víctimas. Esta visibilidad no refiere principalmente a una visibilidad sociológica o histórica en sentido positivista. Consiste en haber logrado que el sufrimiento de las víctimas deje de ser insignificante, se trata de una rearticulación necesaria que subvierte el confinamiento invisibilizante de las víctimas evitando su aislamiento simbólico, la privatización incommunicable de su dolor y la invisibilidad política; se trata de una visibilidad de sentido y de interpretación de su existencia (su rescate como motivo hermenéutico). Esta novedad es, pues, un fenómeno epocal, un signo propio de nuestro tiempo.<sup>246</sup>

La serie de significaciones complementarias de este cambio, las rupturas de un tiempo civilizatorio respecto de otro,<sup>247</sup> resultan contemporáneamente en una concepción vinculada a la idea de la reconstrucción de la justicia, esto es, la posibilidad (en rigor una utopía plausible) de que la justicia, en algún momento quebrantada —la injusticia remite siempre a la destrucción de una relación—, encuentre condiciones para ser reconstruida. En ese sentido, surgen implicaciones específicas para pensar éticamente la injusticia (testimoniada por la víctima) si se logra establecer la posibilidad de un nuevo estatuto ético de la víctima. De esa nueva condición, construida a partir de las nuevas circunstancias históricas y culturales de las víctimas, se incentiva un impulso moral nacido desde la pers-

<sup>245</sup> Manuel-Reyes Mate, *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2008, p. 20.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>247</sup> Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, pp. 305 y ss.

pectiva de una reflexión ética que apuntale y contribuya a la fundamentación del proyecto y el discurso de los derechos humanos.

Una reconstrucción ética, como elemento indisoluble de esa cultura reconstructiva de la justicia,<sup>248</sup> exige el punto de vista subjetivo de los actores y la revelación de su sufrimiento. La víctima racionaliza su experiencia y la comparte; denuncia y hace público el daño que ha sufrido. Desde el derecho, sobre todo el penal, se constata cada vez con mayor anuencia, la sustitución del vínculo entre justicia y castigo por el de justicia y reparación de las víctimas. Específicamente, en el plano de la argumentación hacia una justicia reconstructiva, de lo que se trata es de fijar de otra manera, más abierta, las prioridades de la reparación de las víctimas.

Vuelta al comienzo del argumento; el giro de esa visibilidad de las víctimas lo constituye ese renovado elemento de la memoria, entendido como la posibilidad de interpretar aspectos significativos que hasta ahora no tenían ningún valor hermenéutico. La remembranza de lo que hasta ahora se encontraba olvidado, prohibido, no es más que el empeño de dar significación singular a lo que no parece tener sentido. El victimario modélico de la época contemporánea no sólo quiere dañar impunemente, sino, además, privar de sentido —y de sentido moral— lo que hace; a la muerte física de la víctima se añade su muerte metafísica, simbólica (la negación de su hermenéutica).

Ahora bien, si la modernidad se definía por su condición “post-tradicional”, es decir, negándole al pasado cualquier poder normativo sobre el presente, es debido a que colocaba al individuo bajo un inusitado principio de autonomía, el sueño racional (que produce monstruos, como plasmó Goya) de que el individuo no tenía cadenas que lo ataban a lo que había sido. Las grandes conflagraciones mundiales del siglo XX develaron cruelmente que el hombre no era tal sujeto autónomo y libre, que la humanidad se había colocado al servicio de la técnica y de las innovaciones tecnológicas, que el hombre era un peón al servicio de un destino sin rumbo que ahora estaba troquelado por la técnica.

Esa sensación de vértigo precipitó una mirada al pasado, fue el momento —detonado enfáticamente por la literatura— de la irrupción iluminadora de la memoria. Para conseguir un equilibrio, un vaso comunicante, entre un pasado traumático y un porvenir incierto. Para entender esa metamorfosis, grandes

---

<sup>248</sup> Jean Marc Ferry, *La ética reconstructiva*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001, pp. 16-17.

escritores, principalmente centro-europeos empeñaron su talento.<sup>249</sup> Como le narra Kafka a su padre, al referirse a su generación, “las dos patas traseras apoyadas en el pasado para que los cambios tuvieran una dirección y no fuera un dar vueltas sin sentido”.<sup>250</sup>

Sin embargo, la Segunda Guerra Mundial sacudió a Occidente a modo de reiteración, pero con mayor radicalidad. Al final de la hecatombe, la autonomía del individuo no pudo ser vista más que con recelo; de ahí el recurso a formulaciones personalistas en desdoro del individualismo posesivo, por ejemplo, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. El individualismo había conducido a abandonar la razón por la barbarie, tránsito facilitado por los nuevos despliegues de la tecnología en diversos y múltiples ámbitos; sólo entonces se colocó a la autonomía, bajo riesgo de perder nuevamente sentido, como forma autorreferencial de la idea de memoria.

El holocausto —Auschwitz como paradigma y concepto— resulta ejemplar, toda vez que constituye un proyecto no sólo de aniquilación sino de olvido; su intención de eliminar cualquier rastro para que fuera imposible la memoria.<sup>251</sup> Todo debía ser destruido. Pese a ello, el proyecto fracasó y los sobrevivientes son el cuerpo sufriente de la barbarie y su testimonio el lugar donde yace el sentido de la remembranza; el compromiso del testigo se auto-proyecta como un deber de la memoria.

Así se ha conformado una centralidad de las víctimas —segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI— que carga de implicaciones a la ética contemporánea y consecuentemente al discurso de los derechos humanos. Se ha impuesto el riesgo, moralmente grave, de vivir el presente y aspirar a construir el futuro sin atender al significado de las víctimas y sus consecuencias políticas. Sin embargo, este imperativo ético no puede ser formulado con simpleza positiva, al contrario,

---

<sup>249</sup> Como grandes referencias la obra de Hermann Broch (*Los inocentes*, Lumen, México 2000); Robert Musil (*El hombre sin atributos*, José María Saenz (trad.) Austral Madrid 2004), Franz Kafka (*Carta al Padre*, Alianza Ed. 1991), Elias Canetti (*Auto de Fe*), Juan José del Solar (trad.) Muchnick Eds, 1982); Marcel Proust (*En búsqueda del tiempo perdido*, Alianza Ed.), André Gide (*Si la semilla no muere*, Lozada, 1984).

<sup>250</sup> Franz Kafka, *Carta al padre*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. Ver también, Raquel Serur, “Lo trágico judío en Bellow y Kafka” en *Revista Palos de la Crítica*, No. 1, México, 1980.

<sup>251</sup> Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnick Editores, Barcelona, 2001; Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007; Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*, Editorial Fineo, México, 2006. Ver también, Manuel-Reyes Mate, *op. cit.*, p. 27.

aparece como paradoja (lo diverso de la doxa, la opinión común y corriente) y reclama trabajo deconstructivo, labor de interpretación.

Las consideraciones anteriores refuerzan la pertinencia de construir —producir— un concepto crítico de víctima que trascienda el cuerpo sufriente —y su espectáculo— por vía de un proyecto de resistencia y emancipación, que incorpora pero que no se agota en la queja y en la reparación. Proyecto práctico y discursivo capacitado para instaurar y/o emplazar acontecimientos de emancipación, situaciones prácticas de exigencia de reconocimiento, afirmación de derechos (libertades) e instauración de garantías de no repetición.

La revisión crítica de la noción de víctima, con la mira en la pretensión de contribuir a una fundamentación ética de los derechos humanos, supone asumirla como la mediación plausible entre las nuevas determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporáneas y la dimensión de la dignidad humana. Su estudio, resulta un asunto crucial para el discurso social, filosófico y jurídico de los derechos humanos. Análisis y reinterpretación de la ecuación discursiva señera de los derechos humanos, el clásico nudo fundamental —históricamente siempre re-pensado— de la relación violencia-víctima-dignidad. Como se sabe, la relación entre violencia y dignidad vulnerada no es directa, se encuentra mediada por la noción de víctima, de ahí su importancia teórica y metodológica. Así, la problemática generada por el tratamiento crítico<sup>252</sup> de esos temas constituye actualmente —como desde su origen— la columna vertebral de los derechos humanos.

La perspectiva crítica de la idea de víctima propicia la apertura a una doble dimensión epistemológica, tanto propiamente cognoscitiva como en su función heurística: a) la víctima es punto de partida metodológico, plausible para una investigación crítica del núcleo básico ético de una teoría de los derechos humanos, a partir del estudio de la violencia; b) la víctima es la mediación necesaria con la dignidad dañada o vulnerada que se implica en ella, toda vez que la aproximación o el asedio conceptual a la idea de dignidad humana sólo ocurre idóneamente por vía negativa, esto es, a través de las múltiples formas de daño y de vulneración de la dignidad de las personas.

Ahora bien, el análisis de la noción de víctima tiene como vía de acceso el sufrimiento. Tanto la violencia como la dignidad humana (vulnerada) son percepti-

---

<sup>252</sup> Véase este argumento con mayor detalle en el capítulo VI. Derechos Humanos: entre la violencia y la dignidad, pp. 193-228.



bles a partir de la vida dañada en las víctimas, cuyo registro radica en las narrativas del sufrimiento. Así, la meditación acerca del sufrimiento resulta inexcusable, en virtud de que aparece como la vía discursiva-material que comunica con la noción de víctima.

## 2. Observaciones etimológicas sobre la noción de víctima

### a) Sacrificialidad

Las reflexiones contemporáneas sobre el concepto de víctima refieren, de manera obligada, a su evolución etimológica y filológica puesto que ayuda a comprender y precisar los contenidos contemporáneos de la palabra víctima; tal repaso propicia un tratamiento conceptual de mayor extensión y complejidad con la intención de alcanzar un horizonte comprensivo y explicativo en la polisemia misma de los significados del término víctima.

Desde la perspectiva etimológica, se puede precisar que la palabra víctima proviene del vocablo latino *vīctima*: ser vivo sacrificado a un Dios; palabra que —a su vez— tiene origen en el indoeuropeo *wik-tima*, el consagrado o escogido; *wik* del prefijo *weik* que significa separar, poner aparte, escoger.<sup>253</sup>

El término víctima aparece por primera vez (1490) en el Vocabulario de Alonso de Palencia, y significa: “persona destinada a un sacrificio religioso”, según el Diccionario Etimológico de Corominas.<sup>254</sup> El mismo origen etimológico de víctima coincide con la acepción del Breve diccionario etimológico de la lengua española.<sup>255</sup> A su vez, el Diccionario de la Real Academia Española, señala por víctima: “1. Persona o animal sacrificado o destinado al sacrificio. 2. Persona que se expone u ofrece a un grave riesgo en obsequio de otra. 3. Persona que padece daño por culpa ajena o por causa fortuita. 4. Persona que muere por culpa ajena o por accidente fortuito. 5. Persona que padece las consecuencias dañosas de un delito.”<sup>256</sup> Importa rescatar, pese a lo apretadamente esquemático de las referencias,

<sup>253</sup> Alonso Rodríguez Moreno, “Hermenéutica del concepto de actual de víctima” en *Revista Derechos Humanos México*, México, núm. 13, año 5, 2010, p. 39.

<sup>254</sup> *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos Editorial, 1994.

<sup>255</sup> *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1988.

<sup>256</sup> *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 22a. ed., Real Academia Española, 2001.

que todas y cada una de las entradas señaladas nunca desliga la noción de víctima, su significante, de la idea de sacrificio, un significado persistente y versátil.

En cada una de las acepciones de los diversos diccionarios, se puede señalar que la etimología de víctima no guarda cambios mayores con respecto a su noción originaria, de carácter religioso, que denota relación al componente “sacrificio”, esto es, la persona o animal sacrificado o que se destina al sacrificio.<sup>257</sup>

Ese origen etimológico de la palabra *víctima*, en tanto palabra culta, apenas se ha diferenciado del latín, donde ocurrió su consagración lingüística; entre las lenguas romances, la palabra latina *víctima* ha pasado idéntica al español, mientras que para el portugués se ha trasladado como *vítima*, asimismo, *vittima* para el italiano, *victime* en francés y *victim* en inglés. Como se ha indicado, el contenido perseverante de la palabra *víctima* es el de “sacrificio”; a partir de lo cual, algunos estudios filológicos señalan que la palabra *víctima* habría encontrado su origen como vocablo actual en el vocablo latino *vincere*, que significa: atar, lo que representa al sujeto atado; otros estudios en cambio, vinculan el origen de la palabra *víctima* con otro vocablo latino *viger*, ser vigoroso, en alusión a la víctima como aquel animal robusto y grande para sacrificar.<sup>258</sup>

En ese sentido, quedaría meridianamente establecido que la noción etimológica de víctima se encuentra estrechamente vinculada a la idea de un animal o ser humano destinado al acto de sacrificio, el que sufre o padece daño o dolor, debido a los intereses o pasiones de otro. Hay pues en los significados persistentes de la noción de víctima la referencia múltiple y versátil, producto de su evolución secularizante, respecto de quien es sacrificable o residuo del sacrificio. Lo sacrificial es significado predominante en el entendimiento más extendido de la noción de víctima; conforma uno de los rasgos definitorios de la noción dominante de víctima.

El significado etimológico de víctima ha vivido, como muestra su evolución filológica, su propio proceso de secularización. Una comprensión crítica de la secularización (tema crucial en sí mismo)<sup>259</sup> del significado de víctima resulta decisivo para el desmonte crítico del concepto dominante de víctima. La secularización es

<sup>257</sup> En este sentido, la noción de víctima es coincidente en los siguientes diccionarios: *Diccionario de la Real Academia*, *Diccionario Sopena*, *Petit Larousse*, *Oxford English Dictionary*, *Vocabulario della Lingua Italiana*, *The Random House Dictionary*, *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa*.

<sup>258</sup> Rodrigo Ramírez González, *La victimología*, Bogotá, Editorial Temis, 1983, p. 4.

<sup>259</sup> Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Ediciones Península, Barcelona, 1989.

paradoja. La secularización no consiste en el mero relegamiento de significados teológicos. La secularización es el concepto (clave) mediante el cual la autocomprensión de la modernidad ha querido liberarse pero también cerciorarse de sus vinculaciones arcaicas, hegemonícamente religiosas. Los nuevos significados, aún los más enfáticamente innovadores y/o liberadores, mantienen una signatura teológica; los contenidos más secularizados sirven como una especie de velo que oculta viejos significados de raigambre teológica.

De las disciplinas sociales, el derecho destaca, en virtud de su determinación técnico-administrativa, en su operatividad de encubrimiento de viejos contenidos religiosos bajo el velo formal de su operatividad moderna. Foucault ha referido sintomáticamente tal complicidad al referirse a la presencia y persistencia de los significados religiosos en las operaciones modernas del derecho penal, la purga de la pena y las penitenciarías como los espacios idóneos no tanto de reinserción social de los delincuentes sino del sentido del castigo derivado del penar de los pecados y la penitencia.<sup>260</sup>

Un ejemplo sintomático de este sentido paradójico de la secularización vinculado a la noción de víctima y su significado arcaico sacrificial dominante es la propuesta de Ignacio de Ellacuría. Una tematización de la víctima cargada de contenidos religiosos, no obstante, elaborada desde la teología de la liberación, probablemente uno de los esfuerzos secularizantes más vehementes de la teología contemporánea. La filosofía política liberadora (en algunos casos, revolucionaria, principalmente en América Latina, enfáticamente, en Brasil) que cohabita con la teología de la liberación, asume que el objeto y punto de partida (de la revelación) es la historia<sup>261</sup> y ya no sólo los clásicos datos revelados de las Sagradas Escrituras y la doctrina de la Iglesia (católica) y su magisterio. La centralidad de este planteamiento deriva en la reflexión de la politicidad de la filosofía-teología con objeto de hacerla efectiva en el cambio socio-político; de tal forma que cumpla con una función liberadora. La perspectiva de la víctima es uno de los temas fundamentales para el pensamiento de la liberación.

¿Cómo llamar a las víctimas individuales y a las víctimas masivas de hoy? La teología de la liberación busca responder a la novedad semántica y epistémica de la

<sup>260</sup> Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2001; también el clásico *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1976, pp. 216-218.

<sup>261</sup> Teilhard du Chardin, *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1965.

idea de víctima, ante las novedosas formas de victimización en la actualidad. Los planteamientos de Ellacuría sobre las víctimas se identifican con la idea de un “pueblo históricamente crucificado”.<sup>262</sup>

Llamar a esas mayorías “pueblo crucificado” significa no sólo otorgar “dignidad” a sus muertes, sino ver en ellos un potencial salvífico. Cancelar el silencio que se cierne sobre ellas en nuestro mundo. Las víctimas han quedado (a diferencia de los muertos americanos en Viet-Nam o los asesinados en Nueva York el 11 de septiembre) sin nombre porque no son “ricos”, sino que son “pobres”. La noción “pueblo crucificado” para designar a las víctimas, mantiene viva la pregunta de la teodicea, pues en la fe de la religiosidad se procura afecto, compasión, al “pueblo crucificado”, pero en la historia no se puede hacer nada por él. Ellacuría señala que “esas mayorías, oprimidas en vida y masacradas en muerte son las que mejor expresan el ingente sufrimiento del mundo”.<sup>263</sup>

¿Qué condiciones se requieren para que se produzca el desprendimiento de un significado —adherido a su época— respecto del significado dominante que le ha precedido? En el caso que aquí se estudia, ¿qué se necesita para un vaciamiento (kénesis) de lo sacrificial presente en el concepto contemporáneo de víctima? Antes que nada, la superación de los obstáculos epistemológicos —pero también políticos— como preliminar para la construcción de un nuevo concepto crítico (desconstruido) de víctima; conviene al argumento del texto establecer los elementos generales de ese desprendimiento o vaciamiento de significados retrógrados inherente al proceso de secularización<sup>264</sup> en lo que concierne al concepto de víctima.

Así, la crítica de los contenidos sacrificiales presentes, aún si velados por el formalismo jurídico y su obsesión por la tipificación del delito, en el concepto preponderante de víctima, implicaría la autoafirmación de la víctima a partir (o referidos desde) contenidos semióticos contrarios a la idea de sacrificio o ajenos a ella. Un nuevo concepto de víctima habrá de construirse superando (aún si conserva) los contenidos limitados al daño, el dolor, el cuerpo sufriente, el delito y/o el crimen; más en general, por vía de la autoafirmación de la víctima, la obten-

<sup>262</sup> Ignacio de Ellacuría, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo II, Madrid, UCA/Trotta, 1990, pp. 189-216.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>264</sup> Ver Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pretextos, Valencia, 2008.

ción de reconocimiento, pero desechando la construcción de una idea de justicia a partir del daño infligido o la dignidad vulnerada, sino de un reconocimiento (a partir sí del cuerpo sufriente y la dignidad vulnerada) de la autocapacidad de resistencia y emancipación fundada en la afirmación de la igualdad de todos.

## b) Juridicismo

En todo caso, a lo largo del itinerario de la definición de víctima se destaca que el término ha sido utilizado también en acepciones más amplias, que buscan trascender su carácter religioso. Esta incorporación de significados ha sido tarea desarrollada primordialmente por diversas ramas del derecho. Las diversas acepciones de víctima, principalmente las acuñadas por los estudios de victimología, han incorporado nuevos elementos en su definición, tales como: (1) la afectación, tanto en el plano individual o colectivo, determinada por factores de origen físico, psíquico, económico, político o social, así como del ambiente natural o técnico;<sup>265</sup> (2) el sufrimiento resultado de un designio, incidental o accidental;<sup>266</sup> (3) el sufrimiento de manera injusta.<sup>267</sup> Con ello, se puede indicar que dos rasgos decisivos de la definición jurídica de víctima, que refuerzan sus contenido sacrificial, lo constituyen el sufrimiento y la injusticia.<sup>268</sup>

Adicionalmente, uno de los elementos trascendentes en la definición de víctima es el de crimen. Lo anterior conduce a referirse a la definición de víctima desde su carácter jurídico, la cual cabe recordar que constituye, junto con los contenidos sacrificiales ya referidos, la noción dominante.

De manera sucinta se puede señalar que, desde la perspectiva jurídica, víctima es la persona que sufre la acción criminal, esto es, la persona cuyos derechos han sido violentados en actos deliberados.<sup>269</sup> Se trata, a todas luces, de una comprensión restrictiva de la noción de víctima (volveremos más adelante a la revisión y análisis de tal noción jurídica de víctima).

<sup>265</sup> Benjamin Mendelson, *Víctimas y las tendencias de la sociedad contemporánea*, INALUD, núm. 10, año 4, San José, 1981, p. 58.

<sup>266</sup> Paul Separovic, *Victimology, a new approach in social sciences*, I Symposium, Tel Aviv, 1973.

<sup>267</sup> Vasile V. Stanciu, *Etat Victimal et Civilisation*. Etudes Internationales de Psychosociologie Criminelle, París, 1975, p. 29.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> Henry Pratt Fairchild, *Diccionario de Sociología*, México, FCE, 1980, p. 311.

Respecto de lo anterior, la cuestión nodal para una noción más extensa de víctima constituye el planteamiento de una definición de víctima sin referencia a la acción criminal. Es decir, asumir la situación victimal sin la mediación de una conducta antisocial; con ello se dejaría de lado la noción restrictiva de víctima determinada por la figura del delito. De modo que se puede ser víctima, en un sentido más amplio, si se incluyen nuevas formas de victimización y se extienden las posibilidades de situaciones que propicien o devengan en una victimización. Esta definición ampliada de víctima, logra incorporar, en principio, a las personas que se convierten en víctimas sin intervención humana; víctimas por desastres naturales o ataques de agentes biológicos son ejemplo de este tipo de victimización. También se puede dar una victimización cuando las personas resulten ser víctimas por conducta propia (auto-victimización). Asimismo, se puede señalar que existe una victimización sin delito, esto es, la persona puede sufrir un daño causado por una acción que no se encuentre sancionada en ninguna ley penal, pero que constituye una inflicción de daño o sufrimiento resultado de una conducta antisocial.<sup>270</sup>

Dado el carácter original y persistente de la etimología de víctima, lo sacrificial de contenido religioso, hasta el contenido jurídico que alude a un acto ilícito; resulta necesario estructurar un concepto crítico de víctima con potencialidades comprensivas y explicativas para el fenómeno (sus finalidades, y, sus causas y efectos). El sufrimiento consciente en la víctima no basta para definir su propia condición —este problema se angosta a la autodefinición de víctima y deviene en una cuestión de creencia; existe también la posibilidad de concebir una víctima inconsciente; tampoco queda zanjada la cuestión mediante alguna determinación política que establezca el estatuto de quién es víctima y quién no lo es; ni la asunción del carácter de víctima bajo la determinación del espectáculo del cuerpo sufriente. Todo lo anterior implica necesariamente y abona en el sentido de un proceso de victimización más amplio y complejo que el que la noción dominante de víctima contiene. Concepto de víctima dominante definido y delimi-

---

<sup>270</sup> En este sentido, sin embargo, Rodríguez Manzanera, señala que existen al menos cuatro posibilidades de victimización: a) sin delito ni conducta antisocial; b) sin conducta antisocial con delito; c) sin delito con conducta antisocial; d) con delito y con conducta antisocial. De lo anteriormente expuesto, se reafirma la necesidad de proteger a las posibles víctimas a partir de las diversas y variadas posibilidades que presenta el fenómeno victimógeno. Luis Rodríguez Manzanera, *Victimología*, México, Editorial Porrúa, 1988, p. 71.

tado por la categoría de delito, cargado —a su vez— de significaciones múltiples que contienen en sí mismas el periplo de la secularización del sacrificio y de la historia del derecho en las sociedades occidentales.

### 3. La víctima en el derecho internacional de los Derechos Humanos

---

No fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial, cuando las violaciones graves de los derechos humanos adquirieron relevancia en el ese entonces recientemente (re)inaugurado discurso de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario. En este campo convulsivo, luego de la barbarie, surgieron los organismos internacionales y regionales de protección de los derechos humanos y, junto a ellos, la necesidad de consolidar un estatuto de carácter internacional de víctimas de violaciones graves de derechos humanos.

Sin embargo, no se habían logrado capitalizar, en términos de una reflexión orientada por los derechos humanos, las preocupaciones sustanciales vinculadas a las violaciones de los derechos humanos de las víctimas, pues su afirmación y eficacia práctica en la protección, prevención y reparación de las víctimas se encontraba, en buena medida, limitada por su tipificación escueta.

Hace menos diez años, se logró adoptar una norma común sobre los derechos de las víctimas de violaciones graves de derechos humanos. En ella se incorporaron una serie de elementos de importante significación, relativos a la reparación del daño y contruidos con elementos teóricos y criterios vinculados a la llamada cultura legal reconstructiva.<sup>271</sup>

Se trata de la Resolución 60/147, aprobada, sin votación, por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 2005. En dicha resolución, se sancionan los Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> Cf. Jean Marc Ferry, *La ética reconstructiva*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001, pp. 16 y 17.

<sup>272</sup> Resolución aprobada, por la Asamblea General, A/RES/60/147, consultada en: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/496/45/PDF/N0549645.pdf?OpenElement>

La Resolución 60/147 tiene como precedente los trabajos de la antigua Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas en Ginebra, establecida en 1946, cuyos objetivos fueron el establecimiento de normas y mecanismos para vigilar y proteger la situación de los derechos humanos. Cabe recordar que en el seno de esa desaparecida Comisión de Derechos Humanos se llevaron a cabo, en 1948, los trabajos que concluyeron con la histórica Declaración Universal de Derechos Humanos. Asimismo, dicha Comisión fue la principal encargada de establecer la estructura jurídica internacional para protección de los derechos humanos, vigente hasta su desaparición en marzo de 2006.

La Resolución 60/147, en virtud del carácter unánime de su adopción, así como por la naturaleza general y fundamental de su contenido, es susceptible de ser interpretada como una *opinio juris communitatis* (opinión jurídica de la comunidad internacional) por lo que cabe la pregunta de si se podría considerar obligatoria para todos los Estados.<sup>273</sup>

El contenido de la Resolución 60/147 establece, primordialmente, el sentido de la debida justicia a todas las víctimas de todas las violencias; pues dispone en su Artículo 8o. que “se entenderá por víctima a toda persona que haya sufrido daños individual o colectivamente, incluidas lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdidas económicas o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de acciones u omisiones que constituyan una violación manifiesta de las normas internacionales de derechos humanos o una violación grave del derecho internacional humanitario”.<sup>274</sup>

Asimismo, otro aspecto relevante en la Resolución que comentamos, lo constituye el Artículo 11o., donde señala que los derechos de las víctimas son tres principales: el acceso igual y efectivo a la justicia; la reparación adecuada, efectiva y rápida del daño causado; y, el acceso a información pertinente sobre las violaciones y los mecanismos de reparación. La cuestión de la reparación a las víctimas tiende a conformarse en un principio que transforme todo el sistema jurídico internacional; la reparación del daño a las víctimas deberá ser “plena y efectiva”, resultado de la intervención de cinco garantías básicas: la restitución, la indemnización, la rehabilitación, la satisfacción y las garantías de no repetición.

<sup>273</sup> Cf. Hernando Valencia, “Víctimas de violaciones graves de los derechos humanos” en Rafael Escudero Alday (coord.), *Diccionario de la memoria histórica*, Madrid, Catarata, 2011, pp. 107-111.

<sup>274</sup> Ver *Resolución 60/147*, *op. cit.*



De forma breve, se puede señalar que la restitución de las víctimas tiene el objetivo, según el caso, del restablecimiento de la libertad; el regreso al lugar de residencia; la reintegración en el empleo; o la devolución de bienes. Por su parte, la indemnización evoca un sentido de resarcir el daño físico o mental; la pérdida de oportunidades; los daños materiales y la pérdida de ingresos; los perjuicios morales y los gastos legales y médicos. A su vez, la rehabilitación de las víctimas consiste en la atención médica y psicológica y los servicios jurídicos y sociales. En lo que respecta a la satisfacción, consiste en medidas como la cesación de las violaciones continuadas; la verificación de los hechos y la revelación pública de la verdad; la búsqueda e identificación de las personas desaparecidas; el restablecimiento público de la dignidad y reputación de las víctimas; la petición pública de perdón con la aceptación de las responsabilidades correspondientes; entre otras. Finalmente, las garantías de no repetición implican el fortalecimiento de la independencia y la imparcialidad de la justicia; la prevención de los conflictos sociales y la reforma de las leyes violatorias de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, entre otras.

La Resolución constituye el instrumento legal más avanzado del derecho internacional respecto de las víctimas y sus derechos correspondientes. Pese a su riqueza, contrastable vis a vis con la gran mayoría de los Códigos penales y procedimentales de los Estados nacionales, la Resolución en sus dimensiones conceptuales y culturales aparece —todavía— restrictiva y con insuficiencias, al mantenerse en el plano unidimensional del derecho, lo que redundaría en una limitación y sujeción respecto del criterio decisivo de la perspectiva legal, en el que la victimización se reduce, en última instancia, a ser sujeto pasivo de un delito tipificado. Fuera de esa restricción, a final de cuentas, premisa fundamental de la Resolución, la noción de víctima se debilita y desdibuja.

Para una teoría contemporánea de los derechos humanos y, sobre todo, para la defensa y promoción de los mismos, esa definición de víctima, con todo y los elementos novedosos y positivos que posee, no deja de ser insuficiente de cara a las nuevas circunstancias y retos impuestos por el momento actual.

En paralelo e íntimamente ligado con la definición explícita que provee la Resolución, pero ofreciendo el contexto discursivo y testimonial exigido como condición necesaria para su formulación (y de la totalidad de los instrumentos y/o leyes referidos a las víctimas) cabe señalar, como imprescindible el abordaje del sufrimiento en cuanto tal y —más modernamente— de la distribución del sufrimiento

en las sociedades. El sufrimiento de las víctimas ha sido, primordial y permanentemente a lo largo de la historia, asumido por las teodiceas. Se trata de discursos orgánicamente vinculados a las sistematizaciones de las creencias religiosas.<sup>275</sup>

La centralidad de las teodiceas radica, en tanto teorías ético-regulativas dentro de las sociedades, en haber elaborado explicaciones y justificaciones respecto sobre todo de la injusta distribución del sufrimiento. El nervio de su argumentación consiste en la metamorfosis del dolor y sufrimiento personales en una cuestión que debe asumirse y compartirse colectivamente. La preocupación central de los discursos religiosos acerca del dolor consiste, paradójicamente, no en evitar el sufrimiento sino en cómo sufrir del mejor modo posible.

La antropología social y la sociología han sido las disciplinas sociales que han buscado comprender, en sentido moderno, secular, el sufrimiento; cuál es su sentido, si es que lo tiene. Dos son los puntos de referencia clásicos a este respecto. Émile Durkheim (1912)<sup>276</sup> lo entiende como una pedagogía; aprender a sufrir el dolor como precio para la pertenencia grupal. Por otro lado, es clásico el estudio de Max Weber (1921);<sup>277</sup> en el contexto de la racionalización y sistematización de las creencias religiosas, propias del complejo proceso de secularización, que ayudan a explicar la injusta distribución del sufrimiento en el mundo y determinan, en consecuencia, el conjunto de los comportamientos prácticos; la tesis radica en que el sufrimiento aparezca como necesario para una teleología de la vida social. De ese modo, el sufrimiento resulta funcional a la constitución de los Estados nacionales como comunidades morales.

El discurso contemporáneo de los derechos humanos, en tanto parte y momento integrante de la evolución de las ciencias y las disciplinas sociales contemporáneas, no sólo se ha conformado como parte activa de la desconstrucción de los relatos de integración y consuelo del sufrimiento de matriz religiosa (como lo son las teodiceas), funcionales a la operación y reproducción de las sociedades, sino, que el discurso de los derechos humanos puede (y debiera), incluso, abrirse y desarrollarse a fin de servir como un cuerpo de escritura, irreductible a la inte-

---

<sup>275</sup> Veena Das, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, p. 439.

<sup>276</sup> Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Akal, Barcelona, 1982.

<sup>277</sup> Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I, Taurus, Barcelona, 1998. Ver también, Max Weber, *Sociología de las religiones. La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

gración estatal, que permita que el dolor se exprese en él. Se ha planteado como un empeño crítico propio de los derechos humanos ante el sufrimiento de las víctimas<sup>278</sup> tensar su potencia para entenderse a sí mismo y ofrecer espacio para ser —dicho sea defectuosamente— como una modalidad nueva de teodicea secular (ya no religiosa).

#### 4. Teoría crítica, derechos humanos y obstáculos epistemológicos a una noción crítica de víctima

---

Las ciencias sociales en su conjunto y los derechos humanos, en su entendimiento complejo, como proyecto teórico y práctico, esto es, como discurso de un conjunto de prácticas multidimensionales (resistencia, emancipación, regulación y crítica propiamente dicha) son expresión de una subjetividad de conocimiento que proviene de la propia práctica; un saber práctico derivado de su propio comportamiento objetivo. Se trata, en un primer momento, propiamente gnoseológico, de un sujeto que investiga lo que no conoce y enfrenta obstáculos a su conocimiento (obstáculos epistemológicos, los ha denominado Gaston Bachelard).<sup>279</sup>

En esa lógica, propia de la teoría crítica,<sup>280</sup> el sujeto de conocimiento se construye por la vía de la (des)construcción del objeto; se constituye el sujeto mediante la crítica (superación de los obstáculos), procedimiento que construye al objeto susceptible de conocimiento. En consecuencia, comprendemos lo real, no partimos de lo real (de ahí la importancia del lugar de la víctima como punto de partida metodológico). Partimos del error (la comprensión de su sentido, su finalidad), del sufrimiento, de la injusticia, por el camino negativo hacia la dignidad vulnerada; en ese sentido es que se habla de una primacía epistemológica del error.

Asumir esa primacía teórica del error conduce a la rectificación, la que se conforma y afirma como la base del saber. Es una vía de retroceso para el avance; permite dar a la razón, al conocimiento, motivos para evolucionar. El discurso crítico acumula y rectifica, se aproxima y retrocede, nunca arriba al conocimiento

---

<sup>278</sup> Veena Das, *op. cit.*, p. 439.

<sup>279</sup> Gaston Bachelard, *El nuevo espíritu científico*, México, Nueva Imagen, segunda edición, 1985; ver también Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, vigésimo tercera edición, 2000.

<sup>280</sup> Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría Crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pp. 223-271.

completo, procede por aproximaciones sucesivas, des-construye, es decir, no agota los significados de lo que pretende conocer (comprender y/o explicar), asume la imposibilidad fatal de establecer sentidos inequívocos entre las palabras y las cosas. La teoría crítica sabe de la imposibilidad del conocimiento pleno y final (“la totalidad es lo no verdadero”, sentenciaba Adorno<sup>281</sup>) e, incluso, del conocimiento rigurosamente científico —bajo el modelo de las ciencias naturales— de la historia, la sociedad y la cultura; escepticismo radical que —sin embargo— fecunda el saber respecto de la comprensión de paradigmas y síntomas de los fenómenos que pueblan la vida del mundo y de los sujetos que habitan la historia.

Este breve rodeo, que busca indicar una actitud de método, en el sentido de la vieja teoría del conocimiento, pondera cierta inevitabilidad (y por tanto su idoneidad) del acercamiento negativo, crítico, a los objetos sociales, a las prácticas y las interrelaciones entre los sujetos; deja ver la fuerte utilidad funcional que el concepto de víctima en su uso epistemológico y heurístico ofrece al discurso de los derechos humanos, en particular; pero también al derecho y al conjunto de las disciplinas sociales, en general.

Conviene tener presente que el concepto de víctima es trascendental en la teoría clásica de los derechos humanos y en la motivación ética y política de su reformulación refundacional (luego de terminada la Segunda Guerra Mundial). Es más, se puede afirmar, como una referencia teórica insustituible, la constelación conceptual que compone la relación entre las nociones víctima-violencia-dignidad.

Complementariamente, para un empeño como es el la construcción de un concepto de víctima renovado críticamente, resulta metodológicamente significativo asumir y desarrollar las consecuencias teóricas pertinentes de cómo es que la idea de víctima juega el papel de un concepto pivote, un gozne de articulación de índole ético y epistemológico y, por tanto, la carga y la potencia teórica bidimensional de ser un concepto apto para la comprensión y pertinente para las explicaciones. Ese entendimiento de la víctima, como hemos visto, supone un avance para producir una idea adecuada a las necesidades contemporáneas de un discurso crítico de los derechos humanos.

En breve, podemos decir que el objeto del conocimiento social, las prácticas, las relaciones, los hechos sociales, son artefactos; resultado de la actividad

---

<sup>281</sup> Theodor W. Adorno, *Mínima moralía*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975, pp. 53.

intelectual del sujeto (Kant),<sup>282</sup> algo construido, producido por la práctica material y espiritual del sujeto (Marx);<sup>283</sup> que, además, es resultado de un proceder negativo, crítico, que induce a la rectificación y al avance cognoscitivo por la vía del ensayo-error (Horkheimer).<sup>284</sup> Se construye un modelo abstracto, un tipo ideal (Weber),<sup>285</sup> que conforma la pre-condición e informa de los pre-requisitos y preliminares de la práctica científica; modelo construido que no sirve para fijar el conocimiento, sino que constituye la condición de posibilidad para su desconstrucción, a semejanza del tipo ideal en su aproximación correctiva y/o desconstruccionista hacia la realidad.

El modelo es pues un obstáculo epistemológico necesario, en el sentido y de manera análoga a como la definición dominante de víctima sirve como el modelo a ser criticado, des-construido; el espacio de error que reclama rectificación, el objeto de negación del restrictivo concepto juricista de víctima y sus contenidos sacrificiales. La crítica a la noción dominante de víctima resulta un pre-requisito indispensable para el paso a una construcción de una otra noción, crítica, abierta, flexible y funcional de víctima.

Se sabe, los conceptos son fragmentarios de la realidad. El concepto de víctima también lo es. A ese respecto, el trabajo de crítica y rectificación ha de ser permanente, entre otras razones y sobresalientemente, puesto que las modalidades de victimización, ejercicios de violencia y vulneración de la dignidad de los individuos, son históricamente cambiantes, condicionados por las variantes de comportamiento y de relaciones sociales y políticas específicas. Además, las cautelas críticas respecto a la noción de víctima debieran de extremarse, toda vez que pensar a las víctimas de inmediato convoca cargas emocionales, sentimientos de culpa y piedad, identificaciones auto-conmiserativas, efusiones de auto-exculpación e impulsos de venganza como reacciones múltiples y contradictorias ante la pulsión sacrificial de sus significados.

---

<sup>282</sup> Inmanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Allen W. Wood (ed.) Cambridge University Press, 1999.

<sup>283</sup> Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach y Ludwig Feuerbach” y “El fin de la filosofía clásica alemana”, ambas en Karl Marx y Friederich Engels, *Obras Escogidas* (2 vols.), Moscú, Editorial Progreso, 1981.

<sup>284</sup> Max Horkheimer, *op. cit.*, pp. 223-271.

<sup>285</sup> Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

La noción de víctima es —como hemos visto— una noción vaga, cargada de polivalencia semántica y de polisemia cultural. De entrada, estimula aproximaciones intuitivas y favorece los prejuicios, fuentes principales de los obstáculos epistemológicos. El modo de trabajo o procesamiento racional sobre el concepto ha tenido tradicionalmente la deriva dominante del derecho, de manera que la noción de víctima con mayor y mejor carga intelectual resulta ser predominante y unidimensionalmente jurídica. La parafernalia técnico-administrativa relativa al interés pragmático, propio del saber jurídico, ha resultado ser velo y complemento de los significados de sacrificio y resignación inherentes a la idea de víctima, contenidos arcaizantes y de corte teológico.

No obstante, son de reconocer, por supuesto, los esfuerzos recientes de la justicia de transición o transicional, así como de corrientes del derecho penal por resituar a la víctima en el proceso de impartición de justicia e insistir en modos de reparación del daño integrales. Pese a ello, las limitantes y parcialidades de las consideraciones sacrificial-juridicistas acerca de la víctima tienen como consecuencia una indefinición respecto de las determinaciones políticas de calificación respecto de quienes son víctimas y los que no lo son, así como en relación a los riesgos de credibilidad que la autodesignación de las víctimas —a partir de la queja o de la protesta— suponen, no digamos la frustrante consideración de las víctimas como sujetos disminuidos y menospreciados cuyo reclamo de reconocimiento se suspende en la mera constatación del espectáculo del sufrimiento.

Así, la correlativa compasión que la deshumanización de las víctimas expresa, la piedad y/o indignación generada por la constatación de su dignidad vulnerada, los sentimientos y emociones (su impacto intelectual) provocados por la injusticia son útiles y acaso indispensables para generar el impulso moral detonante de la acción crítica, pero resultan improcedentes y hasta negativos para ensayar una fundamentación ética de los derechos humanos.

Por todo ello, el discurso de los derechos humanos debe proceder a una recepción crítica —de rectificación y remoción de los obstáculos epistemológicos— de la noción modélica dominante de víctima como condición de posibilidad para la construcción de un concepto abierto, complejo, funcional y suficiente de víctima, atento a las alteraciones que las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales contemporáneas que, mediante nuevas y alteradas formas de violencia, vulneran y demeritan los derechos humanos de los individuos y su dignidad.

Las consecuencias prácticas y políticas de un concepto críticamente refuncionalizado de víctima podrán redundar en un mejor control de las implicaciones prácticas de los acontecimientos donde se instauren significados, emplazamientos y luchas de y por el reconocimiento de las víctimas. Pero este fortalecimiento de las políticas de derechos humanos y de dignificación de los individuos violentados y vulnerados en su dignidad (ultrajados o restringidos en sus libertades, negada o disminuida su igualdad) implica una superación del significado de prostración y menoscabo inherente a la noción dominante de víctima, resultado del sufrimiento que le ha sido infringido por las diversas modalidades de violencia imperante.

Habría que añadir la cuestión, teórica y filosóficamente crucial, acerca de si la perspectiva de la víctima y su correspondiente concepto crítico es pertinente y efectivamente plausible en relación a una fundamentación ética contemporánea (no religiosa o metafísica) del discurso de los derechos humanos. Pregunta clásica y motivada en y desde el momento mismo de la refundación de los derechos humanos (1948-52) posterior a la Segunda Guerra Mundial.

La crítica reflexiva y práctica respecto al concepto de víctima lleva a un replanteamiento respecto de ideas y prácticas asociadas con ella. Indefensión, sometimiento, debilidad, reconocimiento negativo como meras víctimas, al final, variadas formas de menosprecio, redundan en un bajo potencial de protesta, una restricción de sus alcances organizativos, convocatorias de solidaridad compasiva, manipulaciones políticas y facilidades al chantaje de las víctimas indirectas: la noción convencional de víctima se limita al umbral de la queja victimante y no alcanza la proclama de la protesta, ni al discurso teórico y práctico crítico y transformador de su condición adolorida y subordinada.

Amén de todos esos elementos, que son intrínsecos, inmanentes, al concepto de víctima, hay que considerar los factores extrínsecos, trascendentes, tales como: el exceso de violencia y su correlativo plus de sufrimiento socialmente producido, así como la consecuencia de una multiplicación de potenciales víctimas en las actuales circunstancias de las sociedades de riesgo contemporáneas. Estos factores extrínsecos, que configuran el entorno o contexto que induce (potencia o estimula) un exceso de sufrimiento social inasimilable, inducen perentoriamente la necesidad de procurar un concepto de víctima complejo, amplio, dinámico y funcional para lidiar mejor (procesar adecuadamente) esa sobrecarga de violencia sobre la sociedad.

Esos obstáculos epistemológicos principales para la producción de un concepto crítico de víctima, en el sentido arriba referido, son —en este primer momento crítico— distinguidos y enunciados bajo la determinación convencional y dominante del concepto de víctima, sacrificial-juridicista, con el que habitualmente trabaja el discurso de los derechos humanos.

El concepto dominante de víctima es formalmente juridicista y sacrificial en cuanto a sus contenidos. Las determinaciones de sus significaciones sacrificiales y/o de auto-inmolación aparecen velados por determinaciones seculares. Ellas son: (1) el carácter político en la determinación de la víctima; (2) la auto-designación de la víctima y su correlato de credibilidad; (3) el cuerpo sufriente de la víctima como el espacio del menosprecio. Esas determinaciones de la idea prevaleciente de víctima enmascaran contenidos de exclusión y marginalidad, menosprecio y afán de credibilidad, así como auto-conmiseración y bajo potencial de protesta. Procedamos, en esta primera aproximación, a su delimitación y enunciación en tanto que obstáculos epistemológicos.

## 5. Juridicismo y víctima

---

Ya se ha observado que la noción de víctima, desde la perspectiva jurídica, resulta sumamente restrictiva. Esto así, en virtud de que dicho concepto se inscribe, exclusivamente, sea en la afectación a un bien jurídicamente tutelado o que el comportamiento del victimado se encuentre tipificado por la ley. Asimismo, el estudio y la complejidad de la víctima parece no tener relevancia en las definiciones de corte jurídico, con lo cual la distinción entre la víctima y la no-víctima se reduce tan sólo a la tipificación de una conducta agresora signada en la ley penal.

El reduccionismo de la noción jurídica de víctima se basa en la estrecha relación criminal-víctima; lo que soslaya las posibilidades de una definición más fáctica que jurídica, esto es, que la víctima no sea solamente delimitada por un código penal. Resulta necesario repensar la noción de víctima en sentido contrario a la de víctima “codificada” por la actividad criminal, situarlo más allá del entendimiento restrictivo de la propia noción jurídica de víctima y su frágil acepción en tanto víctima de un delito.

Esto impele a asumir una postura crítica relativa a la visión unilateral y dominante de víctima, regida por el derecho (amén de toda una semántica vinculada al sacrificio, las penas y el sufrimiento); un planteamiento teórico a contracorriente de lo establecido y dominante sobre la noción de víctima.



Resulta frecuente, que los problemas teóricos de la noción de víctima se deslicen al plano de las determinaciones de un delito, dando preminencia al interés técnico-formal; bajo la insistencia de una noción jurídica de víctima caben las consecuencias más ostensibles como el formalismo, el burocratismo, aunado, a un creciente manejo cuantitativo-estadístico de las mismas así como el debilitamiento de las modalidades pro-activas de defensa y promoción de sus derechos vulnerados.<sup>286</sup>

No obstante, en tiempos recientes se han abierto y desarrollado discusiones y debates alrededor de los alcances, potencialmente emancipatorios, implícitos en la noción de víctima; por un lado, se prefiere evitar el término víctima con base en la necesidad de las personas de no ser estigmatizadas en función de sus vivencias y de desestimular la posición pasiva que se produce, sobre todo si la persona es receptora de asistencia psicológica o social por esa misma condición. Y por otro lado, se defiende el uso de la designación de víctima como una forma de resistencia activa, reconociendo y reconociéndose no solo en el sufrimiento, sino también y especialmente en la condición de actores políticos —por tanto, sujetos de derechos—, en procurar que se haga justicia, se reparen los daños ocasionados y se garantice la no repetición de las violaciones. En el seno del derecho penal se ha desarrollado una cultura reconstructiva que atañe prioritariamente a las víctimas, asimismo, la justicia de la transición o transicional ha ubicado a las víctimas como una de las variables centrales de los procesos de cambio de régimen autoriario a otro democrático.

Finalmente, cabe apuntar que una de las cuestiones centrales de delimitación del espacio victimal y, por ende, de la designación de víctima, lo constituye la justicia, la justicia como tal. Se trata de una de las tensiones más radicales inherentes a la historia humana, en general, si bien de un modo más explícito y denodado en la modernidad capitalista, enfáticamente desde finales del siglo XX y lo que va del presente siglo, a saber: la tensión ley/justicia.<sup>287</sup> Cada vez con mayor fuerza, el tema relevante y esencial alrededor de la víctima suele ser la existencia de leyes que victimizan a la víctima, una doble victimización. Esto es, un sujeto puede ser victimizado por la propia ley; este hecho cuestiona el contenido justo de la ley y con ello se abandona la pretensión a priori de que toda ley, por el hecho de serlo,

<sup>286</sup> Ver Pierre Bordieu, *Lección inaugural*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 13.

<sup>287</sup> Cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, *op. cit.*, pp. 216-218.

sea justa. En este sentido, el tratamiento crítico de la noción dominante de víctima resulta implosivo de la ecuación –falsamente resuelta- entre justicia y ley.

## 6. Politicidad de la determinación de la víctima

---

¿Quién define a la víctima? La víctima debe ser designada, deber ser mostrada como tal. ¿Quién es la verdadera víctima; quiénes son ellas? ¿Quién las designa? ¿Bajo qué criterios?

Ante un atentado terrorista los medios de comunicación hablan de víctimas; pero los muertos en un bombardeo o en un enfrentamiento entre las fuerzas armadas del orden y los criminales no son calificados de víctimas; son otra cosa. Se les denominan daños colaterales, resultan ser excedentes de lo verdaderamente importante que, por supuesto, no son ellos, esos muertos, pese a todo. El calificativo, la designación de esos muertos en tanto víctimas se ha extraviado, les ha sido escamoteado.

En nuestro mundo globalizado y a partir de ciertas coordenadas útiles para la adscripción, un occidental sacrificado en una acción terrorista es víctima; un afgano o un palestino muerto en alguna acción militar ya es menos víctima; los muertos en un casino de Monterrey incendiado por criminales como represalia son víctimas, pero la familia abatida en un retén militar en una carretera del estado de Coahuila, en México, son daños colaterales (no obedecieron la orden de detenerse...).

Así pues, hay de víctimas a víctimas, vidas que valen más que otras, dignidades más vulnerables que otras o con menos consecuencias. Es una cuestión de injusticia o justicia, según la perspectiva; pero que va más allá del territorio referente al cumplimiento de la ley y la adscripción de las víctimas respecto de su articulación con algún delito tipificado. En todo caso, atañe a la cuestión de la definición del concepto de víctimas y, por tanto, repercute en el discurso de los derechos humanos.

La pregunta que se impone es: ¿quién es la víctima?, ¿quién es considerado víctima? Lo primero es admitir que la idea de víctima supone una visión política de la situación; que ciertas prácticas, criterios, determinaciones y valores intervienen y condicionan las definiciones de víctima y las adscripciones respectivas para un individuo o un grupo de individuos. Es desde el interior de una política que se decide quién es verdaderamente la víctima y, en consecuencia, el que políticas diferentes tienen víctimas diferentes.

Esta determinación de la política o de las políticas respecto de las víctimas, en relación a quienes son víctimas y quienes pueden y/o deben ser considerados víctimas, constituye, a todas luces, un obstáculo epistemológico para la producción de un concepto idóneo y funcional de víctima. La consecuencia inmediata radica en que la noción de víctima en su determinación política inicial no es un punto de arranque satisfactorio puesto que víctima es un término políticamente variable.

A este polo ante cuya fuerza de atracción política sucumbe la noción ingenua de víctima, sin especificidad política propia, habría que oponer —desconstructivamente— el significado político radical intrínseco de los derechos humanos. Si la víctima asume e interioriza como proyecto para su pleno reconocimiento a los derechos humanos, entonces, estará dotada de instrumental político apto para resistir los criterios de designación política de las víctimas. Esto es así, en virtud de que resulta inverosímil recusar la determinación política en la conformación del concepto de víctima (en particular), así como en el diseño e implementación de las políticas de derechos humanos (en general), con la noción dominante de víctima, despolitizada e indefensa. El asunto decisivo radica en la pregunta de si se puede predicar de los derechos humanos un sentido político en sentido estricto.

En mi opinión, la respuesta es que sí. Los derechos humanos son, efectivamente, derechos; pero son primordialmente humanos. Son: proyecto teórico-práctico, un movimiento político y jurídico humanista, discurso de un saber práctico, multiplicidad de prácticas multidimensionales, repertorios de acciones estratégicas y tácticas. En suma, los derechos humanos son, en su radicalidad, prácticas sociales que precipitan acontecimientos políticos.

Para Alain Badiou, el acontecimiento surge desde el trasfondo invisibilizado de una situación. Desde aquello que, en la lógica hegemónica del poder (relación de dominio), no debería existir, pero que se revela de una manera súbita e impredecible. De tal forma que, un acontecimiento es “una singularidad universal”;<sup>288</sup> un hecho que, aunque esté anclado en una historia particular, implica algo válido para todos.

Las situaciones generadas por prácticas de resistencia al abuso de poder, prácticas emancipatorias de afirmación de libertades, reivindicación política activa del derecho a tener derechos, prácticas regulatorias para garantizar los de-

---

<sup>288</sup> Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 1999, p. 43.

rechos (las libertades) alcanzados, prácticas discursivas que niegan críticamente los abusos y las vulneraciones a la dignidad de los individuos y/o que proclaman los valores de la libertad, la igualdad y la solidaridad que conllevan el poder de instaurar y emplazar acontecimientos políticos; esto es acontecimientos que alteran y modifican las relaciones de dominio prevaletientes, emergencia de lo no domesticable por las convenciones y las políticas institucionalizadas del *statu-quo*.

El acontecimiento subvierte la hegemonía y/o el sistema de creencias de manera que se vuelve a hacer palpable el vacío primordial de la condición humana, su falta de metas u objetivos predeterminados, el hecho de que el sentido resultará siempre una construcción inter-subjetiva. Pero junto con el vacío aparece una verdad susceptible de ser universal, un camino potencialmente abierto a todos. Los derechos humanos contienen la potencialidad para expresar, en la actualidad, esa, una, universalidad posible a partir de la diferencia radical de los victimizados.

Lo político de los derechos humanos —y eventualmente una política derivada y un proyecto— resulta una especie de invención instaurada a través de movimientos inéditos, lo que hemos llamado con Badiou, el acontecimiento; esa instancia sin planes previos que lo significa como tal, donde las víctimas se pronuncian. Una política de la presentación que establece una relación no representativa con las instancias de poder; un proyecto implícito de justicia que no es un programa a futuro sino un acto presente. La igualdad política, entendida como un tipo de justicia,<sup>289</sup> no es lo que se desea o se proyecta: es lo que se declara al calor del acontecimiento, aquí y ahora, como lo que es y no como lo que debe ser; tampoco es un programa, la justicia es la calificación de una política igualitaria en acto. Aquí la escena de lo esencialmente político de los derechos humanos, de su afirmación práctica como idea.

También es cierto que se puede hacer política con los derechos humanos, se les puede instrumentalizar y utilizar para objetivos ajenos, políticamente aceptables o condenables, al servicio de los de arriba o los de abajo, por la perpetuación del *statu quo* o su alteración, justicieros (igualitarios) o injustos (para agudizar las desigualdades). No obstante, esas instrumentalizaciones políticas, no eliminan el sustrato político inmanente propio de los derechos humanos al que nos hemos referido.

---

<sup>289</sup> Alain Badiou, *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, pp. 85-96.

Ese sustrato, lo intrínsecamente político del proyecto y el discurso de los derechos humanos, radica en que lo específico y común de esas múltiples prácticas de resistencia, reclamo, imposición y emplazamiento de actos, hechos o acontecimientos de tensión de la correlación de fuerzas, conlleva e implica exigencias de reconocimiento. Es el carácter de emplazar prácticamente relaciones de poder en términos de reconocimiento, de lucha por el reconocimiento, lo que define lo esencialmente político de los derechos humanos.<sup>290</sup>

Al resistir, los individuos también reivindican una exigencia de reconocimiento respecto del otro, ese que violenta, abusa o explota. Se trata de emplazar el reconocimiento de la dignidad, de la afirmación de la alteridad en pie de igualdad y por virtud de ser sujetos libres. Al decir ¡no! ¡basta! los individuos reivindican emancipación, libertades —derechos—, regulaciones, garantías (de cara al Estado); se plantan libremente, en pie de igualdad, fieramente, exigiendo reconocimiento y dignidad, misma que sólo es discernible, constatable y afirmable por vía negativa: ante su denegación, el abuso, las violencias que la vulneran; esto es, ante la negación de las libertades y la desigualación de los iguales.<sup>291</sup>

Desde esa radicalidad, relativa al carácter político intrínseco de los derechos humanos, es que resulta adecuado suponer que estarían en condiciones de posibilidad de sobreponerse al politicismo inherente a la calificación de las víctimas y —asimismo— coadyuvar al diseño e instrumentación de una política, entendida como disciplina ante las consecuencias del acontecimiento, nueva victimología en clave de derechos humanos.

La noción crítica de víctima, en tanto que elemento apto para coadyuvar a una fundamentación ética de los derechos humanos, asume un papel trascendente en la lucha de sujetos que reivindican aspectos no reconocidos de su identidad, por la vía de la conciencia de haber sufrido una injusticia. Es a partir de este momento que la víctima —al igual que los maltratados, excluidos o desprecia-

---

<sup>290</sup> Se haría necesario para el argumento la pertinencia de la distinción entre lo político y la política; no es aquí el momento (ni hay el espacio) para tal desarrollo. En ese sentido ver: Claude Lefort Claude, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos, España, 2004; y Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>291</sup> Materialización del proceso de exclusión, estudiado ejemplarmente por Foucault y del proceso de la desigualdad, paradigmáticamente analizado por Marx. Una presentación sintética de esos procesos en contexto de derechos humanos, se desarrolla en el capítulo IV “Globalización y debate multicultural. Un nuevo imperativo contemporáneo” de este libro, pp. 115-151.

dos, diversos grupos victimizados que han experimentado formas de negación del reconocimiento— no sólo sufren a partir del menosprecio de su condición, sino que, cabe advertir, también el menosprecio en sí mismo puede producir sentimientos que motivan, que impelen, a devenir en sujetos de las luchas por reconocimiento.

Situar el concepto de reconocimiento, con su evidente potencial crítico, en la contribución de un concepto crítico de víctima (complejo, abierto, dinámico, funcional), significa asumir la centralidad del conflicto bajo una función positiva (creativa) de integración social, a condición de que se le deje de ver de un modo limitado y negativo, como ha sido el caso desde la perspectiva teórica dominante.

Las luchas de reconocimiento, históricamente, han generado la institucionalización de ciertas prácticas sociales que evidencian el pasaje de un estadio moral a otro más avanzado —un aumento de la sensibilidad moral, señala Honneth.<sup>292</sup> La lucha de los grupos sociales por alcanzar formas cada vez más amplias de reconocimiento social se convierte, muta, en una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad.

Así, en dicha perspectiva, la lucha social no puede explicarse sólo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición sino también como consecuencia de los sentimientos morales de injusticia. Es lo que define Honneth, como una gramática moral de los conflictos sociales.<sup>293</sup> La víctima, cuya visibilidad se posibilita a través del sufrimiento, se constituye primordialmente en esa imagen de injusticia.

El pensamiento latinoamericano de la liberación, heredero mediado de la teología de la liberación, a la que ya nos hemos referido, ha ensayado una suerte de politización del discurso religioso de los derechos humanos: historización del sujeto oprimido, el sujeto sufriente que descubre su lugar en la historia y lo lleva a la acción en defensa de los derechos humanos para cambiar el sistema jurídico existente. Con esa perspectiva, ha adelantado elementos críticos para situar un rol determinante para las víctimas; aspectos relevantes, muchos de ellos comple-

---

<sup>292</sup> Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz editores, 2010, p. 37.

<sup>293</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, The MIT Press, 1995.

mentarios y rescatables desde una perspectiva abierta de la teoría crítica, no obstante la inveterada inclinación jurídicista dominante en América Latina.

La lucha por el reconocimiento de nuevos derechos humanos a través de los diversos movimientos sociales, históricamente determinados, ha sido, principalmente, descubierto por las víctimas. Las luchas y reivindicaciones de las víctimas lograron traducirse en nuevos derechos, un nuevo sistema de derecho. Enrique Dussel señala que “la negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etcétera) indica al “sin-derecho” como un “hueco” negro dentro del “sistema del derecho”.<sup>294</sup> La lucha por el reconocimiento de dicho territorio victimal “en-negativo”, es el origen histórico de los nuevos derechos del nuevo cuerpo de derecho.

Dussel señala con respecto al proceso de victimización, que existen ciudadanos que pueden ser también víctimas cuando son excluidos no-intencionalmente por el derecho, excluidos del “Sistema del Derecho” como lo denomina Dussel. Esto es, existen ciudadanos y colectividades con conciencia de ser sujetos de nuevos derechos, toda vez que sufren algún tipo de rechazo con lo cual se experimentan a sí mismos como víctimas. Estas víctimas son la mujer en la sociedad machista, las razas no blancas en la sociedad racista occidental, los homosexuales en las estructuras hetero-sexuales, las clases explotadas por una economía del lucro, los inmigrantes, etcétera.

De forma tal que, las víctimas de un “sistema del derecho vigente” son los “sin-derechos” (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos, vigentes).<sup>295</sup> Desde dicha perspectiva, de manera coincidente con la teoría crítica, los derechos humanos son históricos, determinados por su especificación histórica, en virtud de la conciencia ético-política de los “nuevos” movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada. La dialéctica de los derechos humanos, agrega Dussel, se articula entre el “derecho vigente a priori versus nuevo derecho a posteriori”, siendo el nuevo derecho la instancia crítica a posteriori —es decir: histórica— y el derecho vigente el momento positivo, reformable, cambiante.

<sup>294</sup> Enrique Dussel, *Hacia una filosofía crítica*, Ed. Descleé de Brower, Bilbao, 2011, p. 153.

<sup>295</sup> Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 151.

## 7. Víctima y derechos humanos: preliminares de un vínculo orgánico

---

Las dignidades vulneradas, los derechos humanos violentados, las relaciones de igualdad y equidad resquebrajadas, las libertades negadas, refieren a una injusticia. Es más fácil hablar de injusticia de los derechos humanos violentados que de la justicia. La justicia es oscura; la injusticia es clara. Sabemos mejor qué es la injusticia, pero es mucho más difícil hablar de qué es la justicia. ¿Por qué? Porque hay un testigo de la injusticia que es la víctima. La víctima puede decir: aquí hay injusticia. Pero no hay testimonio posible de la justicia (nadie puede decir, yo soy el justo...). No obstante, el estar de lado de las víctimas (Foucault), ese compromiso moral de defensores, estudiosos, activistas y funcionarios comprometidos con los derechos humanos no resulta fácil. No lo es teóricamente, respecto del discernimiento de quien es la víctima, y, no lo es moralmente en cuanto a la credibilidad y confiabilidad de las maneras de designar a las víctimas (ya hemos visto como es una operación y una racionalidad políticas las que determinan, en primera instancia, quién es víctima y quién no lo es).

Existe una asimetría entre la víctima de la injusticia y la idea de justicia, entre la víctima de una violación a los derechos humanos y el proyecto práctico y discursivo del movimiento de los derechos humanos. La tradicional disonancia entre el derecho, su carácter procedimental y la justicia, su determinación valorativa, explota. Sin olvidar los problemas radicales existentes respecto al testimonio de la víctima y las narrativas del sufrimiento.

Tenemos que la víctima se define a sí misma. La víctima se presenta como tal, como víctima; el asunto es devastador, no sólo por el dolor y la pulsión compasiva que provoca; es un problema de conocimiento que se degrada en una cuestión de credibilidad. Va a ser necesario que le creamos a la víctima. Que su queja sea creíble para completar el círculo de reciprocidad necesario para el reconocimiento de su carácter de víctima. En tal caso, la noción de víctima se vuelve una cuestión de creencia.<sup>296</sup> ¿Le crees a quien se presenta como víctima que sí lo es o no? Se estatuye un obstáculo que pone en tensión la creencia con el saber, ese es el callejón sin salida que se deriva de la auto-designación de la víctima.

---

<sup>296</sup> Alain Badiou, *La ética*, México, Herder 2004, pp. 45-49, también pp. 31 y ss.



O si se quiere, se puede plantear en términos de que la injusticia nos va a ser revelada a partir de la presentación de una queja; entonces, la determinación de la injusticia estará ligada a la protesta de la víctima. No obstante, se sabe que hay diversos tipos de queja: la queja neurótica (estudiada por el psicoanálisis), la queja que no plantea la cuestión de la injusticia (el resentimiento en el pensamiento de Nietzsche, por ejemplo); quejas que no crean ninguna justicia.<sup>297</sup> Con frecuencia, la queja se agota en una demanda al otro y no es realmente un testimonio de injusticia.

Lo que va a validar o incrementar la credibilidad de la víctima habrá de ser la calidad de su queja, de su reclamo. Así, eliminar el obstáculo implícito en la auto-designación de la víctima lleva al esfuerzo de superar el ámbito de creencia en el que ha quedado emplazada la cuestión del reconocimiento y la identidad de la víctima en cuanto tal. Tendrá que ser probada la idoneidad de la víctima, tendrá que demostrar su carácter de víctima, exhibir las pruebas de su sacrificio, de su sufrimiento, pruebas materiales de la violencia padecida. En ello radica el incentivo, la tentación de mostrar el cuerpo sufriente, el espacio físico del dolor.

Probablemente, la satisfacción de ser reconocido como víctima sufriente por esa vía lo lleve a cierta complacencia respecto a su cuerpo dolorido, incluso, a una amplificación de su vulnerabilidad haciendo el montaje del espectáculo del cuerpo sufriente (de la víctima). Fijación en el cuerpo postrado, yaciente, incompleto, condenado a un reconocimiento menoscabado, en una noción meramente sacrificial de víctima, unilateralmente restringido al sufrimiento.

También hay, como corolario de lo anterior, la víctima que se nos revela por el espectáculo del sufrimiento. Esta modalidad se articula con las insuficiencias e inconsistencias derivadas tanto de la determinación politizada de quién es víctima, así como de las incredulidades que propicia la designación, hecha por sí misma, de la víctima. Aquí la injusticia de los derechos humanos vulnerados es un cuerpo sufriente visible; la injusticia, el espectáculo de las personas sometidas a suplicios, hambrientas, heridas, torturadas.

Este espectáculo induce un gran sentimiento de piedad, de compasión, de amor al prójimo. El camino del reconocimiento de ser propiamente víctima puede transitar equívocamente por la generación de sentimientos y emociones compasivas. Compasión vinculada a las significaciones sacrificiales y de inmolación

---

<sup>297</sup> Alain Badiou, *op. cit.*, pp. 31 y 32.

asociadas atávicamente a la idea prevaleciente de víctima. Ya Theodor W. Adorno, alertaba a ese respecto.

La crítica de la compasión en Adorno se ubica en el contexto de la crítica más general que realiza a la moral prevaleciente en la sociedad moderna. La labor destructiva parte de la propia y constitutiva ambivalencia de la crítica, la crítica de la moral tiene que estar tanto a favor de la moral como en contra de ella.<sup>298</sup> La crítica se presenta en un doble frente (teórico-práctico); uno, en tanto crítica de la moral en cuanto tal, el otro, en tanto crítica de la existente realidad inmoral. El tránsito de una crítica a otra, va a develar la presencia de un “impulso moral” hacia la acción, esto es, la agitación ante situaciones insoportables, la indignación ante la injusticia. Asunto clave que la víctima revela. Sin la evidencia del trato inhumano, no existe resistencia frente a la inhumanidad.

Sin embargo, la crítica a la moral y a sus ambigüedades prácticas, apunta Adorno, no quedan eliminadas postulando la compasión como principio moral. La afirmación y aceptación de la compasión y el compromiso derivado con ella, significa solamente la confirmación y aceptación de esa regla de inhumanidad existente en la realidad como algo inmanente e incapaz de distancia en su crítica.

La compasión siempre resulta insuficiente toda vez que supone una separación entre el principio moral respecto de lo social y sus condiciones injustas, transformando a dicho principio tan solo en una convicción privada, mutilando su potencial universalidad; esta es su contradicción inescapable, el ámbito de la compasión es el de la moral individual no obstante que su origen y sustancia es el sufrimiento socialmente producido. La compasión como principio moral respecto de las víctimas del sufrimiento y la injusticia socialmente producidos, conlleva un sentimiento individual que implica una asimetría de quienes son objeto de compasión y el sujeto que la procura (la imposibilidad de un reconocimiento entre iguales); la compasión es, simultáneamente, impotente e ilusoriamente caritativa.

Aunado a ello, otro impedimento para invalidar a la compasión como principio moral, es su significación limitada de identificación compasiva. Pese a que se logre, aún con las dificultades que implica, una plena identificación con la víctima y su

---

<sup>298</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, 1994, pp. 123 y ss. Esa modalidad de operación destructiva es característica de la teoría crítica que postula —siguiendo a Kant— que la crítica de la razón no es ni será siempre una crítica mediante la razón, sino una crítica ejercida sobre la propia razón.

sufrimiento, no podría ser suficiente, dada la acumulación inmensa de sufrimiento anterior, para superar el principio de auto-conservación de quien se compadece del otro (de la víctima), que se mantiene y prevalece sobre la base de un orden injusto.

Debido a ello, es que existe una compasión aceptada por la sociedad y vehiculada institucionalmente con excedentes victímales, con afán de ser descarga emocional y sentimental a las culpas individuales, así como meras compensaciones marginales y excedentes del orden injusto.<sup>299</sup> Por todo ello, la compasión redundante en concesión o pacto con lo malamente establecido u ocurrido. La reivindicación victimal de la compasión termina malamente —a su vez— en complicidad vergonzante con el orden social y su moral establecida, que son los mismos que han dado cobijo y espacio de acción a los victimarios.

Pero si la víctima se reduce a ser expresión sintetizada en el espectáculo del cuerpo sufriente, se podría concluir que la justicia, su construcción referencial a partir de su contrastación ante la injusticia, sería solamente un asunto referido al cuerpo, a la cuestión del cuerpo sufriente, lo vinculado unilateralmente a la herida de la vida. Es un hecho que en la época contemporánea se transforma cada vez más el sufrimiento en espectáculo; ya no sólo el espectáculo imaginario (el cine, la televisión con sus programas de tortura y violencia), sino también en el documento bruto que nos muestra el espectáculo del cuerpo sufriente donde la humanidad es reducida a animalidad; no digamos la multiplicación espectacular del sufrimiento facilitado por el acceso —en tiempo real— a las vulneraciones de la dignidad de hombres y mujeres, obsequiados por los avances tecnológicos.

Por ello es imprescindible recuperar el principio de la inseparabilidad del cuerpo humano de la idea (prácticas humanas de un sujeto orientadas por un proyecto); redefinir el cuerpo mediante el combate a esa forma moderna que es devaluación deliberada de la dimensión del cuerpo, reducido a dos posibilidades: la del cuerpo consumidor o el cuerpo sufriente de la víctima.<sup>300</sup> ¿Se puede fundar una idea de justicia a partir de ese cuerpo espectáculo? La piedad, la compasión, son sentimientos significativos, pero, como se ha visto, no se puede transitar directamente de la piedad a la justicia.

No un cuerpo sin idea, no el cuerpo del esclavo cuya idea pertenece al amo (como en el Manón de Platón). Un cuerpo diferente, como otra cosa que un cuer-

<sup>299</sup> Theodor W. Adorno, *Mínima moralía*, op. cit.

<sup>300</sup> Alain Badiou, *Justicia, filosofía y literatura*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2007, pp. 21 y ss.

po, ligado a algo más que a sí mismo. A través del cuerpo del sufrimiento, la figura de la víctima postrada como soporte (único) de la justicia no caminamos en el sentido de un reconocimiento sostenido por prácticas de resistencia, emancipación y crítica; no avanzamos en pos de un reconocimiento entre libres e iguales.

Para arribar a la justicia hace falta más que el cuerpo sufriente; se hace necesaria una definición de la humanidad más amplia que la de mera víctima. Que la víctima sea testimonio de algo más que de sí misma. Es necesario el cuerpo, pero un cuerpo creador, que porte la idea, que sea el cuerpo de un pensamiento. No el cuerpo separado de sus ideas, separado de todo proyecto universal, separado de todo principio.

Un cuerpo que transite de la postración y la vulnerabilidad a ser el vehículo del empoderamiento de una actitud y un propósito de resistencia y emancipación; en el espacio material que emplace acontecimientos, situaciones de alteración de las correlaciones asimétricas entre dominadores y dominados (relaciones de poder).

Es efectivamente una tentativa arraigada a lo político (no directamente filosófica-teórica); ligar el cuerpo de la humanidad al proyecto y la idea como condición indispensable para el reconocimiento igualitario y libre. Ese proyecto y su discurso, referido, en su radicalidad, a los derechos humanos, reclama un concepto de víctima donde el cuerpo —aún si sufriente— no pueda ser separado de la idea; donde ninguna víctima puede ser reducida a su sufrimiento.

Los derechos humanos son aptos para situar discursivamente a la víctima, en términos de saber práctico y expresividad simbólica, como espacio signifiante de la humanidad entera golpeada; en ser referencia valorativa y práctica para una política que vuelva a ligar ese cuerpo sufriente al proyecto y a la idea, a partir del a priori de la igualdad.<sup>301</sup> Una reformulación de lo que la vieja filosofía llamaba justicia. Se trata aquí y apenas, de un esbozo inicial del horizonte de un vínculo orgánico posible entre una noción crítica de víctima y el discurso y la práctica de los derechos humanos.

---

<sup>301</sup> La igualdad es el meta-referente de la dignidad, entendida como un concepto vacío de significados (altamente polémicos y de consenso intransitable en cuanto a sus contenidos y/o fundamentaciones) y que opere al modo de un postulado de la razón práctica contemporánea, referencia valorativa ideal (abstracta) para la regulación de la convivencia social. Jacques Ranciere, señala que la igualdad no es algo a lo que haya que arribar, ni algo que se deba desear; la igualdad es ni más ni menos una afirmación de principio, una declaración.

## **DERECHOS HUMANOS: ENTRE LA VIOLENCIA Y LA DIGNIDAD**

**A** La temática valorativa y conceptual de la discusión contemporánea de los derechos humanos tiende a focalizarse en el análisis de la inter-relación entre la violencia, el sufrimiento y daño provocado a las víctimas y la inminente consecuencia de su dignidad vulnerada. Esa es la reconfiguración actual que ha tomado el clásico nudo problemático fundamental —históricamente reinterpretado— de los derechos humanos.

Para la teoría contemporánea de los derechos humanos, la relación entre violencia y dignidad vulnerada no es directa. Está mediada por la (noción) de víctima. Por ello, el estudio de las víctimas y —desde esa perspectiva— la pretensión crítica de una fundamentación moral de los derechos humanos, resulta un asunto crucial, dotado de relevancia estratégica, para el discurso social, filosófico y jurídico de los derechos humanos y su necesaria y perentoria re-legitimación. Este es el objeto inmediato explícitamente enunciado de este texto.

La revisión crítica de la noción de víctima, de alta complejidad y riqueza de determinaciones, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, supone asumirla como la mediación plausible entre las nuevas determinaciones y modalidades de la violencia estatal y societal contemporánea y la dimensión de la dignidad (y la libertad) humanas. En este artículo se ensaya, concomitante y complementariamente, la tesis de que la idea de víctima es punto de partida metodológico plausible para una investigación crítica del núcleo básico de una teoría (multidisciplinar y multicultural) de los derechos humanos.

Esa perspectiva compromete, a su vez, a una revisión de las modalidades de la violencia contemporánea, alteradas y potenciadas por las condiciones que la globalización estatuye; así como un re-lectura crítica del concepto de dignidad humana, entendido más como postulado de racionalidad práctica —concepto vacío— que como continente de determinaciones humanas esenciales (sumamente controvertibles y de casi imposible consenso).

Sobra decir que la constelación problemática generada por el tratamiento crítico de esos temas constituye actualmente —y ha constituido históricamente— la columna vertebral de los derechos humanos. Constituyen, asimismo, fenómenos no sólo prototípicos de la situación actual a nivel mundial, sino lacerantes referentes de la aguda y prolongada escalada de violencia criminal y estatal en México.

B. Las consideraciones que aquí se presentan se inscriben en el horizonte de una contribución a una teoría crítica de los derechos humanos. Tal es un segundo propósito mediato y/o de más largo aliento de este artículo. Este empeño asume la condición presente de los derechos humanos como un campo teórico y práctico de tensión bipolar entre, por una parte, ser en términos valorativos y normativos uno de los discursos sintomáticos dominantes de la globalización y, por otra parte, ser también un discurso desnaturalizado y banalizado, cuya práctica resulta re-funcionalizada, tanto por intereses políticos geo-estratégicos globales, así como de equívoca legitimación política de muchos Estados nacionales e, incluso, en otra escala, de las instituciones y organizaciones públicas y privadas orientadas a su defensa y promoción.

El territorio de esta intervención teórica es el del debate contemporáneo de los derechos humanos, determinado por el debilitamiento de la tradicional hegemonía jurídica y la irrupción pluralista del conjunto de las ciencias y disciplinas sociales, así como de la filosofía en la (re)composición de su discurso; nueva realidad condicionada, a su vez, por la quiebra de las concepciones duras de soberanía nacional y el repliegue obligado de los Estados nacionales en muchas de sus esferas habituales de influencia.

Debe advertirse que la discusión crítica acerca de los derechos humanos está compelida por el imperativo epistemológico de una aproximación y construcción multidisciplinarias del objeto y sus prácticas, así como por el imperativo multicultural que cuestiona su sentido de universal validez valorativa y jurídica. Se trata de interpelaciones imposibles de ser desoídas por la cultura de los derechos humanos.

Adoptar como horizonte de pensamiento la teoría crítica de los derechos humanos, amén de la recuperación de tradición y trayectoria de esa modalidad de

pensamiento, supone situar nuestra reflexión bajo la constatación de la pérdida de potencialidades emancipatorias de los derechos humanos y, en consecuencia, la adopción del quehacer teórico con una finalidad correctiva —crítica— de la deficiente evolución teórica y política (también de relativo estancamiento jurídico) constatable en las instituciones y organizaciones de defensa y promoción de los derechos humanos. Se trata, con todo ello, de avivar los potenciales de protesta y esbozar, en la medida de lo posible dadas las condiciones contemporáneas, una estrategia de resistencia.

C. El ejercicio teórico se apuntala mediante una contrastación de los contenidos teóricos estudiados respecto de contrapuntos referenciales (contra-fácticos) seleccionados del conjunto de las reformas constitucionales adoptadas recientemente en México. Con ello se reactualiza la discusión relativa a si las recientes reformas constitucionales en materia de derechos humanos en México suponen una derivación y/o un principio pertinente para un replanteamiento teórico-conceptual de los derechos humanos. Evidentemente, las fallas u omisiones de la reforma y, no digamos, los ingentes problemas de su instrumentación práctica e institucional, quedan fuera de la consideración de este texto.

## 1. Constitucionalización de los derechos humanos

Una de las consecuencias más interesantes de las recientemente aprobadas (10 de junio, 2011) reformas constitucionales en materia de derechos humanos en México, habrá de ser la deriva teórica (filosófica, jurídica y del conjunto de las ciencias sociales) relativa a la discusión de la teoría y la práctica de los derechos humanos. El replanteamiento obligado de cómo han de entenderse tanto la doctrina de los derechos humanos, como la redefinición de las modalidades jurisdiccionales y no jurisdiccionales de defensa de los mismos, así como la investigación, el estudio, la promoción y la difusión de la cultura de los derechos humanos.

El proceso —seguramente largo, contradictorio e incierto— en el que las reformas habrán de instrumentarse y arraigarse a la realidad; en el que habrá de avanzar la ingente tarea legislativa<sup>302</sup> y el rediseño de instituciones a los que la

---

<sup>302</sup> Quedan como tareas legislativas pendientes y perentorias, a saber: Ley que se refiere el tercer párrafo del artículo 10. constitucional sobre reparación; ley a que se refiere el artículo 11 constitucional sobre el asilo; ley Reglamentaria del artículo 29 constitucional en materia de suspensión del ejercicio de los

nueva normatividad constitucional y sus implicaciones obliga, se verá acompañado de un debate cultural y político comprometido a enfrentar retos de magnitud e importancia históricas. De la densidad teórica y la amplitud del horizonte intelectual de la discusión habrá de depender, en buena medida, la calidad conceptual, jurídica e institucional de los derechos humanos en el México de las próximas décadas.

Muchos de los elementos promisorios contenidos en las reformas constitucionales, así como sus antinomias, vacíos, riesgos e incertidumbres ya reflejan el impacto que el debate contemporáneo ha tenido en sectores significativos de la sociedad civil (organizaciones, academia e intelectuales) y de la clase política en México. En las últimas décadas, caracterizadas por el proceso de globalización y sus secuelas, los derechos humanos han constituido uno de los ejes de la conversación pública internacional, se han erigido en una de las marcas de la contemporaneidad.<sup>303</sup>

La presencia y obligada referencia en el mundo académico e intelectual de los derechos humanos, así como en los foros multinacionales y regionales, ámbitos legislativos y en los medios de comunicación ha derivado en su difusión y extensión a vastos sectores de las sociedades. El lenguaje de los derechos humanos se ha popularizado ostensiblemente. No obstante, la presencia referencial de los derechos humanos, su dominancia aparece en una tensión paradójica que precipita su crisis y plantea la necesidad de una relegitimación.<sup>304</sup>

Si bien actualmente los derechos humanos son punto de referencia y criterio imprescindible en las relaciones internacionales, justificación o excusa para intervenciones humanitarias militares, código de comportamiento gubernativo de los Estados que ostentan pretensiones democráticas y legales, horizonte de resistencia social a los abusos de poder y a la violencia, herramienta para la defensa

---

derechos y las garantías; ley Reglamentaria del artículo 33 constitucional, en materia de expulsión de extranjeros; en lo que se refiere al Apartado B del artículo 102 constitucional y a la autonomía de los organismos locales de derechos humanos, las legislaturas locales deberán realizar las adecuaciones que correspondan; por último, corresponde al Congreso de la Unión la adecuación de la Ley de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Decreto DOF, 10 de junio de 2011.

<sup>303</sup> Costas Douzinas, “El fin(al) de los derechos humanos”, en *Anuario de Derechos Humanos*, nueva época, Madrid, vol. 7, tomo 1, pp. 309-340. Ver también Costas Douzinas, *El fin de los derechos humanos*, Bogotá, Legis, 2008.

<sup>304</sup> Ver para este tema: Alán Arias Marín, *Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los derechos humanos*, CNDH, México, 2011.



de derechos y de luchas por el reconocimiento; los derechos humanos son —también y al mismo tiempo— armas de uso ideológico, pretexto para agresiones y expropiaciones en el escenario internacional, falaz propaganda legitimatoria de los Estados y de movimientos políticos y sociales. El discurso de los derechos humanos es objeto de abuso y banalización, mecanismo de apropiación del sufrimiento de las víctimas de la violencia y la violación de derechos, utilizado perversa o indeseadamente para la desnaturalización de las instituciones públicas y las organizaciones de la sociedad que presuntamente los defienden y promueven.

Tal bipolaridad contradictoria describe la antinomia contemporánea de los derechos humanos. Por tanto, la entronización contemporánea de los derechos humanos resulta paradójica, amén de que no ha resuelto la carga histórica de los problemas conceptuales de su origen, la confrontación polémica de la pluralidad de sus fundamentaciones y la controversia de conceptualizaciones no resuelta. Su crisis es de índole genética tanto como estructural. No ha encontrado vías plausibles de salida a la crisis epocal (moderna) entre los principios de emancipación y regulación social; la teoría y la práctica de los derechos humanos, que ha participado tanto de la política emancipatoria como de la regulativa, está a su vez, atrapada en esta crisis doble, al tiempo que se empeña en superarla. Por ello, tampoco ha logrado estatuirse como un relevo alternativo (progresista) plausible al tradicional discurso crítico al capitalismo.<sup>305</sup>

Una de las vías privilegiadas que, en la actualidad, han sido utilizadas en esta expansión y difusión de los derechos humanos por parte de los Estados nacionales son los procesos de constitucionalización. Mediante ellos, se incorporan en los textos fundamentales y en las Constituciones de diversos países, diferentes catálogos de derechos humanos. De ese modo se ha modernizado recientemente muchos sistemas jurídicos tradicionales y se han cosmopolitizado en buena medida las tradiciones jurídicas localistas y cerradas, al haberse debilitado la noción de soberanía.

Todo ello ocurre en formas y grados determinados por los contextos políticos y jurídicos de los países en cuestión, en particular, por las características propias del recipiente constitucional al que se integra el discurso, los principios, valoraciones, instituciones y prácticas de los derechos humanos. Los efectos no resultan fáciles

---

<sup>305</sup> Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre-Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Bogotá, 1998, pp. 345-347.

de predecir, toda vez que los derechos humanos y las reformas determinadas e inspiradas por ellos contienen principios constructivos y de integración que entran en interacción con los respectivos sistemas jurídicos, afectándolos en su especificidad.

El caso de las reformas constitucionales en materia de derechos humanos en México, no es —por supuesto— excepción. Las reformas de reciente vigencia constituyen un grado de avance en el plano constitucional (y legal), en clave de derechos humanos, para la modernización del sistema jurídico mexicano. Una cosmopolitización que incorpora elementos teóricos y jurídicos puestos en juego en el debate internacional de los derechos humanos de las últimas décadas. Pero, cabe destacar, que la cosmopolitización en sí misma es y ha sido uno de los medios más recurridos y eficaces a través del cual muchos Estados nacionales han adoptado contenidos y modos propios de la doctrina histórica tradicional de los derechos humanos, pero —sobre todo— elementos de avanzada del debate crítico contemporáneo de los mismos.

Se trata de un paso reformista promisorio de actualización jurídica y política. Determinado, en buena medida, por la potencia de integración que le es inherente a los derechos humanos respecto de los sistemas jurídicos. No obstante, conlleva el riesgo de extremar la contrahechura y fragilidad sistemática del texto constitucional, explicables por su origen mismo (posrevolucionario) y las abundantes y no muy rigurosas incorporaciones de reformas a la Carta magna, así como afectar la funcionalidad del sistema jurídico mexicano en su conjunto al resultar compelido a su rediseño por el enfoque político, conceptual y jurídico de las reformas recientes.

No conviene dejar de apuntar que las reformas constitucionales recientes son expresión de una constitucionalización de sentido defensivo (garantista), como un pacto de convivencia, necesario y conveniente en virtud del exceso de violencia que padece la sociedad mexicana; reformas que expresan el sufrimiento de las víctimas y la consternación generalizada de la opinión pública, preocupación por garantizar los derechos de todos, la pretensión de asegurar —por esa vía— modos de convivencia pacífica o, al menos, con violencia disminuida y/o acotada.

## 2. Legitimación política y argumentación teórica

---

Ahora bien, cabe preguntar ¿por qué muchos Estados contemporáneos, que presumen de credenciales democráticas y de Estado de derecho, como es el caso

del mexicano, han avanzado por la vía de la constitucionalización de los derechos humanos para actualizar sus sistemas normativos?

a) Hay, por supuesto, una respuesta inmediata de índole política. Se trata de un uso (y abuso) de los derechos humanos y de las reformas legislativas, en este caso constitucionales, como mecanismos de legitimación de regímenes y/o gobiernos agobiados por déficits o problemas de legitimidad. Esta utilización, del derecho en general y de los derechos humanos en particular, corrobora la tensión bipolar que se vive en la actualidad; por un lado, la entronización referencial de los derechos humanos y, por otro, la refuncionalización política y la banalización de su discurso.

Tal juego político, sin embargo, no es inocuo. Si bien la intención es legitimante, los contenidos y formas de los derechos humanos encuentran la posibilidad objetiva de arraigar en las sociedades y, de acuerdo a las variables correlaciones de fuerza, consolidarse como nuevos criterios para la convivencia. Las nuevas regulaciones constitucionales comienzan a ser referentes para la defensa, promoción y ampliación de derechos; el sistema jurídico y las instituciones se ven compelidas a su rediseño. Los contenidos emancipatorios del discurso de los derechos humanos enraizados en la sociedad y sus organizaciones, pero también los propiamente regulativos, enclavados en los sistemas jurídicos —límite y freno a los abusos del poder— constituyen cabezas de playa difícilmente reversibles para los gobiernos en las condiciones contemporáneas.

La agencia de los derechos humanos,<sup>306</sup> su puja por la ampliación efectiva de libertades, las herramientas de resistencia que otorga a los gobernados y/o a los oprimidos, los elementos ideológicos seculares que aporta para lidiar con el sufrimiento y la violencia, la utopía plausible de conciliar la ética con la justicia y el derecho, así como la plausibilidad de ser un relevo democrático al discurso emancipador —y hasta revolucionario (de matriz socialista-comunista)— de cara al capitalismo globalizador, transmutan por la vía de las constitucionalizaciones integradoras de catálogos de derechos humanos en avances de gran significado. Avances jurídicos e institucionales, herramientas sociales y políticas, valores, cri-

---

<sup>306</sup> Michael Ignatieff, *The Rights Revolution*, Anansi, Canadá, 2000; ver también Alan Arias Marín y Úrsula Sánchez Solano, “The Rights Revolution and Empire Lite: Nation Building in Bosnia, Kosovo and Afganistan”, en *Derechos Humanos México*, México, CNDH, año 4, número 11, 2009, pp. 227-245. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.

terios y un discurso de resistencia y de liberación que pese a manipulaciones políticas e intencionalidades de legitimación falaz tienden a constituirse como patrimonios de libertad para las sociedades.

b) Sin embargo, hay otras vertientes, diversas de la política, para encarar la cuestión relativa a las razones de por qué los derechos humanos y su constitucionalización sirven como vehículo de actualización y corrección jurídica, así como para cosmopolitizar sistemas jurídicos cerrados y localistas, atados a nociones ya debilitadas de soberanía dura. Parece pertinente proceder en un doble plano y trabajar mediante la puesta en operación de dos hipótesis de indagación teórica, a saber:

Si se apela a los derechos humanos en virtud de que las sociedades (la sociedad mexicana) padecen un exceso de violencia; entonces, los derechos humanos en su multiplicidad de prácticas emancipatorias-regulatorias y sus diversas formulaciones conceptuales y jurídicas se sitúan como referente ético de resistencia para enfrentar ese plus inadmisibles de violencias y sufrimiento innecesario de las víctimas.

Si se asume una valoración positiva contemporánea y cosmopolita de los derechos humanos; se implica, entonces, una adopción valorativa, política, pragmática y ética de los derechos humanos. El concepto de dignidad —por vía negativa, la dignidad vulnerada de las víctimas— aparece como el corazón consensual de los derechos humanos. Se adhiere a los derechos humanos en función de sus elementos emancipatorios y regulatorios, así como de sus referentes éticos y jurídicos.

Tenemos aquí dos formulaciones hipotéticas complementarias que ensayan una respuesta al por qué, en las condiciones de riesgo de la sociedad globalizada (el caso mexicano es más que sintomático), se produce la asunción de los derechos humanos en diferentes ámbitos: en el de las organizaciones multinacionales, el de los Estados y el de amplios sectores de las sociedades.

Se trata de dos hipótesis construidas a partir de referencias históricas, sociales y teóricas, seleccionadas en función de establecer la finalidad (lógicamente necesaria) de las prácticas materiales e intelectuales de los derechos humanos. Su coherencia obedece a la lógica interna rigurosa que, tanto históricamente en el pasado como —agudizadamente— en el presente, se ha estatuido en la relación entre violencia y derechos humanos. Toda la historia práctica y teórica de los derechos humanos se constituye en virtud de la dialéctica entre la(s) violencia(s) y la(s) dignidad(es) vulnerada(s). En ese curso histórico multidimensional, mucho más tardías son las formulaciones jurídicas y los catálogos positivizados.

Ambas hipótesis mantienen rigurosa coherencia material y formal, de la que se desprende necesariamente la prelación lógica de la hipótesis: de la (I) sobre la violencia excesiva respecto de la negación de la dignidad humana, la hipótesis (II).<sup>307</sup> Ello, a su vez, explica el orden de exposición que sigue.

c) Si atendemos a las dos hipótesis ideales (en cuanto a su finalidad), resulta evidente la relevancia de la noción de víctima en ambas formulaciones. La víctima posibilita el inicio de la reflexión sobre la violencia y es la mediación necesaria para enlazar con la dignidad negada que implica.

La víctima es una noción empírica, susceptible de observación, cuantificación y clasificación, datos indispensables en una lógica explicativa de antecedentes mediante consecuentes. Pero ser víctima refiere no sólo a hechos empíricos y, por tanto, su explicación a través de causas y efectos resulta insuficiente. El ser víctima refiere a una violencia padecida y a una dignidad vulnerada; ser víctima es ser una imagen material y simbólica dotada de una carga densa: el hecho violento en sí mismo y la acumulación de sufrimiento que conlleva y que perdura. Por eso, para la teoría crítica de los derechos humanos, estar del lado de la víctima (Foucault) no es solamente una opción moral, es —además— un recurso de método necesario.

La noción de víctima es el punto de partida metodológico para comprender y explicar los derechos humanos; es, también, la mediación requerida para articular con los ejes conceptuales del discurso de los derechos humanos: la violencia que vulnera y niega la dignidad humana, sustancia negativa que encuentra su expresión jurídica como violación de los derechos humanos. Con la puesta en operación de las tesis propuestas se desentrañan las potencialidades heurísticas de la noción de víctima.

La noción de víctima, en su doble dimensión, como sujeto afectado por violencia violatoria de su dignidad humana (también, en el ámbito del derecho, como sujeto pasivo de la realización de algún delito y, por tanto, de una violación del derecho), posee las características epistemológicas necesarias para comenzar la investigación sobre la violencia y para establecer las mediaciones requeridas relati-

---

<sup>307</sup> Es por lo anterior que en la exposición no hemos seguido el orden del modo tradicional deductivo (;metafísico?), que parte del concepto abstracto de dignidad para deductivamente fundamentar los DH y predicar condenatoriamente su violación.

vas al concepto de dignidad humana. Se trata de una noción heurística, clave para reflexión crítica y para la investigación multidisciplinar de esos conceptos.

No todos los conceptos utilizables por las ciencias sociales y el discurso de los derechos humanos tienen el mismo grado de elaboración, ni poseen la misma función, ni el mismo tipo de uso. La noción de víctimas es parcialmente susceptible de procesamiento empírico (observación, cuantificación, ordenación, clasificación y verificación) para la explicación, pero también —como ya se ha señalado— requiere de comprensión teleológica, que exprese el sentido de sus finalidades y las consecuencias idealmente esperadas en su carácter de sujeto de violencia violatoria de su dignidad humana.

Se trata de un concepto que sirve a la práctica discursiva para designarse a sí misma, diferenciarse, delimitar su campo objetual y designar lo que considera como la totalidad de sus tareas futuras.<sup>308</sup> La noción de víctima, su talante heurístico, le permite operar como un indicador epistemológico de las funciones de otras categorías y sus inter-relaciones, en este caso con la violencia y la dignidad humana.

d) La operación argumentativa crítico-negativa de las tesis tampoco soslaya, que la condición contemporánea de los derechos humanos sea objetivamente paradójal. El discurso y la práctica de los derechos humanos viven en la actualidad —como hemos insistido— una tensión bipolar entre, por un lado, su consolidación institucional y jurídica cuasi paradigmática y, por otro lado, su desnaturalización y banalización. No se trata de un antagonismo o una contradicción susceptibles de superación, sea por evolución progresiva o por salto dialéctico. Hay que transitar de una lógica de la contradicción a una lógica de la bipolaridad. El campo de fuerzas y tensiones entrambos polos desarrolla luchas, incidentes, episodios, también ideas y teorías, pequeñas epopeyas donde se va dirimiendo el curso histórico y cultural de los derechos humanos en el seno de las sociedades contextualizadas por la globalización.

Ese es el territorio de la intervención teórica de las tesis propuestas,<sup>309</sup> por lo que no supone ni aspira a ser una construcción positiva y totalizadora en sí mis-

<sup>308</sup> Ver Noam Chomsky y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Madrid, Katz Editores, 2010, pp. 11-16.

<sup>309</sup> Esto en el horizonte más amplio de la necesaria relegitimación contemporánea de los DH. Proceso que supone un doble plano de realización: el de la crítica (resistencia y deconstrucción) de los aspec-

ma, en su operación argumentativa —una especie de nueva *Weltanschauung* (cosmovisión); mucho menos de una panacea jurídica o una guía política dirimente de los conflictos, las violencias, un remedio o un consuelo a la conculcación de derechos, el sufrimiento infligido a las víctimas y las violaciones a la dignidad de las personas. Se trata de una tarea deconstructiva. Tiene de positivo, acaso, el que en su negatividad queda esbozada la promesa de algo mejor.

### 3. El sufrimiento y la noción de Víctima

La violencia, en tanto que noción sociológica, es estudiada y analizada mediante el discurso de las ciencias sociales y la filosofía (una de sus variantes es la tipificación que hace el derecho de sus distintas modalidades en tanto que delitos). La dignidad, concepto de carácter filosófico-teológico, por su parte, sólo puede ser realistamente percibida por vía negativa. La dignidad humana intervenida críticamente realiza su metamorfosis teórica, su mudanza de un concepto teológico en uno de índole secular, obliga a que su elaboración se construya a partir de la experiencia concreta de violaciones a la susodicha dignidad. Tanto la violencia como la dignidad humana (vulnerada) son perceptibles a partir de la vida dañada en las víctimas, cuyo registro radica en las narrativas del sufrimiento.

a) Así, la meditación acerca del sufrimiento resulta inexcusable, en tanto que aparece como la vía material que comunica tanto con la noción de víctimas así como con el concepto de dignidad.<sup>310</sup> Tradicionalmente, el abordaje del sufri-

---

tos defectuosos y/o irresueltos de los DH y el de la construcción de los DH como componente utópico plausible o realista de articulación ética-jurídica-política de la socialidad (moderna) actual.

<sup>310</sup> No plantearé aquí, más que referencialmente, los problemas implicados en la validez y/o veracidad de los testimonios de las víctimas. Para ello, son indisputables los textos de Primo Levi (los comentarios de Agamben) y toda la literatura relativa a los testimonios de los sobrevivientes del exterminio. La noción paradigmática de la víctima contemporánea, la del Holocausto, ha sido profusamente estudiada. El discurso de los derechos humanos (su reformulación y refundamentación moderna, luego de la Segunda Guerra Mundial -1948-) su reivindicación por vía negativa de la dignidad en la vida dañada de las víctimas, está vinculada a esa reflexión crítica (si bien en una versión interpretativa más benévola, la *Soah*). Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnick Editores, Barcelona, 2001 y Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007. Ver también, Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*, Editorial Fineo, México, 2006.

miento ha sido asumido por las teodiceas, orgánicamente vinculadas a las sistematizaciones de las creencias religiosas.

La centralidad de las teodiceas radica en convertir el dolor personal en algo compartido colectivamente. El desafío para las religiones y las teodiceas ha consistido, paradójicamente, no en cómo evitar el sufrimiento sino en cómo sufrir de la mejor manera. De igual modo, las teodiceas se han estatuido como teorías ético-regulativas dentro de las sociedades al haber elaborado explicaciones y justificaciones respecto de la injusta distribución del sufrimiento.

Han sido la antropología social y la sociología las disciplinas que han buscado otorgarle sentido al sufrimiento; dada la función que las víctimas (punto de partida metodológico y mediación dialéctica con la violencia y la dignidad) juegan para el discurso actual de los derechos humanos, el estudio del sufrimiento le resulta insoslayable.<sup>311</sup>

Como sabemos, el sufrimiento se ha constituido como uno de los arquetipos del siglo XX y parece prolongar su determinación en lo que va del XXI. Por ello, otorgar sentido al sufrimiento, saber de su finalidad, sigue siendo un reto de primer orden para una teoría crítica de los derechos humanos.

Los acontecimientos vinculados a las dos guerras mundiales, el genocidio —del cual Auschwitz es paradigma—, los totalitarismos de derecha e izquierda, el nazismo y el estalinismo, Hiroshima y Nagasaki, y, más recientemente, los genocidios en la exYugoeslavia, Rwanda y Camboya han generado una gran cauda de sufrimientos; son símbolos de la violencia y el desprecio por la dignidad humana, marcas indelebles de la contemporaneidad y referentes de significado ético para los derechos humanos.

El siglo XX marca el fin de las teorías tradicionales respecto del sufrimiento humano, que de modo genérico se habían conformado como relatos con un mo-

---

<sup>311</sup> Es clásico el estudio de Max Weber [1921] al respecto; en el contexto de la racionalización y sistematización de las creencias religiosas condicionan la explicación de la injusta distribución del sufrimiento en el mundo y determinan, en consecuencia, el conjunto de los comportamientos prácticos; el sufrimiento como necesario para una teleología de la vida social. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomo I, Taurus, Barcelona, 1998. Ver también, Max Weber, *Sociología de las religiones. La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de Francisco Gil Villegas, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. A su vez, Durkheim [1912] lo asume como una pedagogía, aprender a sufrir el dolor como precio para la pertenencia grupal. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Akal, Barcelona, 1982.



delo basado en la teodicea. Una de las cuestiones del debate contemporáneo, que una reflexión crítica de los derechos humanos no puede soslayar, es la de preguntar si la teoría social y filosófica del siglo XXI será capaz de encontrar un significado al sufrimiento humano socialmente generado en otras formas discursivas diferentes a los modos de la teodicea.

La visión contemporánea reubica la reflexión sobre el sufrimiento, la sitúa en el plano de la vida cotidiana y ya no como una interpretación metafísica de la voluntad en la comprensión de la naturaleza del sufrimiento (Schopenhauer). Al hacerlo, se muestra cómo es que las instituciones sociales están implicadas tanto en la producción del sufrimiento, como en la creación de una comunidad moral apta para procesarlo.<sup>312</sup> El sufrimiento puede entenderse, entonces, como una amenaza vital a un modelo social.

El significado y comprensión de la naturaleza del sufrimiento puede observarse si se articula en un doble plano; por un lado, el sufrimiento entendido a partir de experiencias producidas y distribuidas de forma activa por el propio orden social; el dolor infligido a los individuos es procesado como función pedagógica en nombre de los proyectos de la sociedad y, en un segundo plano, la capacidad de moldear a los individuos como miembros de una comunidad moral capaz de lidiar con el sufrimiento.

b) Sin embargo, ante los planteamientos relativos al potencial de sufrimiento para la creación de individuos y comunidades morales, la reflexión crítica ha procedido a la desestructuración de cualquier cosmología en la cual se postule que el sufrimiento pueda tener sentido. Asistimos en la época contemporánea, de forma más expresa que en cualquier otra etapa de la humanidad, a experiencias de sufrimiento dotadas de modos nuevos e impredecibles; otorgar y reivindicar un sentido al sufrimiento significaría normalizar lo que jamás podrá ser normalizado, tanto en registro individual como social. Hoy se reconoce la obligación de resistir el sufrimiento de las víctimas, las presentes y las del pasado. El discurso contemporáneo de los derechos humanos, en tanto que saber práctico alimentado de prácticas de resistencia, tiene que ser parte activa en esta deconstrucción de los relatos de integración y consuelo (basados en creencias religiosas) del sufrimiento. Su militancia al lado de las víctimas y el compromiso de su teoría

---

<sup>312</sup> Veena Das, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia/Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, p. 439.

con el desentrañamiento crítico de lo que provoca el sufrimiento, la violencia y la vulneración de la dignidad de las personas, impone nuevas tareas a la agenda de los derechos humanos.

El final de las teodiceas ha revelado el carácter injustificable del sufrimiento en cualquier otra persona. Se puede contrastar lo que señala Veena Das, “hablar de la esperanza de salvación a quienes han sufrido dolores tan intensos, o desentenderse del sufrimiento del otro con explicaciones para legitimar un mundo herido, sería un acto de mala fe”.<sup>313</sup>

En el presente, con la expansión masiva del número de víctimas, la multiplicación extrema de modalidades de victimización y la sofisticación indecible de la crueldad y las oportunidades para infligir dolor, violencia e indignidades y humillaciones a las personas, se ha convertido en irreductible la aceptación del sufrimiento innecesario, así como la negativa para aceptar cualquier intento de otorgar sentido a ese sufrir.

Asistimos al inicio de un tránsito de una teodicea en sentido estricto a nuevas formas de lo que podría denominarse, si bien defectuosamente, una teodicea secular. El sufrimiento y la carga moral que implica, han sido conceptualizados y administrados racionalmente por el Estado. Con ello, la administración del dolor ha querido guardar las señales de la legitimidad de la sociedad, pero también ha mostrado su ilegitimidad. “El sufrimiento de las víctimas ha sido apropiado para legitimar a quienes controlan el espacio público de pronunciamientos éticos, que a menudo, pero no exclusivamente, son las instituciones del Estado”.<sup>314</sup>

La apropiación judicial y burocrática del sufrimiento dimensiona la justificación del Estado para perpetuar el sufrimiento en lugar de encontrar los medios para aliviarlo; las teodiceas y relatos del Estado articulan el sufrimiento de las víctimas y lo emplazan a una nueva dimensión.

Frente a los terrores de aquellos que han sido sometidos a una violencia brutal y a la incertidumbre de vivir en un mundo de guerras, de desapariciones y torturas, el discurso de los derechos humanos puede (y tiene), incluso, que abrirse y des-dogmatizarse, a fin de servir como un cuerpo de escritura que permita que el dolor se exprese en él. Ante el permanente y abismal sufrimiento generado

---

<sup>313</sup> Veena Das, *op. cit.*, p. 441.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 442.

por varios Estados (por ejemplo, las advertencias sobre el costo de muerte y la dilación indefinida de la “guerra” al narcotráfico en nuestro país), que constatan como los factores políticos y económicos configuran la distribución de ese sufrimiento en el mundo contemporáneo; los derechos humanos pueden contribuir con su discurso a la conformación de ideas movilizadoras para la acción social y la solidaridad con la víctimas.

La validez y autenticidad del empeño crítico del discurso de los derechos humanos ante el sufrimiento de las víctimas, sólo podrá ser reivindicado y sustentado si mantiene la consciencia alertada respecto del reconocimiento de la fragilidad de las pretensiones de la teoría crítica, así como de la condición malamente existente de los derechos humanos en la actualidad. No soslayar la situación paradójica de los derechos humanos, la tensión entre su fuerza moral y jurídica referencial para la convivencia enfrentada a la creciente manipulación política, el descrédito y vulgarización de su discurso y lenguaje.

#### 4. Tesis I: Violencia y derechos humanos

---

a) El discurso y la filosofía de los derechos humanos, al proponerse como objeto de reflexión a la violencia, de modo inmediato, intuitivo, casi reflejo, está impelido a emplazar como correlato (dialéctico) la cuestión de las víctimas. Ya hemos señalado como esta determinación política encuentra, por un lado, sustento ético en la noción de dignidad vulnerada de la víctima y, por otro lado, fundamentación teórica, puesto que la noción de víctima opera como punto de partida metodológico y como mediación respecto de la violencia (el sufrimiento como vía de acceso a la noción de víctima).

Por ello, la aproximación a la cuestión de la violencia —desde el discurso de los derechos humanos— consiste en situar en la víctima al conjunto de las violencias posibles; para estar en posibilidad de elaborar una descripción de las formas típico ideales de violencia. En la época contemporánea y en virtud de las condiciones y temáticas del debate actual de los derechos humanos —su renovación crítica y su proyecto de relegitimación— el derecho, si bien sigue siendo primordial en la conformación de los derechos humanos, deja de ser hegemónico para su discurso, pasa a ocupar un lugar de privilegio, en algunos aspectos todavía dominante, aunque complementario con el conjunto de las ciencias sociales. Esto es notorio en lo que respecta a la noción de víctima.

El derecho, principalmente, el derecho penal —como recuerda Foucault—<sup>315</sup> postula como condición de posibilidad de una justicia legal, el apartamiento de las víctimas del delito (de violencia) para un proceso judicial objetivo, de modo que la ancestral y primaria justicia del “ojo por ojo y diente por diente” deje su paso a una nueva dialéctica de la justicia punitiva (delito-pena). Efectivamente, ese condicionamiento jugó un papel que coadyuvó civilizatoriamente a superar la retaliación como modalidad elemental y defectuosa, sobre todo por sus efectos generadores de nuevos ciclos de violencia, de justicia proto-civilizada.

No obstante, históricamente se ha producido un efecto indeseado, que ha excluido a las víctimas de los procesos de justicia; el derecho penal se ha focalizado reduccionistamente en la calificación del delito y la correspondencia de la pena. Con la multiplicación moderna y contemporánea de las víctimas, desde el punto de inflexión del Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial, la sucesión ininterrumpida y creciente de guerras, represiones, conflictos armados y guerras de nuevo tipo, migraciones, hambrunas, efectos sociales catastróficos de los fenómenos naturales, etcétera, se ha multiplicado exponencialmente la producción de víctimas, al punto de que el estudio de la noción y la centralidad de las mismas se han convertido, no sólo en exigencia ética, sino en un imperativo prioritario de las políticas de defensa y promoción de los derechos humanos.

En el ámbito del derecho se ha hecho perentorio un replanteamiento que resitúe a las víctimas adecuadamente, de modo que evite su exclusión del proceso legal y de orientación del sentido de la justicia. Hay todo un impulso compensatorio para asumir a las víctimas como sujetos de derecho y no solamente al inculpado.

La perspectiva jurídica no puede construir ese emplazamiento por sí sola —en virtud de su defecto de construcción—, sino con una mirada más amplia y abierta, multi o trans-disciplinar, que incorpore a la literatura, la filosofía y al conjunto de las ciencias sociales, enfáticamente, la psicología y la antropología social.

Habría que hacer justicia a la ciencia jurídica, y establecer que desarrollos posteriores y recientes del derecho, como la justicia retributiva —su concepto clave de reparación del daño— y las aportaciones de la justicia de la transición (o transicional), han contribuido a este re-situar a la víctima como uno de los puntos axiales a los que debe atender el derecho contemporáneo.

---

<sup>315</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976, pp. 216-218.

Es el críticamente renovado discurso de los derechos humanos,<sup>316</sup> quien tiene la exigencia de ubicar a la noción de víctima y a las víctimas de las diferenciadas violencias en el corazón de la teoría y la práctica de los derechos humanos. Ello constituye uno de los momentos estratégicos de la necesaria re-legitimación de los derechos humanos. De lo que se trata aquí, más que una analítica de la noción de víctima, es de enfatizar su carácter teórico y sus potencialidades heurísticas, como ya hemos señalado. La víctima como un concepto llave, clave decisiva para el desarrollo crítico del discurso de los derechos humanos.

Las reflexiones sobre la violencia y sus diversas modalidades; sus impactos en la noción de víctima, sólo pueden reconstruirse en una perspectiva de resistencia y emancipación —es decir críticamente— en la plataforma-basamento del discurso de los derechos humanos. El argumento de las reflexiones que siguen retoma en su composición el debate que acerca del tema de la violencia han desarrollado recientemente Žižek y Balibar; su inserción en la discusión de los derechos humanos resulta productiva, al generar una tipología de modalidades de violencia que multiplican las vías de acceso para su comprensión y la de sus relaciones e implicaciones para con las víctimas.

b) Aproximarse a la violencia resulta, paradójicamente, una acción emprendida en tratar de eliminarla, negarla o aún más de civilizarla. La cuestión es que la realización de un diagnóstico de la violencia habitualmente se hace a la luz de los imperativos civilizatorios.<sup>317</sup> Se presenta, entonces, una ambivalencia en la compleja relación entre el deseo de eliminar la violencia de cara a la manifestación violenta específica, tal tensión es propuesta como un anhelo, como una persecución que conviene saber y ponderar como utópica, si bien, necesaria. Esta tensión ambivalente es la que impide mantener un discurso simple sobre los problemas de la violencia; en tanto que toda posición que se toma contra la violencia, cualquier acción emprendida para eliminarla, deberá hacer frente a sus propios efectos retroactivos.<sup>318</sup>

<sup>316</sup> José Ramón Cossío, “Derechos humanos, gasto público y legitimidad política”, *El Universal*, 9 de agosto de 2011.

<sup>317</sup> Étienne Balibar, “Violencia: idealidad y crueldad” en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, núm. 19, Santiago, 2008, pp. 2 y 3.

<sup>318</sup> Al respecto, Žižek, en su crítica a Balibar, establece que frente a ese sentido humanitario por la acción, hacer algo contra la violencia y no solamente analizarla, que condiciona y contamina también a la teoría y le imprime su carácter ambivalente, es conveniente reivindicar e incorporar a la re-

c) Balibar refiere como “violencia de fundación” aquella en la que el poder del Estado sustrae de la sociedad la violencia y los medios de la violencia, tomándolos para sí mismo, dado su carácter absoluto o de monopolio —ideal— de la violencia legítima (en la clásica formulación de Weber). Sin embargo, existe un poderoso interés en que la violencia quede fuera de lo pensable para la sociedad, pues esa violencia fundacional y legítima, sirve de matriz en la determinación “normal” de las relaciones sociales de dominio.<sup>319</sup>

Por ello es que resultará evidente, que el derecho y la justicia, en tanto que expresiones paradigmáticas, tanto en el plano axiológico como programático, deben estar orientados a sancionar a los individuos que cometan acciones violentas. El problema es que, como afirmaba Benjamin, el derecho, una vez establecido, no renuncia a la violencia simplemente la monopoliza.<sup>320</sup>

Lo relevante de este análisis es que la violencia sólo podrá ser encontrada en el dominio de los medios para ser ejercida; es de carácter instrumental, sus finalidades son políticas, esto es, sirven para establecer una relación de dominio. Es por eso que poder y violencia se encuentran estrechamente vinculados. La relación se sitúa, señala Balibar, mediante la oposición entre dos condiciones de la vida social, la homogeneidad y la heterogeneidad.

En la primera, en condiciones de homogeneidad, bajo un orden donde los conflictos sociales deben mantenerse para asegurar la estabilidad de una estructura de poder o autoridad; es importante subrayar la idea de que la violencia quede fuera (o casi fuera) de lo pensable, en tanto sirve y se justifica para mantener la determinación normal de las relaciones sociales. La segunda, en condiciones de heterogeneidad —quid de la violencia contemporánea global— resulta de la emergencia fuerte de conflictos sociales que devienen en irreconciliables, que comúnmente se expresan a través de alguna manifestación de violencia.

---

flexión que el imperativo de lo urgente y lo relevante está mediado y sobredeterminado, en la actualidad, por criterios claramente políticos y mediáticos. Slavoj Žižek, “The Obscenity of Human Rights: Violence as Symptom”, página web: libcom.org, disponible en <http://libcom.org/library/the-obscenity-of-human-rights-violence-as-symptom> (última visita: septiembre 12, 2011). Para profundizar en la conceptualización del autor sobre la violencia ver: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

<sup>319</sup> Étienne Balibar, *op. cit.*, p. 7.

<sup>320</sup> Walter Benjamin, “Critic of Violence”, en *Select Writings*, vol. 1, 1913-1926, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, p. 59.

Vinculada a la condición homogénea de la vida social se situaría, lo que Žižek denomina, la violencia objetiva, esto es, la violencia inherente a ese estado de cosas “normal” (aunque violento); lo que constituye la normalidad o el nivel cero, a partir de lo cual comienza nuestra percepción de los niveles de violencia. Se trata de una violencia invisible, subyacente en el trasfondo tanto del desarrollo colectivo civilizatorio (filogénesis) así como en el de la constitución del individuo (ontogénesis).<sup>321</sup>

En relación con la segunda, la condición heterogénea de la vida social, en la situación conflictual, se expresa —dice Žižek— la violencia subjetiva, esto es, aquella violencia directamente visible, la violencia de los “individuos malvados, de las multitudes fanáticas”<sup>322</sup>; son actos de crimen y terror, disturbios civiles, represiones ilegales o excesivas y/o conflictos internacionales. Puede tratarse de una violencia excesiva o violencia ultrasubjetiva<sup>323</sup>, es decir, la vinculada a los nuevos y emergentes “fundamentalismos” éticos o religiosos, o ambos; violencia que no distingue entre la idealidad de los objetivos o las ideologías respecto de las colectividades; con el consecuente odio a esas colectividades que encarnan, para unos y otros, formas de violencia inasimilables y que determinan —en automático— el propósito de eliminar a las colectividades enemigas.<sup>324</sup>

d) Existe una paradoja inicial respecto de la violencia. Las constantes señales de violencia que percibimos, que nos escandalizan, que condenamos y frente a las cuales nos impele la acción para domeñarlas, son esos actos de crimen y terror, disturbios civiles, represiones, conflictos armados, a los que nos hemos referido como, en la terminología de Žižek, modalidades de violencia subjetiva. Hay, sin embargo, que realizar el aprendizaje del distanciamiento, al modo brechtiano, dice Žižek. Apartarnos del señuelo fascinante de esa violencia subjetiva, ésa sí directamente visible, practicada por algún agente identificable en el momento. Hay que percibir los contornos del trasfondo que generan tales arrebatos. Sólo el distanciamiento crítico, permitirá identificar la violencia de modo que mantenga vigentes nuestros esfuerzos de luchar contra ella y promover la tolerancia.

<sup>321</sup> Para un estudio de los conceptos (freudianos) de filogénesis y ontogénesis ver Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Joaquín Mortiz, 1968, p. 91.

<sup>322</sup> Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 12.

<sup>323</sup> Étienne Balibar, *op. cit.*, pp. 3 y 4.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 5.

Este es el axioma que sirve de premisa: la violencia subjetiva es simplemente la parte más visible de una tríada que incluye también a otros dos tipos objetivos de violencia.

La violencia “simbólica” (Heidegger, el lenguaje como “la casa del ser”): encarnada en el lenguaje y sus formas; esta violencia no se da sólo en los evidentes casos de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en las formas de discurso habituales; hay todavía una forma más primaria de violencia, que está relacionada con el lenguaje como tal, su imposición de cierto universo de sentido.

La violencia “sistémica”: el funcionamiento homogéneo de los sistemas económico, político y cultural (de integración cultural); y sus consecuencias (catastróficas).

La dificultad consiste en que las violencias subjetiva y objetiva no pueden ser percibidas desde el mismo punto de vista; la violencia subjetiva se experimenta como tal en contraste con un fondo de nivel cero de violencia (la violencia de fundación, en el análisis de Balibar); se observa como si fuera una perturbación del estado de cosas “normal” y “pacífico”. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia (que le es) inherente a ese estado de cosas “normal y pacífico”. La violencia sistémica objetiva es precisamente ese nivel cero, esa normalidad a partir de la cual juzgamos (medimos) a la violencia subjetiva. Esa violencia objetiva es invisible puesto que (es la que) sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que se percibe como subjetivamente violento.

La violencia sistémica es algo así como la “materia oscura” de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Podrá ser invisible, pero tiene que ser tomada en cuenta, si lo que se quiere es aclarar lo que —de otra manera— parecerían ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva. Hay pues que distanciarse para observar la violencia; y, también, hay que verla al sesgo (de soslayo); hay razones de peso para mirarla de ese modo, a fin de preservar capacidad analítica y crítica.

e) Hay algo intrínsecamente desconcertante en una confrontación directa con la cuestión de la violencia: el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía espontánea con las víctimas funcionan sin excepción como un señuelo que impide pensar. El análisis teórico desapasionado de una tipología de la violencia, que contribuya a una teoría renovada de los derechos humanos, debiera —por regla de método— ignorar (posponer, apartar) su impacto traumático y emocional.



Estar del lado de las víctimas de la violencia, en solidaridad con su sufrimiento y con el empeño de retribuir el daño infligido, no debe interferir con el momento propiamente analítico del estudio de la violencia, en el rescate de sus elementos útiles para el desarrollo de una teoría crítica de los derechos humanos. Hay que asumir la necesidad de traspasar el escándalo moral de la violencia subjetiva, no digamos del impacto emocional del sufrimiento de las víctimas. La noción de víctima, su potencial heurístico e innovador en el discurso de los derechos humanos, marca el punto de partida de la reflexión crítica -se trata de un primer momento de método.

Pero la noción de víctima cumple también con una segunda función —un segundo momento de método—, que es la de servir de mediación para conectar teóricamente con el concepto de dignidad humana. La otra cara de la violencia infligida a la víctima, ese otro daño intangible, pero también generador de sufrimiento y que el discurso de los derechos humanos rescata como específico y determinante, la dignidad vulnerada.

La clave para una teoría crítica de los derechos humanos radica precisamente en eso, en que el asedio teórico de la dignidad se realiza sólo por la vía negativa de la dignidad irrespetada, ultrajada, por alguna de las formas realmente existentes de violencia, sea visible o invisible, subjetiva u objetiva, sistémica o fundacional. Si reflexionamos en el punto, resultará meridianamente claro que esa dialéctica de violencias y ultrajes a la dignidad humana, visible mediante el sufrimiento de las víctimas, resulta ser la dinámica profunda de la historia de los derechos humanos, la clave para comprender el sentido del conjunto de sus prácticas y el discurso de los mismos.

## 5. Tesis II: Dignidad humana y derechos humanos

---

La discusión respecto del concepto de la dignidad (teológico y filosófico) es uno de los puntos teóricos más controvertidos y no resueltos en el seno del discurso de los derechos humanos. Vale la pena abonar a esa discusión, toda vez —incluso— su incorporación en la reforma constitucional reciente y el papel crucial que tal concepto juega en la estructura de la misma.<sup>325</sup> Ese rol decisivo del

---

<sup>325</sup> De manera esquemática se presenta una síntesis de las posturas paradigmáticas, contrapuntos referenciales en (y de la) discusión contemporánea. Por un lado, la versión de raigambre kantiana, articulada predominantemente por Habermas y, como contrapunto, la correspondiente perspectiva

concepto de dignidad humana, ocurre no sólo en las reformas constitucionales mexicanas, sino en todo el andamiaje conceptual del discurso de los derechos humanos, así como en la composición de la estructura de los catálogos positivizados de derechos humanos, tanto a nivel internacional como en instancias constitucionales y legales de los Estados nacionales. Ello obedece a la densidad conceptual que el concepto de dignidad ha adquirido y al papel de eje nodal que juega en la estructuración y construcción del derecho de los derechos humanos.

a) Siempre ha existido una conexión interna entre la noción moral de la dignidad humana y la conceptualización jurídica de los derechos humanos; no obstante, que esta conceptualización jurídica sólo se haya manifestado de modo explícito en un pasado muy reciente (luego de la Segunda Guerra Mundial).<sup>326</sup> Para que los derechos humanos se logren entender como aquella parte de la moral que puede ser traducida al ámbito de la ley coercitiva (derechos civiles y políticos) ha sido necesario reunificar dos elementos —separados en la desintegración del derecho natural cristiano— que son: “la moral internalizada y justificada racionalmente, anclada en la conciencia individual [...], por un lado, y, por otro lado, el derecho promulgado positivo y coercitivo”.<sup>327</sup> Es en el seno de esa dialéctica de secularización donde la dignidad humana funge como eje conceptual —postulado que no explicado y/o fundamentado— para la síntesis moderna de estos elementos, contenidos finalmente en los derechos humanos (su positivización, pero también en su cultura teórica y filosófica).

La noción de dignidad humana, no obstante la ausencia radical de consensos fuertes —en cuanto a su contenido o fundamentación— no es una mera expresión clasificatoria vacía, sino al contrario, es la fuente o premisa de la que derivan todos los derechos básicos; si bien su manifestación material se ha dado siempre —como hemos insistido— por vía negativa, esto es, en la experiencia concreta de violaciones a la dignidad humana, a partir de la vida dañada (en las víctimas).

---

crítica, a partir de las elaboraciones de Levine y Balibar, deudoras de las tradiciones críticas (Locke, Marx y Rousseau) respecto de los DERECHOS HUMANOS. La tesis de la dignidad humana en tanto que postulado de la razón práctica (contemporánea) y sus implicaciones constructivas respecto de los imperativos multidisciplinares y, sobre todo, multiculturales que gravitan en torno al discurso de los DERECHOS HUMANOS, encuentra aquí sus primeras formulaciones.

<sup>326</sup> Jürgen Habermas, “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, en *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 55, núm. 64, México, mayo de 2010, p. 5.

<sup>327</sup> Jürgen Habermas, *op cit.*, p. 6.

En tanto que núcleo vulnerado aunque originariamente creativo —por vía de la resistencia y la lucha por el reconocimiento— contiene las condiciones para ser la clave que sustenta la indivisibilidad de todas las categorías o dimensiones (generaciones) de los derechos humanos.

Para su comprensión, conviene destacar dos aspectos decisivos:

(1) la función mediadora de la dignidad humana en el cambio de perspectiva que tuvo lugar con el paso de los deberes morales a las exigencias legales. La diferencia entre la relación moral y una relación de derecho, donde la primera impone deberes con otras personas y abarca sin excepción todas las esferas; y en la segunda, la jurídica, donde se crean dominios bien definidos de elecciones privadas en el curso de acción de cada individuo. Esto es, una demanda “autojustificada (*self-confident*) del reconocimiento legal que posee en virtud de ser sujeto autodeterminado (*self-determined*)”.<sup>328</sup>

Los actores asumen que los derechos subjetivos, y no los deberes, constituyen el punto de partida de la construcción de los sistemas legales modernos. Al respecto, puede interpretarse como el paso de un momento de “empoderamiento a uno de autodeterminación”.<sup>329</sup> En tanto que, en la transición de la moral al derecho se exige un cambio de perspectivas, una de respeto y autonomía del otro hacia una de exigencia al otro de reconocimiento de la propia autonomía.

El segundo aspecto es el relativo a: (2) la paradójica generalización de un concepto de dignidad que no estaba originalmente orientado a la distribución igualitaria de la dignidad, sino que, por el contrario, servía como indicador de diferencias de estatus. En principio, la noción de dignidad se encontraba relacionada con la de “honor social”, en las sociedades tradicionales, organizadas gremial y jerárquicamente; así que cuando, estas dignidades dependientes del estatus se fusionaron con la idea de la dignidad universal de todos los seres humanos, fue despojada de esas sus características particulares. Al mismo tiempo interpelaba, a todas las personas por igual, a conservar la connotación de respeto propio que depende del reconocimiento social. Así, la dignidad humana se encuentra anclada a un estatus social que no es más que la ciudadanía, en tanto sujetos de dere-

<sup>328</sup> *Ibid.*, pp. 13 y 14.

<sup>329</sup> Klaus Günter (citado por Jürgen, Habermas, *op. cit.*, p. 7).

chos iguales y exigibles, dentro de una comunidad situada espacial y temporalmente (Estado), que confiere el mismo estatus para todos (ciudadanía).

Con lo cual, como concepto legal moderno, la dignidad se encuentra asociado con el estatus que los ciudadanos asumen en un orden político autogenerado. Así, la difusión global de los derechos humanos requiere que en las relaciones internacionales las obligaciones morales entre los Estados, así como entre ciudadanos, se realicen bajo exigencias empíricas legítimas de inclusión, cuyo fundamento se encuentra en nociones morales universalistas, construidas a través de una idea de la dignidad humana, incorporada a los derechos humanos y los derechos civiles en las constituciones democráticas, establecidos y reconocidos por sus ciudadanos. La idea de dignidad humana, sirve, en consecuencia, como una especie de túnel (portal ha escrito Habermas) a través del cual la sustancia igualitaria y universalista de la moral es trasladable al derecho.

Sin embargo, la carga moral estatuida en derechos coercitivos genera una tensión; se establece una brecha utópica completamente diferente en la dimensión temporal donde, por un lado, los derechos humanos pueden adquirir la calidad de derechos exigibles en el interior de una comunidad política particular; pero, por otro lado, los derechos humanos se colocan como una demanda universal de validez que desborda dicha comunidad. Tal contradicción evocaría encontrar solución en una sociedad mundial constitucionalizada.<sup>330</sup> Así, la promesa de los derechos humanos como una utopía realista se funda en el ideal de una sociedad justa sólo en el plano, incierto aunque posible, de las instituciones de los estados constitucionales.

b) Es posible establecer una conexión interna entre la noción moral de dignidad humana y la concepción jurídica de los derechos humanos; tal relación se realiza atendiendo al papel de la dignidad en tanto que fuente moral del derecho. Así, la dignidad humana se coloca como sustrato normativo de la igual dignidad de cada ser humano, esto es, en promesa moral de respetar por igual la dignidad humana de cada persona.

En tanto fuente moral, la dignidad humana determina, como idea moral cargada, un vínculo conceptual interno de los derechos humanos. La idea que de los derechos humanos han sido producto de la resistencia al poder —despotismo, opresión, humillación— se nutre, a final de cuentas, de y por la violación de

<sup>330</sup> Jürgen, Habermas, *op cit.*, p. 18.

la dignidad humana. El concepto normativo fundamental y sustantivo, a partir del cual los derechos humanos pueden ser deducidos, es mediante la especificación de condiciones de vulnerabilidad, es decir, el referente que juega el papel de referente absoluto, no obstante la relatividad histórica y sus fragilidades de contenido propias del concepto, es (lo constituye) la dignidad humana.

El apelar a las violaciones de la dignidad humana en el siglo XX, posibilitó la función heurística de la noción de víctima y, con ello, el concepto de dignidad humana pudo cumplimentar con su tarea como fuente de ampliación de nuevos derechos. Si bien la noción puede servir en la formulación de consensos traslapados (Rawls), independientemente de las abismales diferencias culturales, el concepto de dignidad humana como concepto legal logró desempeñar una función creativa; con ella, no sólo se actualizaban los contenidos de los derechos civiles existentes sino que también invocaba el descubrimiento y construcción de nuevos derechos; la difícil articulación entre las distintas generaciones de derechos humanos (por ejemplo, el paso de derechos individuales a colectivos) colocó a la dignidad como eje nodal. El disfrute y realización de los primeros derechos humanos (civiles) resulta irrealizable sin el surgimiento de los últimos derechos (sociales). La idea de dignidad humana, es el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario con el derecho positivo.

c) Para la perspectiva crítica de la tradición de los derechos humanos, la concepción kantiana de dignidad se suscribe al valor de la persona, esto es, se construye con base en la autonomía de la voluntad y en la libertad. Se determina un imperativo categórico a priori: tratar a la otra persona —incluido uno mismo— siempre como un fin, nunca como un medio. Así, la manifestación de la razón, junto a la dignidad y la libertad —apunta Balibar—<sup>331</sup> se constituye como un complejo que carece de lo real concreto, vacía de contenido, ausentes las determinaciones materiales y socio culturales de su especificación histórica. Esa falencia idealista de la dignidad humana habrá de constituirse en un gran obstáculo argumental en virtud de su carga metafísica.

Quedan fuera del marco (o portal) reflexivo establecido por el concepto de dignidad humana, por ejemplo, los conflictos basados en la búsqueda de la seguridad colectiva (Hobbes), lo relativo a las relaciones de propiedad (Locke), las

---

<sup>331</sup> Étienne Balibar, “Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty”, *The South Atlantic Quarterly* 103; 2/3, Spring-Summer, Duke University Press, 2004.

propuestas relativas a la determinación de una voluntad general (Rousseau), así como lo concerniente a las desigualdades existentes en términos sociales o —con mayor radicalidad— a la defectuosa construcción de la sociedad moderna (capitalista) basada en el intercambio desigual entre trabajo asalariado y capital (Marx).<sup>332</sup> Como puede apreciarse, los ejemplos resultan paradigmáticos respecto de las clásicas argumentaciones críticas y reticentes frente a los derechos humanos.

La posición marxiana o las respuestas posteriores del materialismo histórico durante el siglo XX, fundamentan su negación de los derechos humanos —y, por ende, de la dignidad humana— en la medida en que recusan la idea de que sean innatos, inherentes porque sí, por el hecho de nacer; por el contrario, los derechos se adquieren en una lucha contra las tradiciones históricas en que el hombre ha sido educado hasta la actualidad. Marx vio el concepto de los derechos universales y humanos no sólo carente de sentido racional, sino —a final de cuentas— como un impedimento para el logro de una vida buena y satisfactoria para la mayoría de los seres humanos. Los derechos humanos son en realidad —para él— una mistificación ideológica integrante del sistema de dominación,<sup>333</sup> que predica una igualdad abstracta sobre la base de una desigualdad radical, en el intercambio entre fuerza de trabajo por salario, condición clave que reproduce ampliamente desigualdades sociales específicas.

La crítica de Andrew Levine, por su parte, resulta interesante en la medida en que guarda una posición intermedia sobre los derechos humanos y la dignidad humana. Señala que los derechos humanos son resultado de las contradicciones en el pensamiento democrático liberal. Es decir, por un lado, los derechos humanos buscan reafirmar su compromiso con el respeto a las personas y su dignidad, lo que implicaría ciertos derechos políticos y niveles mínimos de existencia material necesarios para su puesta en práctica real, pero, por otro lado, las exigencias fundamentales de libertad y el interés, propios del pensamiento liberal, configuran un individuo cuyo principal fin es maximizar su propio interés.

Se trata de una tensión —también presente en el pensamiento de Locke— entre la preservación de los seres humanos (con igualdad material) y la noción indi-

---

<sup>332</sup> Fields, Belden, *Rethinking Human Rights for The New Millennium*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, pp. 20 y 21.

<sup>333</sup> Karl Marx, *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1971. Ver también, *Trabajo asalariado y capital, Obras Escogidas* (2 volúmenes), Editorial Progreso, Moscú, 1973.

vidualista de los derechos (dotados de igualdad formal).<sup>334</sup> Con ello, insiste Levine, se destaca una incoherencia de las reivindicaciones de derechos igualitarios en el marco de una visión básicamente individualista de la naturaleza humana.

## 6. Tesis final: la dignidad como postulado de razón práctica

No obstante la pertinencia discursiva de estas clásicas formulaciones críticas a los derechos humanos y, por tanto, la necesaria conveniencia de mantener abierta la discusión con esos posicionamientos, el discurso de los derechos humanos y el concepto de dignidad humana, como su eje de referencia, parecen extender su afirmación y consolidación, incluso, en el seno de posturas críticas “de izquierda”, que no renuncian a la utopía revolucionaria de emancipación del capitalismo de la modernidad.<sup>335</sup>

La antinomia radical de la discusión descansa en la consideración del concepto de dignidad humana como vacío de contenido, adolecente de lo real concreto, es decir, sin determinaciones materiales, socio-culturales, especificadas históricamente, como sostiene Balibar, uno de los intérpretes más conspicuos de la tradición crítica neo-marxista. O bien, como señala Habermas, la dignidad humana no es una mera expresión clasificatoria vacía, sino fuente o premisa del conjunto de derechos.

Habría que enfatizar el desempeño de la dignidad humana como una especie de postulado de la razón práctica contemporánea (regulación legitimada de la convivencia social); a la manera como Kant asume y postula las ideas de libertad y dignidad. Es posible, históricamente así ha sido, argumentar racionalmente a favor o en contra de la existencia de la dignidad humana, esto es, si se trata de una idea vacía de contenido material o no (en todo caso, Habermas aduce también que su manifestación material ocurre necesariamente por vía negativa).

Estaríamos en presencia de una aporía o antinomia —según Kant— no resoluble en la lógica de la razón (pura); pero indispensable para la regulación y la legitimación ética de la vida práctica de la socialidad (razón práctica). Se trata de

<sup>334</sup> Andrew Levine, *Liberal Democracy. A Critique of Its Theory*, Columbia University Press, New York, 1981, pp. 127 y 128.

<sup>335</sup> Ver, ejemplarmente, Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre-Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes, Bogotá, 1998, pp. 345-347.

un postulado racionalmente —prácticamente— necesario; la existencia ontológica de sus contenidos esenciales y la validez formal de su conocimiento resultan impertinentes: no es que esté vacío de contenidos materiales, sino que se trata de contenidos fenoménicamente incognoscibles (como un nómeno, para seguir con Kant). Quien sabe si existen tales contenidos de la dignidad, sólo puede predicarse de ellos que son incognoscibles.

La afirmación habermasiana de que la dignidad humana no es mera expresión clasificatoria vacía, se sustenta en que es fuente o premisa de los derechos humanos (y prácticamente de los derechos en general), esto es, condición de posibilidad para la estructuración y ampliación de los derechos humanos; por tanto, la tesis de que la dignidad humana es un postulado de la razón práctica conviene con la idea de ser condición de posibilidad de los derechos humanos, un supuesto de su posibilidad. Habermas no abandona la línea de reflexión de la tradición crítica kantiana; si bien, se orienta preferencialmente en el sentido de la idea de la obligatoriedad éticamente fundada del derecho, a partir de la libertad y la dignidad, desarrollada principalmente en la *Metafísica de las costumbres* y en la *Paz perpetua*; y, no tanto en la perspectiva del conocimiento trascendental determinado por el bloque de la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, donde resulta decisiva —particularmente en esta última— la tesis de la incognoscibilidad de los en sí (nómenos) y la necesidad de los postulados de la razón práctica.<sup>336</sup>

No obstante, ello no significa que la dignidad humana sea racionalmente demostrable, ni mucho menos que constriña a un acuerdo respecto de que sea el pilar de la fundamentación de los derechos humanos. En ese punto, un consenso duro, estricto, respecto de contenidos y argumentos de fundamentación queda descartado. De hecho, en el debate contemporáneo de los derechos humanos, ha ganado preeminencia la idea de una pluralidad de fundamentaciones de los derechos humanos.<sup>337</sup>

Ante lo inviable de un consenso fuerte y fundamental, prevalece la conveniencia y plausibilidad de consensos suaves (light o soft), periféricos, pragmática-

---

<sup>336</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002; y *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

<sup>337</sup> Amy Gutmann, *Introducción* a Michael Ignatieff, *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2002, pp.12-16.



mente pertinentes. Toda la gama de propuestas conocidas a ese respecto, como los consensos traslapados (*overlapping consensus*) de Rawls, la existencia de esferas diferenciadas de justicia (Walzer), dotadas de criterios de distribución específicos y autónomos (Dworkin), conforman una constelación conceptual que asume y juega con la dignidad humana como eje conceptual.<sup>338</sup>

Se trata de operar con un concepto de dignidad humana despojado de cualquier carga metafísica o teológica; un postulado racionalmente necesario para proveer coincidencias y consensos que no implique abjuración a los imperativos críticos de las multidimensionales prácticas de resistencia y emancipación por parte de las víctimas (sus correspondientes aproximaciones teóricas multidisciplinarias), ni abandono de las reivindicaciones de las diferencias culturales que cuestionan y problematizan la pretensión universalista de los derechos humanos (interpelación multicultural).

La dignidad humana vulnerada por la violencia tiende a convertirse, entonces, en la vía que constata la condición de las víctimas y en el criterio que pondera y reconoce su sufrimiento. Desde esa plataforma, la constelación conceptual de la dignidad humana vulnerada y las violencias mediadas con las víctimas (y su sufrimiento), los derechos humanos están en condiciones de constituirse en un discurso (también un cuerpo de escritura) secular apto para articular el conjunto multidimensional de prácticas de resistencia y regulaciones (frenos y límites) al abuso de poder, emancipación de libertades y la multiplicidad de ideas regulativas.

## Conclusiones provisionarias

---

Como indicamos en el inicio del texto, el artículo tiene dos propósitos. Uno inmediato, directamente concernido a lo escrito y sus contenidos y otro, mediato, como contribución crítica a la discusión sobre los derechos humanos. Ese doble

---

<sup>338</sup> Conviene puntualizar el punto radical donde Habermas (también Honneth) se distinguen críticamente del debate de raigambre liberal inaugurado por Rawls (*Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992) y continuado polémicamente por Walzer (*Las esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995) y Dworkin (*Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1997). El punto de quiebre lo constituye la apelación a la lucha por el reconocimiento por parte de minorías y/o sectores oprimidos y/o discriminados; propuesta de una praxis —en el sentido de la Teoría crítica, de Adorno y Horkheimer, tanto práctica como teórica, a partir de reivindicaciones identitarias y exigencia de derechos diferenciados.

objetivo determina el sentido y contexto de las conclusiones que, sobra decirlo, tienen un carácter provisorio.

Es una premisa interpretativa necesaria asumir críticamente la condición paradójica del discurso de los derechos humanos en las condiciones actuales a nivel global: referente axiológico y jurídico de las relaciones internacionales e instrumento de vigilancia para la una gobernación apegada a los derechos humanos — paradigma de convivencia social— y, al mismo tiempo, herramienta banalizada y espuria de manipulaciones políticas, desnaturalizaciones discursivas y abusos propagandísticos.

El presente artículo se inscribe en el horizonte de una contribución a una teoría crítica de los derechos humanos. Ello significa asumir el hecho de la pérdida de potencialidades emancipatorias de los derechos humanos y el empeño de que el quehacer teórico adopte una finalidad correctiva de la deficiente evolución teórica, jurídica y política del discurso, las prácticas, las instituciones y organizaciones de defensa y promoción de los mismos (su necesaria y pertinente re-legitimación).

Apuntamos a continuación las conclusiones provisionales derivadas del argumento del artículo:

Las recientes reformas constitucionales en materia de derechos humanos en México, que han servido como marco de referencia de nuestra argumentación, pueden leerse como un empeño de cosmopolitización (*aggiornamento*) de nuestro sistema jurídico. Sostenemos que la discusión contemporánea relativa a los derechos humanos ha jugado un papel —aún si indirecto— en la reformulación constitucional y en las condiciones culturales, sociales y políticas que la han hecho posible. La vía de la constitucionalización de los derechos humanos ha sido privilegiada en el entorno internacional y así lo ha sido también en el caso mexicano.

La vía de la constitucionalización responde en nuestro país a inquietudes culturales, políticas y jurídicas articuladas, por un lado, al exceso de violencia presente en nuestra sociedad y, por otro lado, a una valoración ética y jurídica positiva de los derechos humanos y sus eventuales consecuencias virtuosas en los ámbitos político (governabilidad y legitimidad) y legal (integración sistémica, unidad conceptual y potencia de irradiación de los derechos humanos). Ambas hipótesis remiten a la noción de víctima y acreditan su centralidad en el discurso de los derechos humanos.

Se establecen dos momentos de método en la comprensión de la noción de víctima, en virtud de su doble dimensión tanto propiamente teórica como en su función heurística. La víctima: (1) como punto de partida metodológico para el estudio de la violencia (victimizadora) y (2) como la mediación necesaria con la dignidad dañada o vulnerada que se implica en ella. No obstante, su abordaje requiere de un rodeo que transita por las narrativas del sufrimiento (el discurso de los derechos humanos como una forma contemporánea de teodicea secular).

Desde la referencia de la víctima (escrituras del sufrimiento y testimonios) se ensaya una reflexión preliminar sobre la violencia mediante la puesta en operación de un conjunto de distinciones. Tipologías ideales de una fenomenología en construcción, relativa a diferenciadas formas de violencia (violencia fundacional; objetiva y subjetiva; simbólica y sistémica). Tal batería de distinciones posibilitan la idea de un grado cero de violencia (determinado social y culturalmente) a partir del cual se establece una gradación de la misma.

Respecto del concepto de dignidad, se asume el criterio —desarrollado por la teoría crítica (Adorno, Benjamin, Habermas, Honneth)— de que la aproximación o el asedio conceptual a la idea de dignidad humana sólo ocurre plausiblemente por la vía negativa, esto es, a través de las múltiples formas de daño y de vulneración de la dignidad de las personas y/o los colectivos.

La densidad teórica del concepto de dignidad radica en su carácter de eje o pivote conceptual que posibilita la conexión y el correspondiente cambio de perspectiva entre la dimensión moral (deberes morales) y la conceptualización jurídica (exigencias legales). Si bien no es posible un consenso relativo en cuanto al contenido y la fundamentación del concepto de dignidad humana, se plantea la conveniencia y pertinencia de asumirlo como fuente del conjunto de los derechos básicos y, genéricamente, del derecho. La idea de la dignidad humana como vía a través de la cual lo igualitario y universalista de la moral transita y se articula al derecho. La dignidad habría desempeñado en ese sentido una función creativa.

No obstante, la dignidad humana es uno de los conceptos más controversiales y cuestionados en el desarrollo histórico del discurso de los derechos humanos. El dilema crítico podría angostarse entre un concepto metafísico (Balibar) vacío de contenidos materiales históricamente especificados y/o fuente y premisa del conjunto de derechos (Habermas).

En el artículo se ensaya una formulación (experimental) del concepto de dignidad humana como postulado de razón práctica, pertinente e indispensable

para la regulación de la convivencia social. La idea de dignidad humana resulta indemostrable racionalmente (razón pura) aunque necesaria para la formulación jurídica y la legitimación ética de los derechos humanos (razón práctica), en tanto que criterio y paradigma de la interacción social (moderna) contemporánea. La dignidad como un concepto del cual son incognoscibles sus contenidos materiales y —por tanto— no predicable su viabilidad ontológica (so pena de caer en el discurso metafísico). La dignidad humana, no obstante, opera como supuesto posibilitante para el discurso de los derechos humanos; de ello extrae su capacidad de concitar y construir consensos (no fundamentales o de principio, pero sí periféricos, circunstanciales o *soft*).

Resulta a todas luces evidente que tanto la argumentación como las conclusiones provisionales aquí enunciadas expresan ideas en evolución; constituyen momentos en el desarrollo de una investigación en curso y, por tanto, son susceptibles de interrogación crítica, de ser re-situadas en el argumento, así como de rectificaciones y enriquecimientos.

## EL RECONOCIMIENTO COMO CATEGORÍA CENTRAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

**E**n la teoría contemporánea de los derechos humanos, la temática del reconocimiento comienza a ser parte indispensable del repertorio categorial. Su teorización se ha asociado a cuestiones de identidad cultural, a menudo relacionadas con grupos en condiciones de vulnerabilidad. Sin embargo, cada vez con mayor frecuencia, su teoría se articula también con la difícil y polémica problemática, axial para los derechos humanos, de la dignidad humana o más secularmente dicho con la idea de una vida humana digna. El reconocimiento se ha desarrollado como un concepto dinámico, que dotado de muchos y controversiales significados se ha estudiado desde diversos enfoques; en particular, el reconocimiento asociado al discurso de los derechos humanos se ha vuelto clave para conceptualizarlos y para entender su carácter inherentemente político, su modo propio y su fin específico.

La importancia fundamental del reconocimiento en los derechos humanos se distingue en la naturaleza emancipadora de éstos, presente en las prácticas de resistencia al abuso de poder, exigencias a la autoridad, imposición y emplazamiento de actos, hechos o acontecimientos que modifiquen la correlación de fuerzas; conjunto de acciones que contienen implícita o explícitamente reclamos finales de reconocimiento. Sin embargo, para poder ubicar dicho valor con claridad es necesario separarse del discurso convencional de los derechos humanos, dejar de lado la visión de éstos como productos de una evolución lineal de largo alcance. En cambio, se propone, abandonando el intento de justificación funda-

mentado en una teleología que vincula racional y moralmente origen y destino, analizarlos críticamente como un movimiento social contemporáneo; de modo que su existencia cabal no se extendería más allá de la década de los años 70 del siglo pasado. Por tanto, su valor y primacía actual se explicaría justamente por circunstancias históricas particulares de ese último cuarto del siglo XX.

De modo que, para comprender el reconocimiento como elemento fundamental de los derechos humanos, antes se debe entender a éstos dentro de su especificidad histórica (como un fenómeno histórico-social), así que, asumidos como movimiento contemporáneo, reluzca su forma combativa, que conquista y libera espacios y alcanza nuevas prerrogativas. En esta visión de los derechos humanos es en la que se encuentra inscrita la elucidación que se propone para presentar el debate del reconocimiento, mostrando su correlación con la tendencia, relativamente reciente de los movimientos sociales contemporáneos, de transitar de demandas de redistribución de bienes a las de reconocimiento identitario, apuntando algunas de las consecuencias que ello ha tenido en el desarrollo de los derechos humanos.

Es necesario, en orden de no reducir la complejidad del debate político-filosófico en torno al reconocimiento, retomar sus principales teorías, ver sus divergencias y aportaciones al entendimiento del tema, tanto de forma histórica como conceptual. En este sentido, se presentan aquí principalmente dos exponentes contemporáneos referenciales de la cuestión del reconocimiento, sus puntos en común, pero sobre todo sus divergencias; posteriormente se presenta la lucha inherente de los grupos sociales por el reconocimiento como momento político instituyente de nuevos derechos, proceso clave para la comprensión de los derechos humanos como prácticas sociales de resistencia y emancipación.

Se trata entonces de mostrar la importancia y situación privilegiada del concepto de reconocimiento para el desarrollo actual de los derechos humanos y su discurso, entendiendo el primero como un concepto complejo, y, los segundos como un movimiento político-social históricamente especificado.

## 1. Los derechos humanos hoy. La última utopía

---

Al tomar distancia crítica de la lectura dominante de la historia de los derechos humanos, pocas propuestas contemporáneas se antojan tan innovadoras y

disruptoras como la de Samuel Moyn,<sup>339</sup> quien no sólo propone un novedoso y radical modo de lectura de la historia de los derechos humanos, sino que afirma que se trata de una historia muy diferente a la comúnmente aceptada y, ciertamente, mucho más breve. Su tesis sostiene que el movimiento de los derechos humanos surgió en realidad apenas en la década de los 70 del siglo pasado; que si bien tiene lejanos precedentes en Roma y Grecia, la antigua Inglaterra medieval, España y el mundo árabe, así como precursores modernos en las revoluciones norteamericana y francesa del siglo XIX, aquellas concepciones de los derechos humanos en realidad tienen muy pocas cosas en común con lo que son actualmente.

Moyn<sup>340</sup> sostiene que cuando se escucha hablar en la actualidad de derechos humanos se piensa en altos preceptos morales e ideales políticos; en un conjunto de libertades indispensables (liberales) y, en ocasiones, en unos principios expansivos de protección social. Se implica una agenda para mejorar al mundo, la cual nos acerca a uno nuevo en el que la dignidad de cada individuo pueda gozar de protección internacional. Los derechos humanos son líderes en lo político e inspiradores en lo emocional. El énfasis de la propuesta de Moyn radica en que se les puede reconocer como un programa utópico, no en un sentido peyorativo de lo inalcanzable, sino, a la manera de su maestro Levinas (deudor, a su vez, de Ernst Bloch), como una promesa de lo que todavía no es.

Esta última utopía, por ser la más reciente, promete penetrar los límites del Estado-nación mediante un lento reemplazo con la autoridad de la ley internacional; capaz de ofrecer a las víctimas un mundo con posibilidades de una vida mejor; promete hacerlo trabajando, cuando sea posible, en alianza con los Estados nacionales, pero denunciándolos y poniéndolos en evidencia cuando violen las normas básicas. En este sentido, los derechos humanos definen las más altas aspiraciones tanto de los movimientos sociales como de las sociedades, así como los ideales del funcionariado de las entidades inter-estatales, los militantes de numerosas ONG y una amplia franja de intelectuales y ciudadanos conscientes. Los derechos humanos evocan esperanza y provocan acción.<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Samuel Moyn, profesor de Derecho e Historia en la Universidad de Harvard. Doctor en Historia Europea Moderna en la Universidad de California-Berkeley, 2000.

<sup>340</sup> Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Belknap Press, Cambridge, 2012.

<sup>341</sup> Cf., Samuel Moyn, *op. cit.*, pp. 1-41.

El punto fuerte de la tesis de Moyn consiste en la afirmación de que esta formulación de los derechos humanos y el desarrollo socio-político y cultural que los han hecho posibles es muy reciente en la historia. Resulta extraño constatar, dice el autor, que es apenas en el curso de los años 70 del siglo XX cuando la moral occidental vivió un cambio decisivo que abrió el espacio a esta suerte de utopía, misma que se amalgamó en un movimiento internacional de los derechos humanos como nunca antes había existido. Los (“eternos”) derechos del hombre de la Ilustración, tan distante su teoría de la práctica, incluidas sus sangrientas revoluciones, se reinventaron en una nueva —otra— concepción.

Sería engañoso adscribir la explosión expansiva del movimiento de los derechos humanos a su fecha canónica de inauguración contemporánea en diciembre de 1948, “cuando el mundo miró hacia arriba por un momento”, en el epílogo de la Segunda Guerra Mundial, al proclamarse la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Ese texto simbolizó el final formal de la guerra mundial, pero no detonó una nueva era. Se trató menos del anuncio de una nueva época que de una corona funeraria en la tumba de la guerra, luego de perdidas las esperanzas de una comunión entre libertad e igualdad. Sus grandes propósitos fueron prontamente desplazados de la atención global por los impactos coyunturales de la situación política en curso, el nacimiento de Israel, la partición de Alemania en dos estados, el surgimiento de la OTAN y del Consejo de Europa, la excomunión decretada por el Vaticano de “todos los comunistas y sus simpatizantes del pasado, presente y futuro” e, incluso, la notoriedad de la publicación de una novela como 1984 de George Orwell.

Esos derechos humanos, los del 48, los de la refundación de las Naciones Unidas (ONU), nacieron mirando al pasado. Bajo la consigna loable de que la tragedia vivida no volviera a repetirse, carecieron de mirada prospectiva. Resultaron débiles en la práctica y también en el discurso, tanto para imponer sus directrices como sus referencias valorativas.

En cambio, las agendas que cristalizaron efectivamente fueron las propias de la posguerra: el relato del mundo dividido y amenazante de la Guerra Fría, Estados Unidos (USA) y Europa occidental versus la Rusia soviética (URSS) y el bloque socialista; y, como contrapunto, la guerra caliente de las luchas por la descolonización y su mundo otro, tercero, pobre, escindido y objeto de disputas internacionales.<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup> Vid. Alán Arias, *Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los Derechos Humanos*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México, 2011, pp. 52 y 53.



USA había logrado catalizar las esperanzas de un mundo mejor (el *new deal*) e introdujo el concepto de derechos humanos (Eleanor Roosevelt) en circulación restringida, pero pronto lo dejó atrás como un mero slogan propagandístico. Por su parte la URSS, en su pseudo-compromiso con las luchas anticoloniales, puso el énfasis en los ideales colectivos de emancipación (nacionalismos y comunismo) como una senda de futuro; aunque fue renuente a los derechos individuales directos y a su enraizamiento en las leyes internacionales. El bloque del “mundo libre” adoptó la insignia de los derechos civiles y políticos, en tanto que el “bloque socialista” optó por los derechos económicos y sociales; la contraposición se hizo derecho positivo internacional con los dos Pactos de derechos, el de derechos civiles y políticos y el de derechos económicos, sociales y culturales, así como sus correspondientes Comités, patrocinados por la ONU. En la aporía entre libertades e igualdad, el lenguaje de los derechos humanos, desde la década de los 40 hasta 1989, tomó carta de naturalización anticomunista.

En el camino, dice Moyn, el mundo estallaba en una revuelta de hondos contenidos culturales y políticos. Mayo 68, el mayor levantamiento social de la posguerra, cuando estudiantes y trabajadores unidos demandaban el final de un orden social y político cuyo techo de cristal era la mediocridad consumista de una clase media sin relieve moral o intelectual. El sacudimiento, con sus respectivas peculiaridades, alcanzó Europa occidental y su epicentro en París, y la oriental, en Berlín y Praga; también China y USA —de Berkeley a Nueva York—; asimismo México (y su Tlatelolco brutal). Se demandaba un cambio impulsado principalmente por los jóvenes. Sin embargo, en ningún caso el análisis y las propuestas de los manifestantes o de los gobiernos en cuestión discurrieron por el concepto de derechos humanos. En la disrupción global del 68, a veinte años de la Declaración, nadie pensó que el mejor y nuevo mundo fuera un mundo gobernado, ni siquiera ética y legalmente referenciado por los derechos humanos.

El verdadero auge de los derechos humanos sobrevino con fuerza en la década de los 70, “emergiendo al parecer de ninguna parte”. La URSS había perdido su legitimidad, luego de la invasión de Checoslovaquia y las evidencias de la brutal represión interna y USA cargaba a costas con la guerra de Vietnam. Sin embargo, los derechos humanos no resultaron inmediatamente beneficiados. Durante la década de los 60 una miríada de visiones utópicas prosperó: utopías comunitaristas y anti-consumistas, hippies, ensayos de “socialismo con rostro humano” y democrático en el bloque soviético, la Revolución Cubana, guerras de

liberación anticoloniales en el llamado Tercer Mundo. Las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) venían de una larga marcha (Amnistía Internacional fundada desde 1941), el rock hacía eclosión mundial y la liberación sexual alcanzaba su punto más alto, apuntalada por una tríada extraordinaria: mini-falda, píldora anticonceptiva y antibióticos.

Quizás ese clima intelectual, político y moral propició que los derechos humanos despertaran “la curiosidad de los intelectuales, la imaginación de los reformadores políticos y sociales, que evocaran una respuesta emocional de los moralistas”.<sup>343</sup> Lo decisivo consistió en esa explosión de la relevancia social del concepto. Ya en la década de los 70, los derechos humanos comenzaron a ser invocados en el mundo desarrollado por la opinión pública como nunca antes.

Occidente deja atrás el sueño de la Revolución, tanto en las sociedades centrales como periféricas, se adoptan nuevas estrategias, se consideran las leyes internacionales de derechos humanos como una posible modalidad táctica, un paso a formas de lucha menos violentas, como un conjunto de mecanismos para realizaciones transformadoras. En esa carrera ideológica por ganar el culmen ético aspiracional, muchas utopías revolucionarias, comunitaristas, anti-consumistas y otras fracasaron y cayeron en desuso, y los derechos humanos, sobrevivientes al fin y al cabo, resultaron ganadores al encarnar una alternativa moral viable en el páramo del llamado “fin de las ideologías”.

En USA, el presidente James Carter comienza a invocar a los derechos humanos como una guía racional de la política exterior estadounidense, invocándolos como la “racionalidad fundante” de la convivencia internacional.<sup>344</sup> Desde entonces, los expertos legales de casi todo el mundo empiezan a ver, por vez primera en el siglo XX, el derecho internacional como residencia y destino de los derechos humanos.<sup>345</sup> Ello lleva a un cambio en la “moral” del orden mundial. En la agenda de la comunidad internacional comienzan a introducirse temáticas vinculadas al largo plazo, como los derechos de generaciones futuras o la defensa de los intereses difusos, con criterios afines o derivados de los derechos humanos. Se puede decir que en esos años se dispara el término de derechos humanos como una

<sup>343</sup> Samuel Moyn, *op. cit.*, pp. 3 y ss.

<sup>344</sup> Para una apreciación crítica de la política de derechos humanos de Carter en el plano internacional, *Vid.* Noam Chomsky, *Human Rights and American Foreign Policy*, Spokeman Books, Merlin Press, London, 1978.

<sup>345</sup> Samuel Moyn, *op. cit.*, pp. 152-160.

idea central de esa agenda. En 1977, el diario *The New York Times* menciona los derechos humanos cinco veces más que en cualquiera de todos los años de su historia, incluidos 1948 o 1968.

¿A qué se debe este crecimiento y tal expansión de los derechos humanos? Según Samuel Moyn, ese fenómeno se explica en virtud de que los derechos humanos han alcanzado una dimensión utópica, una última utopía, poderosa y prominente, toda vez que otros relatos utópicos explotaron y/o fracasaron. Los derechos humanos se han constituido como la única visión moderna particular del viejo compromiso con la imagen de un mundo mejor de dignidad y respeto, rescatando y enarbolando la causa de la justicia. Adoptaron para sí y divulgaron la fuerte tendencia intelectual de la filosofía y la teoría políticas, tanto liberal como de izquierdas, relativa a la cuestión de la justicia como equidad (tanto la de matriz neo-kantiana impulsada por Rawls en USA y Gran Bretaña como las de rai-gambre marxista dominantes en Europa).

Es cierto que este impulso ha mermado en las décadas sucesivas, que las reformas orientadas por ellos avanzan lentamente y de modo fragmentario, pero también es cierto que el sacudimiento internacional por el final de la Guerra Fría, el ícono simbólico de la caída del Muro de Berlín y su punto de inflexión, la implosión y desaparición de la URSS, ofrecieron nuevas vertientes que enriquecieron y potencializaron la fuerza de los derechos humanos como gran referente valorativo y normativo de la nueva gobernanza global.

Con el final de la Guerra Fría y no digamos después, con el paradigma estrujante del 11 de septiembre de 2001, derivado del desarrollo y la afirmación cualitativamente alterada de una nueva forma del terrorismo internacional, los derechos humanos son puestos en cuestión y comienzan a mostrar debilidades y a vivir fracasos notables (guerras civiles y limpieza étnica en la ex Yugoslavia, matanzas y desplazamientos masivos en Somalia, el genocidio en Ruanda, como ejemplos indicativos y frustrantes).

Se puede decir que el desarrollo posterior al cenit del movimiento internacional de los derechos humanos en las décadas finales del siglo XX, ha amortiguado su intensidad, reverencia y popularidad, si bien ha calado profundo institucional y legalmente tanto en el orden internacional, como en el seno de los Estados nacionales. En esta nueva y última fase, los derechos humanos dejan ver su radical modo de ser: dotados de una pulsión emancipatoria inherente a su modo de ser práctico, también muestran su vocación regulatoria, su proclividad por institucio-

nalizar y/o normalizar los espacios logrados por sus empoderamientos. Su desarrollo ha ocurrido recientemente en un nuevo campo cristalizado y “aburguesado”, un tránsito propio de los movimientos sociales y sus ciclos de ascenso movilizador y sus descensos desmovilizadores, vaivenes que suceden ya sea por la vía de su mediatización o su derrota o por el camino de su institucionalización (¿triumfante?).

En resumen, se puede afirmar que, en buena medida, el movimiento contemporáneo de los derechos humanos, el de la más reciente esperanza utópica (a partir de los 70), no ha sido capaz de ofrecer ya no digamos solución, sino ni siquiera una plataforma teórica de comprensión ante la agudización de la serie de consecuencias perversas de la globalización. La multiplicación de los riesgos en las sociedades contemporáneas y la probabilidad cada vez más alta de que la condición de víctima alcance de manera creciente a millones de personas, no parecen ser acuciantes temas para el discurso y la práctica serializada o burocratizada de los derechos humanos.

El vértigo de la evolución actual del movimiento de los derechos humanos y su agenda, susceptible de ser enunciada por vía de la paradoja entre sus fortalezas inculcables y sus debilidades manifiestas, ha llevado el imaginario simbólico de la (nueva) utopía emancipadora y humanista de los derechos humanos —en la versión de Moyn— desde su cenit a su crisis, pasando por sus estridentes fracasos y, desde hace relativamente poco, a la ausencia de consensos. Todo ello en un plazo históricamente breve.

“Cada escritor crea sus propios precursores”, recuerda Moyn.<sup>346</sup> De tal manera que si el pasado es leído como inevitable preparación de un sorpresivo hecho recientemente acaecido, la lectura y la reflexión que la acompaña distorsiona los dos momentos. La legitimidad propiamente dicha del discurso de los derechos humanos tendría una génesis sumamente reciente, a lo sumo de no más de cincuenta años. Su profundidad y potencia radicarían en su novedad y no en sus antecedentes. La auténtica investigación de su significado contemporáneo no se encuentra en el pasado, próximo o lejano sino —más bien— en su contemporaneidad, su actualidad presente; en la calidad y el rigor de su discurso y en sus modalidades de adecuación y arraigo crítico con la situación del mundo actual propia de la globalización.

<sup>346</sup> Vid. Samuel Moyn, *op. cit.*, pp. 11 y ss. Ahí, Moyn recuerda la frase de Borges refiriéndose a Kafka.

Los derechos humanos tendrían que ser vistos, observados y estudiados tan sólo como una ideología más, no ser idealizados como la expresión que confirma el ascenso imparabile de sus valores (o los “nuestros” transmutados en los de la doctrina victoriosa). Hay que poner el acento en sus elecciones equívocas, sus accidentes dramáticos, sus costosos errores. El aprendizaje sería mucho mayor si hiciéramos una lectura a contrapelo (como gustaba a Walter Benjamin) del desarrollo teórico que se le adjudica a los derechos humanos.

Los derechos humanos han de ser estudiados y analizados como una causa humana, un movimiento humanista entre muchos otros, uno más, reciente, más que como un camino intelectual y moral de largo aliento, inevitable en su avance progresista, moralmente autoevidente. Resulta pertinente y hasta necesaria, entonces, una nueva aproximación para desentrañar la genealogía de este, tan próximo, programa de densidad utópica.

## 2. De la redistribución al reconocimiento: el origen de la utopía

Tratar de comprender la génesis, tan cercana e imbricada de los derechos humanos al ámbito cultural propio de la crisis de las utopías modernas (emancipadoras, libertarias e igualitarias) y el fin de las ideologías, puede revelar no sólo sus orígenes histórico-sociales sino —sobre todo— su radical condición contemporánea, su emergencia ante el declive y el descrédito de otras utopías emancipatorias. No obstante, pareciera que la propuesta de Samuel Moyn, si bien presenta un abundante material empírico (histórico, político e ideológico) para apuntalar esta nueva visión, adolece de una fundamentación teórica (social) con rango suficiente para efectivamente deconstruir la concepción optimista (hasta triunfalista) de las versiones dominantes de los derechos humanos y la lectura de su historia como dotada de un sentido progresivo inobjetable. Así, parece pertinente preguntar si existe una argumentación teórico-conceptual, no meramente empírico-descriptiva, que fundamente esta radical novedad como lo específico del movimiento contemporáneo de los derechos humanos.

Antes que nada, para responder a esa pregunta conviene advertir el cambio de grado teórico, de abstracción y de fiabilidad de los argumentos cuando se transita de la teoría descriptiva con su necesaria carga empírica hacia el territorio propiamente conceptual de la teoría social y la filosofía. Hay que advertir, pese al pragmatismo imperante, que las modificaciones teóricas afectan a las conse-

cuencias normativas, esto es, que los cambios en los conceptos centrales de la teoría comportan cambios graduales en las orientaciones normativas (de suyo valorativas y/o morales).

En la teoría de la sociedad, responsable de la teorización, y, en el ámbito de la filosofía política, responsable del complejo ético-normativo, se han producido importantes modificaciones a lo largo de las últimas décadas del siglo XX. Se trata de un periodo de cambios significativos coincidentes con los años de emergencia explosiva de los derechos humanos como movimiento social internacional, de acuerdo a la multicitada tesis de Moyn.

En ese sentido, se puede observar que durante la segunda mitad del siglo pasado, dos grandes constelaciones teórico filosóficas dominaron el territorio de la teoría y la filosofía político-sociales: la de orientación marxista (los marxismos más que el marxismo) en la mayor parte del continente europeo, y la constelación de matriz rawlsiana (liberal en política y acompañada de una reformulación de gran aliento de las ideas de Kant en el plano ético-normativo), en la cultura anglosajona. Ambas grandes tendencias contrapuestas son, sin embargo, coincidentes y responsables del carácter incuestionable de un criterio rector y conductor de una teoría normativa general del orden político y social.

Pese a sus significativas diferencias, podría decirse que había unanimidad en la necesidad de eliminar aquellas desigualdades sociales y/o económicas que no se pudieran justificar con argumentos razonables. Se estaba frente a un criterio de justicia como igualdad o como equidad, que variaba bastante en su construcción, sus modalidades teóricas y en sus indicadores de medición, así como en las normatividades y políticas públicas diseñadas y aplicadas para propugnarla, pero donde un criterio común, justiciero, igualitario o de equidad parecía firme e incontrovertible.

Pero en el periodo referido, a partir de los 70 del siglo pasado, esa idea fuerte de justicia acabó de ser relevada por otro criterio valorativo y normativo. El nuevo objetivo normativo ya no parecía ser la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o el menosprecio.<sup>347</sup> Se pudo observar un cambio drástico en las categorías centrales: ya no la distribución equitativa o la igualdad

---

<sup>347</sup> Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Ediciones Morata, Madrid, 2006, pp. 13-17.

de bienes, sino la dignidad y el respeto. Nancy Fraser,<sup>348</sup> ha fraseado sin tacha esa transición, de la idea de la redistribución a la del reconocimiento.

Mientras que la noción de redistribución contiene una idea de justicia cuyo objetivo es la creación de igualdad social mediante la redistribución de bienes que garantizan la libertad; el reconocimiento define las condiciones para una sociedad justa a través del objetivo de una interacción social de reciprocidad igualitaria, referente de la dignidad y/o la integridad individual de sus miembros.

De lo anterior se desprenden dos orientaciones normativas. Por un lado, un giro hacia la dignidad y/o el reconocimiento, resultado del desencanto político derivado del triunfo del (neo)conservadurismo, por vía de la reducción y el recorte de los programas de bienestar, con la consecuencia de un decremento objetivo de la igualdad social. Por el otro lado, no se puede hablar solo de desencanto ante la inviabilidad de la redistribución, sino de un aumento de la sensibilidad moral, generado, en buena medida, por la conciencia de los movimientos sociales respecto del valor político (movilizador) de la experiencia del menosprecio social y/o cultural, constituyéndose como un elemento central del actual concepto de justicia.

Como resultado de la novedosa reivindicación del reconocimiento de las diferencias, impulsado por movimientos sociales de muy diversa índole: feministas, raciales, lingüísticos, religiosos, étnicos, culturales, de preferencia sexual y de modos de vida alternativos, el concepto de reconocimiento ha adquirido una incontestable notoriedad en la reflexión social y filosófico-política.

En la actualidad el análisis de la relación o tránsito redistribución-reconocimiento resulta no sólo pertinente, sino necesario y urgente; aunque esto no significa que se deba dejar de lado las pugnas para superar la pobreza masiva y disminuir la desigualdad, por lo que los problemas asociados a la redistribución están lejos de desaparecer. Con la globalización, las desigualdades económicas aumentan, la distribución de la riqueza es cada vez más asimétrica, las fuerzas políticas dominantes de orientación neoliberal debilitan las estructuras de gobierno que pudieran permitir cierta redistribución. La justicia distributiva no se resigna a ser un slogan olvidado. La premisa subyacente de la teoría social y filosófica, así como del discurso de los derechos humanos, es que una comprensión

---

<sup>348</sup> Nancy Fraser es filósofa e intelectual feminista estadounidense. Catedrática de Filosofía y Ciencia Política en la *New School for Social Research* en Nueva York.

suficiente de justicia debiera incorporar elementos proyectivos de las luchas redistributivas y por el reconocimiento, ya que una visión economicista (pseudomarxista) que reduzca el reconocimiento a un simple epifenómeno de la distribución es a todas luces insuficiente. Los hechos contemporáneos obligan a mantener la atención política e intelectual tanto sobre la redistribución como en lo relativo al reconocimiento.

### 3. Reconocimiento: identidades y multiculturalismo

---

Como a menudo sucede con los conceptos en las ciencias sociales y la filosofía, en torno a la idea de reconocimiento no existe una concepción unitaria ni homogénea. En el debate contemporáneo, incluidas las discusiones actuales en el seno del movimiento de los derechos humanos, los argumentos propios del multiculturalismo o los ensayos de fundamentación teórica de los feminismos, sostienen la idea de obtener reconocimiento y/o respeto por las diferencias, tal coincidencia se ha convertido en un punto de convergencia obligado de la reflexión social. A diferencia del concepto de respeto, de raigambre kantiana, con un significado unitario sistemáticamente argumentado, la idea de reconocimiento, de inequívoco origen hegeliano, se presenta como una noción anfibológica, dotada de muchos y controversiales significados.

De modo sucinto, se pueden observar, por lo menos tres líneas de argumentación referenciales respecto de la noción de reconocimiento. De una parte, en las discusiones orientadas a construir una fundamentación al feminismo, como el caso de Judith Butler,<sup>349</sup> se hace uso de nociones como afecto, atención amorosa o la peculiaridad de las relaciones madre-hijo, que entran en juego y dirimen muchos de los elementos de argumentación respecto de una idea fuerte de reconocimiento. Por otra parte, Jürgen Habermas,<sup>350</sup> en el argumento sobre la condición ideal de habla, implica el respeto mutuo de la especificidad e igualdad de las personas como paradigma del comportamiento discursivo de los participantes en las argumentaciones de la deliberación racional. En tercer término, en el discurso multiculturalista (en sus versiones más comunitaristas), tanto Will

---

<sup>349</sup> Vid. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2001.

<sup>350</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.



Kymlicka<sup>351</sup> como Charles Taylor,<sup>352</sup> desarrollan una apreciación valorativa de los diferentes modos de vida, en un contexto político (estatal) de solidaridad social complementario a los modos de legitimación legal-rationales.

Aquí, sin embargo, han de resultar especialmente valiosas y referenciales las aportaciones de Axel Honneth<sup>353</sup> y Nancy Fraser, quienes abordan explícitamente el tema del reconocimiento en su relación con la distribución. Por un lado, Honneth sostiene la idea de la supremacía del reconocimiento como la categoría moral fundamental y, consecuentemente, la de distribución como una derivada. En tanto, Fraser, propone un análisis dual y compartimentado de la distribución y el reconocimiento, las considera como dos categorías co-fundamentales y mutuamente irreductibles de la justicia.<sup>354</sup>

Con respecto al debate político-filosófico entre estos dos autores, en principio, las divergencias entre una y otra propuesta no sólo son de carácter histórico, sino también conceptual. Fraser señala que en la sociedad actual conviven dos tipos de reivindicaciones de justicia social; por un lado, las de carácter redistributivo, que pretenden una distribución más justa de los recursos y, por otro lado, las de reconocimiento, que apelan a un mundo que acepte la diferencia. Para Fraser, los dos tipos de reivindicaciones se han presentado como disociadas; no obstante, aduce, la justicia requiere tanto la redistribución como el reconocimiento. De tal manera, propone un enfoque bidimensional, que englobe y armonice ambas dimensiones de la justicia social, ya que confluyen y se influyen mutuamente. Lo esencial en la redistribución es revertir la injusticia en la configuración de la estructura económica; mientras que en el reconocimiento, la solución a la injusticia es un cambio cultural y/o simbólico.

La propuesta de Honneth, por su parte, señala que las luchas redistributivas implican de suyo reclamos de reconocimiento. Esto es así puesto que los criterios de distribución de bienes se determinan a partir del aprecio valorativo (mayor o

---

<sup>351</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.

<sup>352</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo. "La política del reconocimiento"*, México, FCE, 1993.

<sup>353</sup> Axel Honneth es el actual director del "Instituto de Investigación Social" de la Universidad de Frankfurt del Meno, conocida también como la "Escuela de Frankfurt". Es quizás uno de los autores más connotados de la llamada "tercera generación" de la Escuela y discípulo directo de Jürgen Habermas.

<sup>354</sup> Axel Honneth y Nancy Fraser, *op. cit.*, p. 14.

menor) que la sociedad, en sus directrices político-económicas y culturales, otorga o niega a determinados grupos o a unos en detrimento de otros. Así, por ejemplo, en las reivindicaciones distributivas del movimiento obrero subyacen exigencias de reconocimiento, no sólo las proyectadas sobre los modos solidarios, comunitarios o productivos de la idiosincrasia de ciertos rasgos del modo de vida de los trabajadores<sup>355</sup>, sino también las relativas al aprecio valorativo del todo social del que se trate respecto de la clase trabajadora, lo que va a determinar el criterio de redistribución efectiva de los bienes demandados.

El riesgo mayor del debate, para Honneth, radica en que la categoría de reconocimiento quede (como ha quedado en la mayoría de las teorías multidulturalistas) restrictivamente entendida e interpretada como referida unilateralmente a una cuestión de reconocimiento de la identidad cultural; esto es lo que él denomina un “fatídico malentendido”.<sup>356</sup> Esta premisa resulta ser, para él, una visión simplificada y parcial, una reducción de la noción de reconocimiento a un exclusivo plano cultural. En este sentido, la lucha por el reconocimiento debiera ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como —también— una acción social.

Honneth centra su crítica en Charles Taylor,<sup>357</sup> y por extensión a Fraser, por aceptar este “malentendido” del planteamiento tayloriano derivado de un corte histórico abstracto, esquemático y sin raíces materiales. La tesis de Taylor plantea que en las sociedades capitalistas actuales, las luchas por la igualdad jurídica han sido sustituidas por luchas de grupos sociales que exigen el reconocimiento de su diferencia, definida ésta desde el punto de vista cultural. Se trata de un concepto estrecho del reconocimiento jurídico, señala Honneth, entendido en el sentido restringido de una forma homogeneizadora de igualdad de trato.

La consecuencia de aceptar el planteamiento de Taylor sería que, entonces, a las actuales luchas por reconocimiento se les negaría —de entrada— todo componente jurídico, y, como consecuencia, de los conflictos jurídicos del pasado se tendría que eliminar todo elemento cultural de política identitaria. Así, por ejem-

---

<sup>355</sup> Son clásicas las descripciones de Engels sobre “el modo de vida” de la clase obrera. Vid. ENGELS, Friederich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.

<sup>356</sup> Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz editores, 2010, p. 36.

<sup>357</sup> Vid. Charles Taylor, *El multiculturalismo. “La política del reconocimiento”*, op. cit.

plo, el movimiento por los derechos civiles de los afro-americanos en la década de los 60 en USA, si bien no era una lucha por el reconocimiento de su identidad cultural, pues reclamaban derechos civiles y políticos (centralmente el derecho al voto), esto es, una reivindicación primordialmente jurídica que, no obstante, conllevaba reclamos de reconocimiento cultural, lo mismo que exigencias de redistribución de bienes para la libertad, como bienes políticos, educativos y culturales, entre otros.

La propuesta del reconocimiento, bajo una perspectiva a partir de diferencias culturales —Fraser y también Charles Taylor— obligaría a dejar de lado, asimismo, el carácter histórico cultural de las luchas obreras del siglo XX; a partir de ello, en la medida en que los movimientos bajo la rúbrica de políticas de identidad no pueden reducirse a objetivos culturales, los movimientos de finales del siglo XX tampoco pueden reducirse a meros objetivos materiales o jurídicos. Así, la lucha de los afroamericanos por una igualdad jurídica (caso ilustrativo en la obra de Honneth), más que una reivindicación de la especificidad de la cultura afro-americana es una reivindicación por alcanzar derechos igualitarios de ciudadanía.

Hablar del tópico del reconocimiento, en Honneth, es por lo tanto hablar del motor moral de los procesos de emancipación. Para comprender de manera más amplia esta visión de alto valor comprensivo y explicativo para el discurso contemporáneo de los derechos humanos, conviene abordar, aún si mediante trazos esquemáticos, algunos elementos de la reconstrucción, que hace Honneth, de la génesis y el desarrollo de la teoría del reconocimiento.

#### 4. La lucha por el reconocimiento.

---

Axel Honneth nos presenta el reconocimiento como elemento central de la constitución de la subjetividad humana. Por medio de una división tripartita de las formas propias del reconocimiento, ilustradas por medio de esferas, el autor muestra los diferentes momentos en que los individuos se relacionan e interactúan con éste. Emplazadas estas esferas y/o momentos, Honneth plantea de cara a éstos una “fenomenología del menosprecio” que se corresponde con cada una de ellas: evidencias de humillación que se expresan como impedimentos de una ética de la autorrealización más allá (o con mayor radicalidad) de las diferencias sociales, culturales e históricas. La argumentación de este autor procede a partir de la articulación de tres momentos: (1) la revalorización del programa socio-políti-

co del reconocimiento mutuo (idea original de Hegel); (2) la importancia político-moral del concepto de reconocimiento; y, (3) las formas básicas de reconocimiento. Estos elementos teóricos permitirán desarrollar su tesis, a fin de dotarse de herramientas para comprender e identificar a los nuevos conflictos sociales, de manera radicalmente racional (una “nueva gramática”) como “luchas de reconocimiento”.

Sin embargo, reconoce Honneth, la propuesta de formular una teoría de la sociedad directamente a partir de las implicaciones morales del concepto de reconocimiento enfrenta, por lo menos, tres serias dificultades. La primera de ellas ya se ha mencionado: la multiplicidad de significados que se le otorgan al concepto de reconocimiento, esto es, “el concepto de reconocimiento no ha sido definido de ninguna manera ni en el ámbito del lenguaje cotidiano ni en el de la filosofía”.<sup>358</sup>

La segunda dificultad es que “en función de la interpretación de la que se parte, parece modificarse también el contenido moral del concepto de reconocimiento”,<sup>359</sup> de forma tal que, si bien en el plano jurídico-político la actitud positiva de otorgar ciertos derechos es un tipo de reconocimiento, con el cual el individuo es capaz de verse a sí mismo como miembro de una comunidad política específica, esta misma noción sería poco adecuada en el plano social, donde se trata de reconocer una apreciación de mayor alcance, ir más allá del momento cognitivo de un auto-respeto elemental hacia un elemento afectivo de la empatía solidaria. Así, los diferentes contenidos interpretativos del reconocimiento tienen consecuentemente perspectivas morales específicas y diferenciadas.

Por último, la tercera dificultad para reflexionar en torno al concepto de reconocimiento, señala Honneth, es “el problema de la fundamentación de las implicaciones morales que subyacen a las diferentes formas de reconocimiento”,<sup>360</sup> es decir, la dificultad de concebir una posible raíz unitaria de todos los diferentes puntos de vista de la moralidad y en el que éstos puedan ser justificados normativamente de manera conjunta. Solamente podrá ser adecuada y valiosa para la teoría del reconocimiento recíproco una aproximación que se construya a través de las diferenciaciones de significado existentes en el concepto mismo de reconocimiento.

---

<sup>358</sup> Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, op. cit., p.16.

<sup>359</sup> *Idem.*

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 19.

Ahora bien, la articulación establecida por Honneth en torno a tres tipos de praxis como esferas de reconocimiento, presenta el primer momento o forma de reconocimiento como la concreta e inmediata, misma que es la propia del amor, que Honneth define como el ámbito de “todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos, estriban en fuertes lazos afectivos”.<sup>361</sup> El modo de reconocimiento propio del amor radica donde “los sujetos se reconocen mutuamente en sus necesidades específicas, cosa que les permite adquirir una seguridad afectiva”.<sup>362</sup> Así, la dedicación emocional (amorosa) es la relativa a la necesidad de afecto y atañe a una dimensión de la personalidad que le permite al sujeto tanto articular su cuerpo de modo autónomo, así como expresar con confianza sus necesidades y sentimientos. De este modo, el reconocimiento por medio del amor establece la auto-relación práctica de la autoconfianza.

La segunda esfera, forma y/o momento de reconocimiento es la universal y abstracta que se corresponde con el derecho. Esta forma se establece en la medida en que el sujeto es aceptado como miembro de una comunidad, por la vía del reconocimiento jurídico se convierte en un portador de derechos, de modo tal que puede reclamar perentoriamente (conciencia jurídica subjetiva) el cumplimiento de alguno de sus derechos, invocando la sanción prevista por la autoridad para los casos de transgresión de la ley. En este caso, el modo de reconocimiento es la atención cognitiva (en tanto que interpretación de la ley), la dimensión de la personalidad que afecta es la de la responsabilidad moral y el potencial de desarrollo que permite es la generalización y materialización del derecho. La auto-relación práctica que establece es el auto-respeto, que no es otra cosa que la posibilidad que tiene el sujeto de concebir su obrar como una exteriorización de su autonomía moral respetada por todos.

Finalmente, la tercera esfera o forma de reconocimiento es la universal y concreta o la solidaridad. Se trata de la valoración social que permite referirse positivamente a las cualidades y facultades concretas del individuo y que contribuyen a la reproducción del orden social. Este reconocimiento depende del horizonte de los ideales y metas colectivos, asimismo, debe ser lo suficientemente amplio

---

<sup>361</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, Cambridge, 1995, p. 96.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 97.

como para integrar las diferentes aptitudes de cada uno a la vida social. La experiencia de distinción o dignidad social suele darse por identificación con el grupo social al que el sujeto pertenece, lo que es experimentado por él con orgullo, por su utilidad en relación con valores compartidos por la comunidad; la auto-relación del sujeto que fomenta la solidaridad es la autoestima.

Honneth señala que el plano tripartita de reconocimiento en Hegel se queda, no obstante, atrapado en su idealismo. El contrapunto para que la constitución de la realidad social ya no sea explicada como un mero proceso intersubjetivo radica en la necesidad de revalorar “la autogradación dialéctica del espíritu”.<sup>363</sup> Entonces, el punto de partida obligado resulta de proceder por vía negativa, esto es, argumentar a partir del análisis fenomenológico de los daños morales. Así, aquellas circunstancias que son vividas como injustas y humillantes presentan la clave de la conexión entre moral y reconocimiento.<sup>364</sup> Honneth se refiere a estas modalidades de negación del reconocimiento en tanto que son “un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; sino que también estaríamos —más bien— ante la designación de los aspectos constitutivos de un comportamiento por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas y que deben ganar intersubjetivamente.”<sup>365</sup>

La distinción entre las tres esferas o formas o momentos de reconocimiento permite determinar sus correlativos modos de menosprecio, los componentes de la privación o negación del reconocimiento, es decir, lo que soporta la concepción relativa a una condición de daño moral.

La forma de menosprecio que es correlativa al amor se presenta en los casos de humillación física: el maltrato, la tortura y la violación, que pueden considerarse, amén de violaciones a los derechos humanos o delitos, como las formas más básicas de humillación del ser humano. Constituyen formas de ataque a la

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>364</sup> El modo de la argumentación negativa y las implicaciones al daño infligido a las víctimas resultan de total actualidad y pertinencia en relación con el debate que sobre los derechos humanos se desarrolla en la actualidad. *Vid.*, Jacques Rancière, “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *South Atlantic Quarterly*, núm. 2-3, vol. 103, Duke University Press, Durham, 2009, pp. 301-309; asimismo, el capítulo VI. Derechos Humanos: entre la violencia y la dignidad, pp. 193-228, desarrolla esta idea.

<sup>365</sup> Axel Honneth, *The Struggle for Recognition*, *op. cit.*, p. 160.

integridad física y psíquica. Se trata del intento de apoderarse del cuerpo de otro individuo contra su voluntad, como en la tortura o en la violación. De este modo, al individuo se le impide coordinar su cuerpo con autonomía; el sujeto pierde, entonces, la confianza en sí mismo.

La forma de menosprecio vinculada al derecho es la desposesión, la privación de derechos y la exclusión social. Esa forma de menosprecio se da cuando el hombre o la mujer es humillado(a) al no concederle la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor, en la privación de determinadas prerrogativas y libertades legítimas. Se considera que el individuo no tiene el status de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso.

Por último, la forma de menosprecio correspondiente a la solidaridad es la deshonra. Aquí se desvaloriza el modo de vida de un individuo singular o de un grupo, esto es, la degradación del valor social de formas de autorrealización. Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción considerados como menos válidos o que se presume presentan insuficiencias. Los individuos sufren la consecuencia de que no pueden recurrir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a su propia autovaloración y, en el mismo sentido, el individuo se ve inducido y presionado a devaluar su forma de vida propia y a sufrir una pérdida de autoestima.

Así, la experiencia de la injusticia se vive de distinta manera dependiendo de la situación. Del lado de la víctima, lo que la define es que no pueden ver garantizada su dignidad o su integridad, en términos de Honneth, “sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por la ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades no es imaginable el alcance de la auto-realización”.<sup>366</sup> Honneth señala, en consecuencia, que es necesaria una ampliación de nuestro concepto tradicional de moral social, determinado en el marco de una concepción formal y progresiva de vida satisfactoria. Los modelos de reconocimiento introducen el potencial para una concepción de evolución normativa. El proceso normativo de reconocimiento, en sus diferentes esferas y momentos, abre la posibilidad de un proceso de remodelación en dirección de un aumento progresivo de universalidad o igualdad y, por tanto, de un posible proyecto éticamente fundado.

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 31.

## 5. Reconocimiento, moral y derechos humanos

---

Es así que resulta pertinente articular la expansiva explosión reciente de los derechos humanos, de finales del siglo XX, aceptar la descripción histórico-ideológica de la adquisición de su densidad utópica (la tesis moyniana), si y sólo si bien justificado teórica y conceptualmente el tránsito de la redistribución al reconocimiento por parte de los movimientos sociales contemporáneos. En el entendido de que el reconocimiento es un concepto no reducible a la identidad cultural, incluso de la redistribución, así como dotado de una dimensión ética susceptible de fundamentar y motivar movimientos de resistencia y emancipación tal y como lo es el movimiento de los derechos humanos y su discurso.

En virtud de lo anterior, es que resulta relevante para la discusión actual sobre los derechos humanos, incorporar y fundar la dimensión moral y las motivaciones profundas del actuar emancipatorio, del resistir los abusos de poder o las injusticias, del momento de rebelión que siempre subyace al ¡ya basta! de los sujetos activos y/o las víctimas. Los maltratados, excluidos o despreciados no sólo sufren a partir del menosprecio, sino que, cabe advertir, también el menosprecio en sí mismo puede producir sentimientos que motivan afectivamente la lucha por el reconocimiento y que contienen la potencia suficiente para, en determinadas condiciones, posibilitar la institucionalización de prácticas sociales susceptibles de disparar cambios políticos y, eventualmente, morales.

Los grupos que han experimentado estas formas de menosprecio (las víctimas) son los llamados a devenir en sujetos de las luchas por el reconocimiento. Dichas luchas tienen una serie de implicaciones cruciales para la comprensión del cúmulo de prácticas que conforman la sustancia misma de los derechos humanos (y de los movimientos sociales en general), sus configuraciones jurídicas positivas y sus materializaciones institucionales privadas y públicas.

Los derechos plasmados en sistemas jurídicos y garantizados por instituciones no son resultado de una “evolución progresista de las sociedades”, sino que son consecuencia de los conflictos sociales en los que están de por medio demandas de reconocimiento (y distribución), mismas que surgen porque han sido negadas o violentadas las identidades de individuos o colectivos sociales. Así, frente a cualquier negación de reconocimiento, la resistencia y la protesta social se constituyen en soportes de prácticas emancipatorias, cuyo objetivo, moral-



mente fundado, es el de conseguir el pleno reconocimiento; acciones emprendidas por vía negativa, a menudo, a partir de un abuso de poder, una injusticia social, un acto de menosprecio, una vulneración de la dignidad de las personas. Ese plexo o red de prácticas e interacciones tienen como su finalidad característica la reivindicación del reconocimiento y, con ello, determinan el carácter intrínsecamente político de los derechos humanos.<sup>367</sup>

Por ello, es que los derechos humanos pueden ser exigibles éticamente. Si tal como se ha referido, la lucha social no debe fundarse sólo en intereses (distribución de bienes) sino también en sentimientos morales de injusticia, que surgen de las experiencias de menosprecio, es posible, entonces, aducir que las luchas por el reconocimiento, bajo una lógica moral, son luchas por el reconocimiento de derechos, así como, exigencias éticas de una realización moral superior de la sociedad. Por tanto, la fuente moral de los conflictos sociales se encuentra en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento: por las víctimas del maltrato físico, la privación de derechos y la desvalorización social.

Antes de que los seres humanos establezcan cualquier tipo de relaciones racionales-normativas o político-jurídicas, parten, siempre, de relaciones afectivo-emotivas. Así, los seres humanos se apropian del mundo a través de relaciones afectivas-emotivas, consigo mismo y con otros seres humanos. La moralidad es más propiamente sentida que razonada; entonces, la cualidad a la que se tiene que atender y en la que se debe confiar de inicio es el sentimiento moral, proveedor de una mayor sensibilidad moral como resultado de la lucha por el reconocimiento.

## 6. Reconocimiento: estructura y configuración (dos modelos).

### Final

Finalmente y con la pretensión de cerrar el argumento, se presentan, producto de un ejercicio de abstracción teórica, dos dimensiones de análisis del reconocimiento. Un par de modelos ideales que ayudan a hacer un estudio multidimen-

---

<sup>367</sup> Aquí se debe atender la noción de lo político como aquellas acciones encaminadas a establecer un nuevo orden social, como mecanismos instituyentes. Por otro lado, la política refiere a las acciones que se expresan dentro del espacio social establecido, líneas de acción dentro del orden instituido.

sional del reconocimiento y facilitar, así, su articulación con el movimiento de los derechos humanos y su discurso (herramientas metodológicas). De esta manera, se podrá entender mejor la centralidad que, para una teoría contemporánea de los derechos humanos, tiene la noción de reconocimiento.

(Modelo uno):

Por un lado, (a) la centralidad del reconocimiento en el seno de los elementos estructurales de los derechos humanos, sus aspectos esenciales; (b) inscrito en el plexo multidimensional de las prácticas de resistencia, emancipación y regulación que los constituyen, el *ethos* de los derechos humanos; así como (c) la finalidad que mueve y orienta estratégicamente esas acciones prácticas, su teleología, esto es, su *telos*. Este es uno de los planos de inscripción y conformación del reconocimiento en su articulación íntima con los derechos humanos.

El reconocimiento así entendido, primero en esta dimensión abstracta estructural, posee ciertas características inherentes a su modo de existencia, rasgos y modos de comportamiento que le otorgan carácter e identidad. Este aspecto esencial y sus elementos constitutivos, tienen características perceptibles sólo en su abstracción, como elementos trans-históricos, susceptibles de ser captados desde una perspectiva sincrónica, ideal, fuera del curso histórico, esto es, el modo de su estructura.

En este sentido, esa estructura del reconocimiento es, a grandes rasgos, la que lo entiende como una categoría discursiva que condiciona la posibilidad de la autonomía de los sujetos en un plano intersubjetivo, jurídico y societal; ello se describe de forma cercana al planteamiento hegeliano, donde cada una de las formas de reconocimiento será el resultado de una lucha que los individuos mantienen entre sí por el respeto recíproco, desde y hacia una concepción gradualmente creciente que cada uno tiene de sí mismo. Aquí el reconocimiento de mueve en el ámbito instituyente de sentido propio del espacio de lo político (*le politique, das Politische*).

(Modelo dos):

Por otro lado, cuando el conjunto de elementos estructurales referidos en el (modelo 1) se organiza, cuando se conforma históricamente, visto —en consecuencia— desde una perspectiva diacrónica, propia de su curso histórico, constituye y construye una peculiar forma social, especificada históricamente; esta sería la modalidad de su configuración.

Se pueden observar los siguientes momentos: (a) presencia del reconocimiento en la dimensión de la configuración histórica de los derechos humanos, correspondiente a un momento determinado de tiempo y espacio; (b) se trata de las características históricamente especificadas que el reconocimiento y su lucha adoptan, las formas y modalidades particulares de los movimientos (el de los derechos humanos u otros que se articulan estructuralmente o que utilizan en sentido táctico o estratégico a los derechos humanos); (c) los procesos de lucha que desarrollan, las movilizaciones y/o acciones que realizan, el catálogo de opciones de su intervención, así como las demandas y peticiones que los movimientos enarbolan.

Ese es el espacio concreto, la forma o figura histórica, en el que se asume y existe el reconocimiento, en el que se ha configurado como movimiento social concreto y singular: lucha feminista, movimiento obrero, reivindicación indígena o comunidad LGBTTI, por tomar algunos ejemplos ilustrativos. En la dimensión de su configuración, el reconocimiento aparece como el objetivo implícito por el que se ensaya una estrategia y se aplica una táctica en un determinado campo de fuerzas correlacionadas, por lo tanto se desarrolla en el plano concreto de la política (*la politique, die Politik*) lo instituido en sus instituciones, normatividades, modalidades y reglas.

Las actuales configuraciones históricas de las luchas por el reconocimiento se renuevan con frecuencia, movimientos como los indignados, “ocupas” o la Primavera árabe reciclan e innovan las estrategias de resistencia y emancipación, los medios e instrumentos, el menú de opciones tácticas probables para obtener el reconocimiento, incluso global (otorgando nuevo sentido político a las redes sociales, inéditos canales de participación y oposición) a sus reclamos, peticiones y demandas.

Tal es también el caso del movimiento de los derechos humanos en su configuración contemporánea. El reconocimiento, en su doble dimensión estructural y configuracional, constituye un elemento central y decisivo para su práctica y su discurso, particularmente, para el entendimiento de sí mismos, el camino de una comprensión y una explicación de lo que efectivamente son en la actualidad.

La cuestión del reconocimiento es crucial para una teorización contemporánea y de pretensiones críticas de los derechos humanos. La centralidad del concepto de reconocimiento en el *corpus* teórico de los derechos humanos, en el doble modelo apuntado y sus dimensiones específicas, el de sus condiciones de posibilidad (de existencia) y en el de su existencia concreta e histórica.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS

Los artículos que son presentados en este libro fueron previamente publicados en revistas o libros; algunos han sido modificados o corregidos; uno de ellos inédito. Agradecemos a todas las publicaciones su amable autorización y su generosidad para la inclusión de esos textos en este libro. A continuación se presentan las referencias respectivas.

1. **Derechos Humanos: ¿Utopía sin consenso?**, publicado en *Revista Derechos Humanos-México*, CNDH, México, Núm. 24, 2015, pp. 15-34.
2. **Tesis sobre una aproximación multidisciplinar a los Derechos Humanos**; fue publicado en la revista *Utopía*, Guatemala, núm. 1, 2010, pp. 69-92.
3. **Imperativo de igualdad de géneros**. Una versión preliminar puede verse en *Filosofía y política de los derechos humanos. Contribución a una teoría crítica*. Tesis doctoral inédita. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Derecho, 2015. Disponible en: [http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesi-suned:Derecho-Jaarias/ARIAS\\_MARIN\\_Jesus\\_Alan\\_Tesis.pdf](http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesi-suned:Derecho-Jaarias/ARIAS_MARIN_Jesus_Alan_Tesis.pdf)
4. **Globalización y debate multicultural**. “Un nuevo imperativo contemporáneo”, fue publicado en la *Revista De Cive*, UNED, Madrid, núm. 0, 2010, pp. 5-37.
5. **Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos**, fue publicado con el título de “Teoría crítica y derechos humanos: hacia un concepto crítico de víctima” en la revista *Nómadas*, Universidad Complutense, Madrid, núm. 4, vol. 36, 2012, pp. 31-60.

6. ***Derechos humanos: entre la violencia y la dignidad***, publicado en *Revista Derechos Humanos-México*, CNDH, México, núm. 19, 2012, pp. 13-36.
7. ***El reconocimiento como categoría central de los derechos humanos***, una primera versión —ya corregida— fue publicada con el título “Teoría crítica del reconocimiento y derechos humanos contemporáneos” en *Revista Derechos Humanos-México*, CNDH, México, núm. 25, 2015, pp. 17-38.

*Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas*, editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en agosto de 2016 en los talleres de GVG GRUPO GRÁFICO, S. A. DE C. V., Leandro Valle núm. 14-C, colonia Centro, C. P. 06010, Delegación Cuauhtémoc, Ciudad de México. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.

Este material fue elaborado con papel certificado  
por la Sociedad para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible, A. C.  
(Certificación FSC México).



**CNDH**  
M É X I C O

