

LOS DERECHOS HUMANOS: ¿POLÍTICA NORMAL O POLÍTICA REVOLUCIONARIA?

HUMAN RIGHTS: NORMAL POLITICS OR REVOLUTIONARY POLITICS?

JUAN MANUEL CINCUNEGUI
Universitat de Barcelona
manucincunegui@gmail.com

Resumen

¿Qué tipo de animal son los derechos humanos? ¿Se trata de dispositivos éticos, políticos, culturales? En este artículo trato la cuestión de los derechos humanos comparando la interpretación que ofrecen aquellos que defienden una noción de «política normal» - comprometida exclusivamente con la prevención del «mal absoluto», y quienes defienden una «política de la imaginación», que señalan la ubicuidad sistémica del mal perpetrado. A los defensores de la política normal de los derechos humanos los inspira un espíritu restaurador. A los promotores de la política de la imaginación, o política revolucionaria, los inspira el «principio esperanza».

Palabras clave: Derechos humanos. Política normal. Política revolucionaria. Principio esperanza.

Abstract

What sort of animal are human rights? Are they ethical, political or cultural artefacts? In this article, I deal with the question of human rights comparing the interpretation given by those that defend a notion of «normal politics» - engaged exclusively with the prevention of «absolute evil», and those who defend a “politics of imagination” that denounce the ubiquity of systemic evil. Advocates of normal politics of human rights are inspired by a spirit of restoration. The promoters of a politics of imagination, or revolutionary politics, are inspired by the «Principle of Hope».

Keywords: Human Rights. Normal Politics. Revolutionary Politics. Principle of Hope.

1. Política normal y política revolucionaria

Como señala el filósofo italiano Alessandro Ferrara,

Todas las coyunturas importantes en las que algo nuevo ha surgido en política y ha transformado el mundo (...) fueron coyunturas en las que lo nuevo nunca prevaleció por ser una consecuencia lógica de lo que ya existía, sino más bien por transmitir una nueva manera de ver el mundo que compartimos en común y poner de relieve ciertas potencialidades del mundo desconocidas hasta ese momento». La lista de transformaciones con la que Ferrara acompaña su aseveración incluye: «la idea de los derechos naturales, la idea de que la legitimidad del gobierno descansa en el *consenso de los gobernados*, el derecho inalienable a *perseguir la felicidad*, “*liberté, égalité, fraternité*”, la abolición de la esclavitud, el sufragio universal, los derechos humanos, el Estado de bienestar, la igualdad de género, la idea de sostenibilidad, la idea del derecho de las generaciones futuras (FERRARA, 2014, p. 81).

Lo que en este argumento se pone en juego es la “dimensión esotérica” de la política, que el imaginario liberal contemporáneo parece renuente a reconocer, o intenta contener, privatizando su significado o reprimiendo su pulsión crítica y desestabilizadora. Esta dimensión esotérica está relacionada con el aspecto mítico de la política. En este sentido, Ferrara distingue entre la política normal – que él llama «política de razones» - y la política «en su máxima expresión”, o también la “política de la imaginación”.

Nótese que la categorización es deudora de la distinción inaugural que impuso en la filosofía de la ciencia Thomas Kuhn en la década de 1960 cuando diferenció a la ciencia normal de la ciencia revolucionaria. Para Kuhn, una ciencia normal es siempre una ciencia que se basa en realizaciones científicas del pasado que, convertidas en el fundamento de la práctica posterior, son reconocidas por una comunidad científica (KUHN, 2006, p. 33); mientras que una «ciencia revolucionaria» es el resultado de un sentimiento creciente (aunque por lo general restringido a una parte de la comunidad científica) de que el paradigma vigente ha dejado de funcionar adecuadamente para la exploración del aspecto de la naturaleza en cuestión (KUHN, 2006, p. 149).

De manera análoga, Ferrara señala que la política entendida «en su máxima expresión» se resiste a las restricciones que le impone la lógica habitual del razonamiento sólido y el juicio ponderado sobre lo que es deseable y posible en

las circunstancias a la mano. Es cierto, como nos recuerda Ferrara, que el «esoterismo» que supone la imaginación política resulta amenazante en muchos sentidos, en especial cuando recordamos a qué nos condujo durante el siglo XX una imaginación desencaminada: totalitarismos y campos de exterminio (FERRARA, 2014, p. 82). En este sentido, el temor a la «política en su máxima expresión», el temor a una «política revolucionaria» (al menos en el sentido kuhiano de la expresión) es un signo del compromiso liberal con lo que podríamos llamar – siguiendo la terminología de Isaiah Berlin - la política negativa, orientada exclusivamente a evitar aquello que es considerado como el «mal mayor» que amenaza a los individuos y a las sociedades, en contraposición a una “política positiva” comprometida con el efectivo cumplimiento de alguna visión del bien y la justicia.

En el caso específico de los derechos humanos esta política negativa puede ilustrarse, por ejemplo, prestando atención (1) a la fascinación de la propia tradición por los crímenes en los que se manifiesta lo que se supone son expresiones de ese «mal radical» (genocidio, crímenes de guerra, crímenes contra la humanidad, tortura); y (2) al carácter muchas veces histriónico que tienen algunas de las respuestas a dichos crímenes por parte de la comunidad internacional (pensemos, por ejemplo, en el enorme fiasco que ha resultado ser la Corte Penal Internacional). Como señala Samuel Moyn:

Las cortes internacionales pueden no ser un espejismo, pero algo está claro. Emergen como un oasis cuando las personas han dejado de buscar una tierra prometida en donde la lucha por la equidad involucra algo más que la litigación de los crímenes del pasado. Muchas personas que en los tiempos modernos han respondido al nombre liberal o progresista, lejos de preferir las cortes como agentes de cambio, han peleado en público por la eliminación de las divisiones injustas de la riqueza y el poder. Estas han sido las causas últimas de la miseria, en casa, como también lo son en un orden internacional evidentemente injusto. Acusar, juzgar y condenar déspotas caídos, aunque actos preeminentemente políticos, tanto en el marco nacional como internacional, pueden sin duda servir a la justicia. Sin embargo, no es erróneo preguntarse cuánto, a qué costo para otras batallas por la justicia (MOYN, 2014, p. 68).

Cautivos por la enormidad de estos crímenes espantosos, las formas sistémicas de explotación y opresión del orden vigente parecen pasar desapercibidas, o son asumidas en el marco de nuestras versiones minimalistas

como “males menores”, «efectos colaterales», o acaban naturalizando la desigualdad flagrante que, al fin y al cabo, es condición de posibilidad de esas otras violaciones a los derechos humanos que nos interpelan. Todo ello pese a que los «males menores» amenazan la supervivencia de masas enormes de seres humanos cuyas existencias son convertidas en desperdicios de un sistema diseñado para el disfrute de las minorías globales privilegiadas.

Como señala Moyn, eso no significa que las respuestas jurídico-penales a las atrocidades sean insignificantes. Por el contrario, además de ser actos políticos de enorme relevancia local y proyección internacional, la memoria de las atrocidades cometidas y la reparación a las víctimas son actos de justicia. No obstante, esos actos jurídico-penales podrían estar unidos a una visión más amplia de la justicia, que permitiera vincular los aspectos retrospectivos y correctivos del mal, a una visión «futurista y constructiva» (MOYN 2014, p. 64).

Sin embargo, el ejercicio de la «imaginación política» produce cerradas resistencias. La política «en su máxima expresión» suscita desconfianza. Estas resistencias se traducen en la banalización o estigmatización de cualquier posición, propuesta o programa en el que se identifique un horizonte de impugnación del paradigma reinante. La palabra «populismo», por ejemplo, se ha convertido en el nombre de lo espectral en nuestra época. Como señala el sociólogo argentino Nicolás Casullo:

La palabra populismo, de forja básicamente académica, de fortuna científico-social en el continente, surge hace 40 años, se despliega luego en términos políticos, adecuada para tal fin, hasta encerrar un pecado casi de carácter subversivo para las actuales expectativas de una época regida por una única gran lógica del mercado mundial concentrado y un reiterado y obediente status quo institucional como único gran reloj de las circunstancias históricas (CASULLO 2013, p. 125).

Sin embargo, como buen espectro, el populismo no parece fácil de delinear, su identidad es indefinida y mutable, su diversidad es, a esta altura, incatalogable, y da toda la impresión de ser más una estrategia discursiva que despliega la derecha neoliberal frente a cualquier disputa en el campo de las significaciones, que un concepto útil para la comprensión fecunda del momento que vivimos. Como señala Casullo, para la derecha neoliberal, el populismo es el nombre de «lo imposible»: la pretensión de un protagonismo genuino de los

pueblos en la construcción democrática de su destino, o la irracionalidad de las mayorías que acaba atentando «contra la producción de riquezas, el derrame del mercado, oportunidades y libertades», o simplemente, aquello que sabotea el funcionamiento de las instituciones, entendidas estas como «el marco imprescindible para el buen funcionamiento de los mercados», recurriendo a «la polarización social y a la crispación» (CASULLO 2013, pp. 127-30).

No obstante, más allá de las amenazas reales o ficticias de los populismos en todas su variadas, contradictorias y difícilmente equiparables versiones, lo que el fenómeno espectral del mismo pone de manifiesto al encender hipotéticamente los antagonismos intrasociales, y al articular diversas impugnaciones al actual modelo de globalización neoliberal y al orden cultural cosmopolita que encarna, es la renuencia a aceptar cualquier atisbo de construcción y articulación política que pretenda transitar por fuera de los señalizados senderos que impone la «política normal». Y esto a partir de la premisa, como vimos, de que «el buen funcionamiento de los mercados» exige que las instituciones estén libres de los sobresaltos de lo real, donde se cuecen los malestares que pueden convertirse en escenarios donde la imaginación política haga tambalear el *statu quo*.

Este esfuerzo denodado por borrar del horizonte de la acción política cualquier atisbo de «política revolucionaria» está relacionado con el espíritu de restauración que impregna nuestra cultura política contemporánea a partir de la década de 1970. Los derechos humanos, pese a su potencial perturbador, son concebidos oficialmente en línea de continuidad con este espíritu restaurador que resultó ser condición de posibilidad para su propio ascenso como última utopía vigente – una vez que los proyectos políticos alternativos con los cuales competía fueran derrotados por la historia. Me refiero a los proyectos internacionalistas alternativos al capitalismo liberal que fueron el marxismo y las luchas por la descolonización que animaron la imaginación política de las generaciones precedentes.

En este sentido, no está de más prestar atención a la complementariedad entre dos modelos que encarnan este espíritu restaurador en nuestra época: (i) el modelo universalista que ilustra el imaginario de Francis Fukuyama del fin de la historia y (ii) el modelo «agonista» intercivilizacional propuesto por Samuel Huntington.

En su artículo seminal de 1989, en el cual desplegaba su famosa tesis sobre el fin de la historia, Francis Fukuyama sostenía que la caída del bloque soviético que estábamos presenciando en aquellos días no era solo el fin de la Guerra Fría,

ni siquiera el fin de un período particular de la historia posbélica, sino el efectivo fin de la historia, «el fin de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano».

Veinte años después de la publicación del famoso artículo, en una entrevista, Fukuyama afirmaba con rotundidad que el punto central de su argumentación, pese a las objeciones empíricas de las últimas décadas, comenzando por el 11S y la llamada «Guerra contra el terror», continuaba siendo completamente válido. La democracia liberal – argumentaba Fukuyama – continuaba siendo el paradigma de gobierno del final de la historia. Sus alternativas actuales, como la República Islámica de Irán o el autoritarismo chino, no podían presumir de atractivo alguno frente a las formas superiores de civilización como las que existen en Europa, los Estados Unidos, Japón y otras democracias desarrolladas, capaces de proveer a sus ciudadanos con los más altos niveles de prosperidad y libertad personal (FUKUYAMA, 2010).

Para muchos comentaristas, la visión fukuyamita de convergencia hacia un orden global cosmopolita, inspirada en los principios de la democracia liberal y los derechos humanos, y organizada socialmente en el marco del capitalismo de mercado, encontró su contraposición en la visión culturalista promovida por Samuel Huntington en otro famoso artículo titulado «The Clash of Civilizations?» (1993), donde argumentaba que, lejos de dirigirnos hacia una convergencia global, la coyuntura actual parecía poner en entredicho el optimismo cosmopolita, anunciando en cambio un «choque de civilizaciones» con profundas implicaciones geopolíticas. Ese choque de civilizaciones estaba desatado fundamentalmente por la creciente relevancia de la cultura y la religión detrás de los conflictos que se suceden a posteriori del fin de la Guerra Fría.

No obstante, como el propio Fukuyama reconoce, el argumento de Huntington coincide con el de su contrincante en un punto central: el diagnóstico triunfalista y supremacista en términos culturales, morales y políticos del paradigma de Occidente. Ciertamente, para Huntington, la democracia, el individualismo y los derechos humanos son los mejores productos creados en la historia. Sin embargo, contra Fukuyama, no son exportables, porque sus raíces son específicas culturalmente, forman parte del legado de la cristiandad latina.

En este sentido, de acuerdo con Huntington, los argumentos a favor del surgimiento de un hipotético orden global cosmopolita, una civilización

universal que (por supuesto) todavía tiene que enfrentar a sus particularidades más renuentes, solo es sostenible sobre la base de una serie de presunciones que Huntington considera completamente desencaminadas. Por un lado, la suposición de que el derrumbe del comunismo soviético efectivamente significó el final de la historia y la victoria universal de la democracia liberal en todo el mundo. En segundo término, la suposición de que el acrecentamiento de las relaciones entre las personas, en términos del comercio, la inversión, el turismo, los medios de comunicación, las comunicaciones electrónicas, etc., están creando una suerte de «cultura mundial». Y, tercero, la suposición de la aparición de una civilización universal que es el resultado de los vastos procesos de modernización que operan desde el siglo XVIII, que incluyen, entre otras cosas, la industrialización, la urbanización, mayor alfabetización, educación, salud, movilidad social, estructuras de trabajo más complejas y diversificadas, etc. (S. P. HUNTINGTON 2001, pp. 77-9).

Un tablero de 8x8 casilleros permite jugar, al menos, a dos juegos, ajedrez o damas. Pero cuando jugamos a uno, no podemos jugar al otro. La política entendida en términos culturales, sea en términos de choque de civilizaciones o en términos cosmopolitas como integración multicultural de todas las diferencias en un marco estructural donde las diversas alternativas de democracia y derechos humanos se acomodan a los imperativos de la economía de mercado, es uno de los juegos posibles. Como el ajedrez o las damas, la disputa entre las posiciones antagónicas en este escenario está sujeta a estrictas reglas de juego. Dentro de esas reglas, mil variantes son permitidas. La política normal es aquella que se ciñe estrictamente a las reglas institucionalizadas, al paradigma fundante a partir del cual organizamos y vivimos nuestras vidas en el presente. En este contexto, por ejemplo, las palabras «innovación» y «progreso» da cuenta del nivel de flexibilidad del propio juego y sus reglas, el tipo de modificaciones que permiten sin quebrar su lógica constitutiva.

Pero la política «en su máxima expresión», la «política revolucionaria», tiene siempre un carácter constituyente. Eso significa que no se ciñe a las reglas del juego vigente. Evidentemente, no puede crearlo todo desde 0, pero está abocada a crear nuevas reglas para un juego nuevo, cuya propia legalidad cancela o pone en cuestión la legalidad precedente. En este sentido, lo que comparten Fukuyama y Huntington, junto con el resto de participantes en el juego de la política contemporánea, son esas reglas de juego ya establecidas, y la convicción de que cualquier atisbo de cambio en dichas reglas es un atentado a los logros de nuestra

civilización. En cualquier caso, en este esquema no hay lugar para una política «en su máxima expresión». Solo hay lugar para un tipo de política normal, ocupada prioritariamente en la «administración inteligente» de nuestros logros universalistas globales y en la «securitización» frente a las amenazas ineludibles de un mundo concebido en términos de conflictos intercivilesacionales.

2. ¿Qué tipo de animal son los derechos humanos?

En las primeras líneas de *Las palabras y las cosas* Michel Foucault explica que su libro nació de un texto del escritor argentino Jorge Luis Borges:

De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento – al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía –, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita “cierta enciclopedia china” donde está escrito que “los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas”. En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto* (FOUCAULT, 2006, p. 1).

El fragmento pertenece a «El idioma analítico de John Wilkins», un texto que figura en la colección de Borges titulada *Otras inquisiciones*. El asombro que manifiesta Foucault ante el mismo es un acicate para pensar *esto*, la lista que citamos más arriba, un manual de filosofía política occidental contemporánea donde se enumera una lista de transformaciones políticas: «a) la idea de los derechos naturales, b) la idea de que la legitimidad del gobierno descansa en el consenso de los gobernados, c) el derecho inalienable a *perseguir la felicidad*, d) “*liberté, égalité, fraternité*”, e) la abolición de la esclavitud, f) el sufragio universal, g) los derechos humanos, h) el Estado de bienestar, i) la igualdad de género, j) la idea de sostenibilidad; k) la idea de los derechos de las generaciones futuras».

El ejercicio resulta indispensable si queremos sacudirnos la familiaridad que nos impone «nuestra edad y nuestra geografía», perturbando nuestra tendencia

a asentir de manera irreflexiva a las prácticas milenarias, dice Foucault, de «lo Mismo y lo Otro. Gracias al «apólogo», como dice el filósofo francés, es posible apreciar «el encanto exótico del pensamiento» que ha sabido hilvanar el conjunto heterogéneo de elementos que componen la lista que inaugura el derecho natural y cierran los derechos de las generaciones futuras. No obstante, al volver a mirarla de este modo, afectados por la sacudida epistemológica a la que nos invita lo exótico, pese a nuestra proximidad cultural y nuestra contemporaneidad con el autor, conminados a examinar con recaudo la enumeración, nos refregamos los ojos como si hubiéramos visto fantasmas, y descubrimos la incomodidad evidente que suscita comprender que habíamos dado por supuesto una unidad entre las diversidades.

¿Qué nombre le daremos a esta agregación de ideas? Ferrara dice que son «transformaciones», pero ¿transformaciones de qué? ¿políticas, morales, culturales? ¿Bajo qué denominación trataremos estas raras invenciones humanas? ¿Qué concepto nos permitirá establecer una conexión genuina, por ejemplo, entre la idea del derecho natural (cósmico, cuasi objetivo desde nuestra perspectiva moderna) y los derechos subjetivos, entre los cuales encontramos a los derechos humanos, que descubrimos en lo insondable de nuestras profundidades interiores o en las avenidas que unen nuestras subjetividades en el espacio meta-tópico de comunicación pública? ¿Qué relación podemos afirmar entre la idea de igualdad de géneros y sus ambigüedades bioculturales, la abolición de la esclavitud y el racismo que intersecta en su articulación moderna, el derecho de las generaciones futuras, la bioética antiabortista y el derecho inalienable a perseguir la felicidad de cada uno individualmente?

Sospechamos que existe efectivamente un hilo de plata que conecta estas ideas. Pero sabemos también que existen inconmensurabilidades, abismos ontológicos aparentemente infranqueables, que hacen difícil, sino imposible, equiparar la experiencia de un ciudadano ateniense en la época de Sófocles, por ejemplo, y un ciudadano occidental en el siglo XXI. Entre el cosmos encantado que habitaba el primero, y el universo neutro que habita el segundo, se abre un abismo que, al cruzarse, como un agujero de gusano, nos catapulta a otra galaxia, re-significando todos los elementos aparentemente conmensurables de un lado y del otro de la divisoria del tiempo que define a los antiguos y a los modernos. Por ejemplo, ¿qué podemos decir de la libertad, la igualdad y la fraternidad que resulte igualmente comprensible y significativo para un individuo antes y después de esa segunda era axial que es el advenimiento de la modernidad? ¿Qué

puede ser la plenitud, la felicidad o una vida significativa para un individuo que creció en el seno de una comunidad orgánica que definió su identidad y su destino, y qué para otro individuo cuya agotadora tarea cotidiana consiste en convencer a otros individuos que operan en el gran mercado en el cual se ha convertido la sociedad que él mismo es una mercancía a tener en cuenta? ¿Qué decir de la justicia de los antiguos y la justicia de los modernos?

Todas estas preguntas y muchas otras no hacen más que poner de relieve que existen cuestiones fundamentales, problemas filosóficos básicos, que preceden cualquier intento serio por entender los derechos humanos contemporáneos. Porque para entender los derechos humanos no solo necesitamos contar una historia, sino también justificar su sentido. ¿Qué tipo de animales son los derechos humanos? ¿Son los derechos humanos un tipo de «animales como los que pertenecen al emperador»? ¿O se trata más bien de «animales embalsamados»? ¿Son los derechos humanos como «los perros sueltos» o como «los animales dibujados con un pincel muy fino de camello»? ¿O quizá los derechos humanos sean como los «animales amaestrados» o, peor aún, como ese tipo de «animales que de lejos parecen moscas»?

Los hechos ineludibles a los que nos enfrenta la historia son las guerras, los genocidios, los holocaustos y «las formas cada vez más atroces e imaginativas de la opresión y la explotación» (DOUZINAS, 2008, p. 27). Tal vez, entre las «leyes no escritas» de Antígona y la *Declaración Universal de los derechos humanos*, entre la justicia esquiva dibujada por la imaginación utópica de Platón en su *República*, y la pasión jurídica de quienes construyen el paradójico orden cosmopolita del presente, se está escribiendo con tinta invisible el nombre de la esperanza. Esa esperanza nos dice que existe (quizá) un aspecto de nobleza, individual y colectiva, incluso en los peores momentos de nuestra historia, que nos permitirá rescatarnos de nosotros mismos. Quizá lo que subyace a esta lista de transformaciones políticas que enumera Ferrara glosando los manuales al uso, no sea otra cosa que la imaginación puesta al servicio de esta esperanza. No obstante, no hay modo de cerrar el círculo de nuestra pesquisa: de qué manera esa Nobleza, esa Bondad, esa Justicia se defina o manifieste en la vida concreta de las mujeres y los hombres concretos es algo que la historia demuestra siempre transitorio y fugaz.

Por supuesto, cada época histórica, y la nuestra no es precisamente una excepción a la regla, pretende, e incluso presume en algunos casos de haber alcanzado la más alta comprensión sobre los asuntos que conciernen a los seres

humanos, y por ello planta sus banderas en las imaginarias cimas de la humanidad que cree haber alcanzado, solo para convertirlas muy pronto en citas al pie de página en los textos del futuro. Los derechos humanos no serán una excepción. Pese al empeño de nuestros intelectuales, el río no se detendrá hasta que se seque, y el último animal lingüístico no tenga ya con quien hablar.

3. Un nuevo punto de partida: «el principio esperanza»

La reflexión filosófica sobre los derechos humanos no debería limitarse a expresar una mera justificación apologetica de los actuales mecanismos internacionales de protección y sus aplicaciones constitucionales. Tampoco debería limitarse a una crítica normativa. Muy por el contrario, las actuales circunstancias exigen que pensemos si acaso es necesario adoptar para nuestra praxis de los derechos humanos un «nuevo punto de partida» que posibilite la renovación de esa vocación crítica a la que ya Sófocles se refería en su *Antígona* con el nombre de las «leyes no escritas», poniendo en cuestión el orden vigente de las leyes y las costumbres ancestrales.

Con esto nos referimos a la necesidad de un nuevo punto de partida que permita el ejercicio de una política de los derechos humanos «en su máxima expresión», en contraposición a la «política normal» de los derechos humanos, hoy acosada por las anomalías internas de los regímenes de derechos, los malestares que generan los arbitrarios límites impuestos por los poderes globales, y las reacciones autodefensivas que suscita el orden poswestfaliano por parte de los Estados debilitados en el ejercicio de su soberanía, además de las ostensibles ambigüedades y complicidades que transmiten los iconos oficiales del humanitarismo del siglo XX, cuyas hagiografías, instrumentos pedagógico-culturales privilegiados de la actual dispensación, decoran los altares de las iglesias donde se rinde culto a esta nueva religión humanista.

Como en otras épocas, quienes se aferran a los programas de investigación vigentes, quienes defienden con uñas y dientes la escolástica secular de los jurisconsultos, diplomáticos y académicos oficiales, tienden a ignorar o menospreciar los esfuerzos críticos de quienes ponen en entredicho los ambiguos, y en todo caso frágiles logros que en este terreno se han alcanzado en las últimas décadas en las que, paradójicamente, el entusiasmo y el activismo humanitarista han sido acompañados por una política de laxitud moral, permisiva con las intervenciones abusivas, los «genocidios colaterales», el

público licenciamiento para torturar y matar, todo ello entendido como excepciones codificadas, justificadas como el precio comprensible que debemos estar dispuestos a pagar como sociedades liberales-democráticas para que nuestros bienes puedan triunfar frente a las amenazas que acechan nuestros pulcros estilos de vida. Por lo tanto, hay quienes van más allá, y denuncian las complicidades y los costos inconfesables que han supuesto los compromisos adquiridos con aquellos que con una mano fingen servir las «causas humanitarias», mientras con la otra accionan las palancas que producen las catástrofes.

Un nuevo punto de partida parece exigir un paradigma epistemológico muy diferente al que subyace a nuestros imaginarios y prácticas sociales actuales. Exige, para empezar, que dejemos de *ver* a los individuos, a los pueblos, a los sufrimientos y a las violencias ubicuas que padecemos, del modo superficial en el que habitualmente lo hacemos. La fascinación por los sufrimientos y las violencias «espectaculares» no hace otra cosa que servir de cortina de humo, impidiendo la claridad que necesitamos cultivar frente a la profundidad de los sufrimientos y la sistematicidad de las violencias.

Además, este nuevo punto de partida exigiría que dejemos de concebir las respuestas a esos sufrimientos y violencias (los derechos humanos son una de esas respuestas) como meras soluciones retrospectivas, correctivas o incluso preventivas. No se trata de adoptar frente al pasado de oprobio y opresión una mirada condescendiente con el fin de reparar los daños perpetrados a los individuos y a los pueblos haciendo de la memoria un camino de redención para las víctimas del pasado y quienes les sobrevivieron. Nuestros juicios actuales al pasado fomentan el mercado siempre en alza de la víctima y el verdugo, valorizando los costos de los males infligidos y la severidad de las correcciones penales compensatorias, pero hacen bastante poco para cumplir con la promesa que inspira a quienes sueñan con un mundo más equitativo y justo.

Además de reparar los crímenes cometidos por medio de la justicia de los tribunales y la reescritura de la historia, quienes promueven los derechos humanos deberían animarse a mirar otra vez hacia el futuro para recuperar el «principio esperanza» que contiene la herencia milenaria que han recibido. En ese sentido, los derechos humanos deben servirnos para cultivar un futurismo constructivo, una utopía que nos eche a andar hacia nuevos horizontes de significación plena, hacia nuevas utopías, es decir, metas siempre pospuestas, pero así y todo irrenunciables si queremos de verdad que los derechos humanos

(o cualquier otro principio análogo que en el futuro los reemplace) sea algo más que una estrategia compensatoria del poder de turno para aplacar la injusticia sistémica que lo hace posible.

Conclusión

Los mitos complementarios del fin de la historia y el choque de las civilizaciones bosquejan un cuadro sombrío del futuro. La «imaginación poética» de nuestra época parece obsesionada con dibujar una única alternativa frente al esfuerzo obstinado de mera perduración y expansión del orden corrupto que conduce nuestras vidas. En la cultura de masas, esa única alternativa toma la forma del «fin del mundo» en cualquiera de sus descabelladas y reiteradas visiones apocalípticas (FISHER, 2009). A la imaginación se le permite explorar creativamente cualquier forma atroz de muerte o decadencia, pero se la censura y condena con severidad cuando pretende imaginar «otro mundo posible».

El grito de batalla de las élites se articula con la misma convicción y con la misma firmeza que lo hacían los revolucionarios de antaño: ¡capitalismo o muerte! Es decir, no hay otra alternativa imaginable. Lo cual prueba, como señala Enrique Dussel, que la vida concreta de los seres humanos, su producción, reproducción y desarrollo, ha dejado de ser un fin en sí misma (DUSSEL 2011, 91).

La vida está ahora al servicio exclusivo de la expansión del dinero, la ganancia y el capital, los nuevos dioses que han suplantado a los viejos dioses trascendentes del pasado (HINKELAMMERT 2017), pero también al dios inmanente que inventó el humanismo moderno, al convertir al Hombre mayúsculo en un ser universal, el paradigma abstracto, y por ello vacío, que prometía protegernos, consagrándonos en una ceremonia sacramental que acabó convirtiéndose en una liturgia sacrificial.

Bibliografía

- BORGES, Jorge Luís. *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Emece, 1996.
- CASULLO, Nicolás. *Las cuestiones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- DOUZINAS, Costas. *El fin de los derechos humanos*. Traducido por Ricardo Sanín Restrepo, Oscar Guardiola-Rivera y Omar Alonso Medina. Bogotá: Legis, 2008.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 2011.

FERRARA, Alessandro. *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2014.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Washington : Zero Books, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Pedro Arjona. Madrid: Siglo XXI, 2006.

FUKUYAMA, Francis. «The "End of History" 20 years later.» *New Perspectives Quarterly* 27, nº 11 (Winter 2010): 7-10.

HINKELAMMERT, Franz, ed. *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José: Ediciones Arlekin, 2017.

HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Traducido por José Pedro Tosaús Abadía. Barcelona: Paidós, 2001.

HUNTINGTON, Samuel. «The Clash of Civilizations?» *Foreign Affairs* 72, nº 3 (Summer 1993).

KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducido por Carlos Solís. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.

MOYN, Samuel. «The Future Human Rights.» *SUR. International Journal on Human Rights*, 2014: 57-64.