

¿El discurso anticapitalista de los derechos humanos?

Luis Daniel Vázquez Valencia*

Se suele afirmar que los derechos humanos se han convertido en uno de los principales discursos de resistencia al neoliberalismo. ¿Qué capacidad tiene el discurso de los derechos humanos de generar interpelaciones de corte anticapitalista? Si bien éstos son neutrales frente a la propiedad de los medios de producción, establecen criterios de distribución que son contrarios a la lógica de concentración neoliberal.

Introducción

Luego de la caída del muro de Berlín, y con ella de todo el bloque socialista, la organización del poder político a nivel estatal se conformó por un nuevo triunvirato: el capitalismo en su fase neoliberal, que en aquel momento se nombraba como libre mercado; el modelo de democracia procedimental-representativo, que se presentó como “La Democracia”, excluyendo cualquier otro modelo e institucionalización del ejercicio democrático; y un determinado discurso en torno a los derechos humanos que dio prioridad a los derechos civiles y políticos por encima de los económicos, sociales y culturales. Esto no quiere decir que no hubiera rela-

ciones de tensión entre las tres ideas que conforman el triunvirato, las hay. Tampoco quiere decir que estas tres ideas tengan un contenido fijo: han venido sufriendo cambios en estos años, como se observa especialmente en la idea de derechos humanos civiles y políticos frente a la política de seguridad después del ataque a las Torres Gemelas de Nueva York. El punto que quiero destacar es que, después de 1989, estas tres ideas conformaron el sentido político común de la organización estatal.

Con la desaparición del socialismo realmente existente y la conformación de este triunvirato, es que desapareció la utopía posible sustentada en el discurso socialista y se generó un desplazamiento de esta utopía posible hacia el discurso de derechos humanos. El desafío para los derechos humanos no es menor, ¿este tipo de discurso tiene un potencial emancipatorio de corte

anticapitalista que pueda sustituir al socialismo? Una pregunta semejante se hizo Boaventura de Sousa Santos (1998: 345), quien explica que se suele invocar a los derechos humanos para llenar el vacío dejado por la política socialista. ¿Pueden en efecto llenar los derechos humanos semejante vacío? Él rápidamente da como respuesta “un sí calificado”. Lo cierto es que esto no es tan evidente.

Uno de los aspectos centrales que se critica al movimiento de derechos humanos, especialmente a los organismos y ONG internacionales, es su imparcialidad: no importa qué partido sea el gobernante, qué forma de gobierno se haya establecido o cuál sea su ideología, hay una serie de derechos que todos deben cumplir. Esta imparcialidad se observa especialmente en relación con el modelo económico elegido por cada país. Si bien los organismos y ONG consideran

* Profesor-Investigador de la Flacso-México. Correo electrónico: <lvazquez@flacso.edu.mx>.

que esta imparcialidad es la que les permite interactuar e incidir con cualquier gobierno y los dota de credibilidad, también es cierto que “abordar las causas fundamentales de la pobreza y la desigualdad requiere de una reforma política profunda [...] con respecto a ciertos arreglos económicos en particular” (Lettinga, 13 de mayo de 2015: s/p).

Otro aspecto interesante es que pareciera que, luego de la crisis económica de 2008, las nuevas insurgencias comienzan a desplazar las lógicas de acción de las organizaciones de derechos humanos e incluso el discurso que se presenta no en términos de derechos, sino de reconfiguración de la democracia o de justicia social. “En lugar de tratar de incidir en los gobiernos y emprender campañas de activismo a gran escala, *rompe el statu quo* mediante acciones subversivas, indisciplinadas y a veces ilegales, y reivindican las *calles y las plazas como espacios* para nuevas prácticas cívicas y democráticas” (Lettinga, 13 de mayo de 2015: s/p).

Lo cierto es que si estas insurgencias no conforman posteriormente un programa político que suponga un arreglo de poder que incida institucionalmente, están destinadas al fracaso, al menos al fracaso político. Para ponerlo en claro: las victorias simbólicas son siempre derrotas políticas. En este proceso de gestación de las insurgencias, pero, esencialmente, de mantenerse en el tiempo para conformar desafíos políticos, ¿las ONG y el discurso de derechos humanos son útiles? No tanto si las ONG nacionales e internacionales son capaces de conformar un movimiento anticapitalista. Seguramente no lo son y, más aún, son rebasadas por las violaciones sistemáticas a los derechos humanos en la actualidad. Al menos en México, ni siquiera están pensando en ello. La pregunta o las preguntas son las siguientes:

- 1) Si frente a la aparición espontánea de una insurgencia —como lo sucedido entre septiembre y noviembre de 2014 frente al caso de Ayotzinapa— las ONG de derechos humanos son capaces de acompañarla con rumbo anticapitalista.
- 2) Si el discurso basado en derechos puede sostener este matiz anticapitalista.

En este trabajo profundizaré sólo en la última parte: *¿Qué capacidad tiene el discurso de derechos humanos de generar interpelaciones de corte anticapitalista?* Un aspecto central para poder hablar del discurso de derechos humanos es que no hay uno, sino múltiples discursos de derechos humanos. Por ejemplo, para Boaventura de Sousa Santos podemos encontrar discursos hegemónicos y con-

trahegemónicos de los derechos, y también podemos encontrar discursos conservadores y liberales. Así, en sendas manifestaciones a favor y en contra del aborto se pueden identificar dos discursos de derechos: uno sustentado en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres (en el derecho a la mujer sobre su propio cuerpo) y el otro en el derecho a la vida. El punto central es que no hay un solo y único discurso sobre derechos humanos: se puede apelar a la idea de derechos humanos desde distintos lugares y para distintos objetivos. Identificaremos un discurso de derechos humanos únicamente a partir de que éstos sean nombrados.

Sé que para determinar si algún discurso de derechos humanos puede tener una interpelación anticapitalista primero habría que definir qué se entiende hoy por capitalismo y, por ende, qué significa ser anticapitalista. Sin embargo, la definición del capitalismo del siglo XXI rebasa los objetivos del texto. En cambio, en la medida en que se vaya avanzando en la reflexión haré algunas anotaciones que nos permitan pensar qué significa hoy capitalismo esencialmente en una de sus vertientes: la distribución económica.

El debate sobre las posibilidades y límites de los derechos humanos cuando se tiene un ánimo anticapitalista necesariamente nos lleva a la idea del uso estratégico de los derechos. Aquí la vieja disputa entre Carlos Marx y Claude Lefort nos servirá para establecer los elementos centrales del debate. El texto está dividido en tres secciones: en la primera presentamos la crítica de Marx a los derechos humanos; en la segunda, la respuesta que Claude Lefort hace a dicha crítica; y, finalmente, tras analizar el contenido de la Carta de Derechos Humanos, junto con Kabasakal analizaremos si hoy los derechos humanos pueden sostener una crítica anticapitalista.

Los derechos humanos como instrumento de reproducción del sistema capitalista

En *Sobre la cuestión judía*, Marx pone en duda que el establecimiento de un Estado laico en Francia significará un proceso de emancipación para los judíos. No basta con someter a crítica al Estado cristiano, lo que se debe criticar es al Estado en general, pasar de la emancipación política a la emancipación humana: “El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre” (1843: s/p).

Lo cierto, observa Marx, es que la liberación política de la persona con respecto a la religión a través del Estado es sólo una mediación de carácter abstracto. Si bien el Estado se puede proclamar ateo, las personas mantienen todas las ataduras religiosas: “La emancipación política con respecto a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada [...] La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella” (1843: s/p). Que el Estado se emancipe de la religión, sea un Estado laico o ateo es lo que Marx llama emancipación política; que las personas se emancipen de la religión es lo que denomina emancipación humana¹. Este mismo proceso de emancipación política y humana –dirá Marx– sucede con el discurso de derechos humanos. En principio, lo que se observa en el discurso de derechos humanos es sólo una emancipación política, pero no una emancipación humana; la pura emancipación política, la delimitación de una esfera política como esfera de lo universal es –por excelencia– una ilusión política:

[...] el Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias no políticas, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe por igual de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza especial (1843: s/p).

Así, la igualdad abstracta (la igualdad ante la ley, la igualdad jurídica, incluso la igualdad política a través de criterios como el voto, o la igualdad moral) lejos de ser un bien moral, es sólo una ilusión política: “[...] en el Estado donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una imaginaria soberanía, se

¹ Esta distinción entre la emancipación política y la humana cobra relevancia cuando pensamos en la construcción del orden político. Mientras que en el liberalismo se suele dividir a la sociedad civil del Estado (y en algunas representaciones, incluso del mercado), en el socialismo esta división no es sólo artificial, sino que es la estrategia política para que las fuerzas que imperan en la sociedad civil se apoderen del Estado y conviertan sus intereses particulares en universales. El objetivo del socialismo (y también del anarquismo) será que la sociedad civil y el Estado se empalmen, tendiendo a la desaparición de este último. De aquí dos puntos relevantes: las diferentes formas de pensar la idea de orden social (y, por ende, poder político) y la probabilidad siempre latente de que en ese tránsito se formule un régimen totalitario.

halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal” (Marx, 1843: s/p).

Pero el punto se hace aún más complejo, ya que de las declaraciones de derechos tanto de Estados Unidos como de Francia, lo que además se observa es un paralelismo entre el burgués y la humanidad toda:

¿Cuál es el *homme* a quien aquí se distingue del *citoyen*? Sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué se llama al miembro de la sociedad burguesa “hombre”, el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho? Por las relaciones entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política [...] los llamados derechos humanos no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (Marx, 1843: s/p).

En particular, la libertad consagrada como derecho de hacer y emprender todo lo que no dañe a otro no es otra cosa que una aplicación práctica del derecho humano a la propiedad, en donde las personas son vistas como mónadas separadas, en donde precisamente la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre (como sería en una versión comunitaria de orden político), sino en la separación del hombre con respecto al hombre. Esta idea de libertad –sigue Marx–, sumada al derecho de propiedad, entendido como disfrutar del patrimonio y disponer de él arbitrariamente, es el fundamento de la sociedad burguesa.

Se podría pensar que derechos como la igualdad y la seguridad pondrían límites a esta condición irrestricta de la libertad pero, de acuerdo con Marx, no es así. La idea de igualdad vertida en esas declaraciones es simplemente la igualdad en la libertad, “que todo hombre se considere por igual como una mónada atendida a sí misma” (Marx, 1843: s/p). La seguridad tampoco ayuda, ya que tiene como principal objetivo garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad, sin tener por objetivo que la sociedad burguesa se sobreponga al egoísmo; por el contrario, se trata del aseguramiento del propio egoísmo.

Bajo la perspectiva planteada por Marx en este texto, parece que los derechos humanos difícilmente podrán ser una herramienta en la emancipación humana, en contraste, por la forma en que fueron ideados parte del problema, son parte de la construcción de la sociedad burguesa. Esta visión, en donde los derechos humanos poco pueden hacer en torno a la transformación anticapitalista, se observa también en otros autores. Por ejemplo, Slavoj Žižek (2005) observa que los derechos humanos, en la actualidad, mantienen el régimen político y económico por medio de la

esencialización fundamentalista de rasgos contingentes que resultan propios de la democracia liberal-capitalista gestada a mediados del siglo XIX en Occidente; es decir, sostiene básicamente el mismo argumento que Marx con respecto a los derechos humanos como reflejo de la sociedad burguesa. En este sentido, sigue Žižek, los derechos humanos han servido como sacralización para la tiranía del mercado, en donde cualquier otra libertad de elección en realidad es una seudolibertad, como sucede en el aspecto religioso, en el cual la idea de “tolerancia” frente a la demostración pública de la fe muestra el desarraigo del mundo y de la vida particular de cada uno.

Los derechos humanos también han servido como fundamento ideológico para el fundamentalismo de lo políticamente correcto, lo que se muestra en casos como la aceptación del otro, siempre que su presencia no sea intrusiva, es decir, que no sea realmente “el otro”. Asimismo, han funcionado como coartada para las intervenciones militares, como en Sarajevo, donde el principal acto político fue la simetría generada entre lo humanitario y el lado serbio del conflicto.

Probablemente, la crítica más relevante está en la supuesta despotilización de los derechos humanos, cuando en realidad éstos sirven a unos propósitos políticos y económicos específicos. En palabras del propio Žižek: “¿qué tipo de politización realizan quienes intervienen en defensa de los derechos humanos puestos en movimiento contra los poderes a los que ellos se oponen? [...] La política puramente humanitaria y apolítica de meramente evitar el sufrimiento equivale, por tanto, a la prohibición implícita de elaborar un verdadero proyecto colectivo de transformación sociopolítica” (2005: 95). Los derechos humanos –sigue Žižek– son una falsa universalidad ideológica que enmascara y legitima una política concreta del imperialismo occidental, las intervenciones militares y el neocolonialismo.

En sentido semejante, Woodiwiss, desde un análisis histórico, afirma que la Carta Magna no jugó un rol libertario en el derecho inglés hasta que Coke la invocó oportunamente en defensa del nuevo derecho de propiedad privada, esencialmente para este derecho. La Carta de Derechos de 1689 en Inglaterra hizo poco o nada por los derechos civiles y políticos de la mayoría de los británicos porque no cambió la restricción de la participación política sustentada en la propiedad privada, y sólo garantizaba los derechos de los parlamentarios para ser ejercidos en el parlamento. En este mismo sentido, las declaraciones francesa y estadounidense de derechos privilegiaban la propiedad privada; además, muy pocos no propietarios podían gozar de esos derechos ya sea porque necesitaban recursos financieros para hacerlo o porque no podían ser utilizados para proteger la libertad de expresión u organizarse en contra de la propiedad o

contra cualquier otro aspecto que interesara al bloque de poder que gobernaba, hecho que se observa en las dificultades legales que durante todo el siglo XIX enfrentó el sindicalismo en Europa y en América. Incluso, en el caso de Estados Unidos, la irrelevancia de la Carta de Derechos era obvia, ya que sólo aplicaba al gobierno federal pero no a los gobiernos locales, que eran muy importantes para entender las condiciones en las que vivía la mayoría de los ciudadanos estadounidenses hasta 1930. De hecho, los estadounidenses lograron la protección de sus derechos frente a los gobiernos locales hasta 1960, gracias al juez Warren. Finalmente, sigue Woodiwiss, la Declaración Universal no reduce la desigualdad de poder que existe entre el ciudadano y el Estado; en cambio, en nombre de una limitada forma de reciprocidad, resumida en el término “dignidad humana”, establece ciertos límites a las posibles consecuencias de esa desigualdad de poder por medio de la insistencia de que tanto el Estado como el ciudadano deben estar sujetos al Estado de Derecho.

La apropiación y reconfiguración de los derechos humanos

En el acápite anterior observamos cómo para Marx y Žižek el discurso de los derechos humanos no es más que la estructuración ideológica de las nuevas formas de dominación política y la culminación del Estado burgués sobre el feudal y del actuar del Estado neoliberal de nuestros días. Bajo esta lógica, el discurso de los derechos humanos funciona para la reproducción del sistema capitalista. No hay duda de que el derecho puede ser un instrumento de dominación; como explica Mylai Burgos, ésta es una de sus funciones:

El derecho como un instrumento de dominación implica para el capitalismo un derecho sujeto a las relaciones sociales-económicas de explotación. Las relaciones jurídicas responden condicionadamente a estas relaciones que generan dominación, es decir, donde media el capital como relación social de explotación. En este sentido, las libertades económicas –como la autonomía de la voluntad– y los derechos patrimoniales emergidos de ellas, reguladas constitucionalmente como derechos fundamentales, son un reflejo-espejo discursivo normativo de este proceso relacional hegemónico (2013: 737).

Este punto no es ni nuevo ni raro: a toda forma de estructuración del orden político le corresponderá un ordenamiento jurídico. El punto entonces es qué orden político y, por ende, qué ordenamiento jurídico. Por ejemplo, Mylai da cuenta también de que el derecho tendrá un papel relevante en la construcción tanto del orden socialista como del comunista. Es decir, como en cualquier orden político, en

esos dos habrá derecho. La diferencia es que en el primero el derecho “tendría el mismo papel de reflejar y formalizar estas relaciones que, a su vez, estarían en concordancia con los intereses de la clase dominante en el poder político, en este caso, la proletaria. Serían todavía relaciones jurídicas de dominación pero acotadas hacia los nuevos procesos socioeconómicos” (Mylai, 2013: 738-739). Mientras que en el segundo operaría “cuando fueran eliminadas las relaciones y formas de dominación que traen consigo los antagonismos de clases y, con ellas, las mediaciones que imponen control y orden, como el Estado y el derecho” (2013: 740) (en el mismo sentido, véase Brown, 2003: 521).

Sin embargo, la pregunta que quiero responder no es si a todo orden político le corresponde un determinado ordenamiento jurídico (sobre esto no hay duda), sino si este derecho, el que se identifica como derecho burgués, puede ser utilizado como estrategia de lucha sin que se haya pasado siquiera a la fase socialista. De hecho, esta es una de las diferencias entre Marx y Žižek, por un lado, y Woodrow, por el otro. Para este último, en el proceso histórico del constitucionalismo liberal hubo momentos de coyuntura en donde la disputa por los derechos fue algo más que la institucionalización de un nuevo orden político, fue precisamente la disputa por la institucionalización de ese orden, como se observa en el uso de los derechos por Coke frente a Carlos I, en la lucha contra la monarquía absoluta, o en el realizado por el juez Warren en Estados Unidos. A esto es a lo que se refiere Stammers (2007 y 2009) cuando observa que los discursos dominantes sobre derechos humanos no le dan suficiente peso analítico a las luchas de los movimientos sociales y el surgimiento histórico de los derechos humanos, lo que tiene como consecuencia dificultades conceptuales e incapacidad de estimar adecuadamente el potencial y los límites de los derechos humanos².

En el mismo sentido, Howard-Hassmann (2013) intenta recuperar un derecho esencialmente propio del sistema capitalista: el derecho a la propiedad como estrategia política de los pobres, de las comunidades indígenas, y como derecho intrínseco de la dignidad humana. Es decir, intenta reconfigurar el derecho existente para, con él, generar estrategias de disputa del orden político actual. Esta reconfiguración es observada incluso por el propio Žižek (2005) cuando repara en el proceso por el cual los súbditos toman el edificio ideológico impuesto por los colonizadores, como medio para articular quejas que son auténticas. Aquí, incluso, la politización

² Stammers (2007) lo analiza ejemplificando el caso de los Levellers y los Diggers en la revolución inglesa del siglo XVII. Pese a que estas dos facciones fueron derrotadas en la revolución, claramente tenían una idea de igualdad y de comunidad política muy distinta a la que finalmente resultó triunfadora en la revolución, a la que culminó en el liberalismo conservador, autoritario y elitista del siglo XIX.

inherente a los derechos humanos, construida a través de la pretendida apolitización propia de la universalidad, es una de las principales armas, es el argumento que les permite escapar de lo que Žižek (2005: 99) llama el “juego pospolítico de negociación de intereses particulares”.

La disputa está en cómo observamos al derecho en acción. De acuerdo con Tirado, los universalistas, los relativistas y los posestructuralistas cometen el mismo error cuando piensan los derechos humanos: los definen como identidades abstractas relacionadas con un momento filosófico, histórico o legal afín con el momento fundacional (2012: 515). Visto así, el derecho será siempre ese instrumento de dominación y reproducción inherente al orden político en turno; sin embargo, también se puede observar como una herramienta en constante proceso de apropiación y reconfiguración. El principal interlocutor de Marx en esta segunda idea del derecho es, sin lugar a dudas, Claude Lefort.

Para Lefort (1987 y 2007) no es inocuo que la mirada solamente formal de los derechos humanos esté destinada a encubrir un sistema de dominación. No obstante, lo que él mira es el papel que éstos pueden tener frente al conocimiento público de las atrocidades cometidas en la URSS, cuando algunas corrientes del marxismo cambiaban de tono con una fraseología liberal. Aunque marxista, después de mirar lo que el socialismo realmente existente puede hacer en la experiencia de la Europa del Este, no es casualidad que una de las principales preocupaciones de Lefort haya sido el totalitarismo, pensando siempre en el totalitarismo estalinista. Habiendo renunciado al partido comunista francés, su cercanía con la sección trotskista lo llevó a apoyar las revueltas al interior de la Europa del Este. Es en esta experiencia donde se comienza a observar la utilidad del discurso de los derechos.

En este marco, para Lefort los derechos humanos se ven contenidos en una lucha real contra la opresión: “Quien desapruere o condene la represión en los países del Este se siente obligado a reconocerle un valor aquí mismo, en el cuadro de la democracia llamada burguesa, y a proclamar que la instauración del socialismo deberá asegurar su protección” (2007: s/p). En este sentido, la politización construida por su pretendida apolitización, de la que da cuenta Žižek (2005), se hace evidente:

La gran novedad [...] es que no se trata de que los individuos protestan contra la arbitrariedad de la policía, denuncian el sometimiento de los tribunales al Estado, reclaman libertades definidas, sino que colocan su acción bajo el signo de los derechos del hombre, y lo más nuevo aún, no es que sean perseguidos por sus opiniones, condenados sin poder defenderse, sino que el blanco del poder se convierte, a través de ellos, en los derechos del hombre (Lefort, 2007: s/p).

Cuando decimos que Lefort reconoce que no es inocua la mirada de los derechos humanos como mecanismo de dominación, decimos que acepta que esa función de los derechos existe, pero que pueden existir otras: “Marx cae y nos atrae en una trampa [...] el de la ideología. Se deja hacer preso de la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, qué trastornos aportan en la vida social” (2007: s/p). Hay dos puntos que escapan a la mirada de Marx en ese texto: los derechos positivos (de acción) y la construcción social a partir de los derechos.

Marx pone especial atención a los derechos en su matiz negativa, a los derechos como no intervención. Por eso el derecho a la propiedad tiene especial relevancia en el desarrollo de la crítica de Marx. Sin embargo, también hay derechos positivos, derechos que suponen acciones a cargo del Estado y de los particulares, derechos de acción y empoderamiento (Brown, 2003). El caso más claro que Lefort recupera es la libertad como mecanismo de acción en el espacio público, capacidad que es invisibilizada por Marx y que resulta relevante frente al totalitarismo de la URSS. Así, el paso más audaz —para nuestros objetivos— elaborado por Lefort es cuando reconfigura esta idea de libertad criticada por Marx, como la base del derecho a la resistencia frente a la opresión. Vista la libertad como el mecanismo de acceso y acción en el espacio público, los derechos humanos se convierten en la base de la democracia y en la construcción de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público donde los individuos son tanto los productos como los instigadores (Lefort, 1987: 37-38). Esto sólo puede suceder ahí donde reina la incertidumbre democrática, donde las ideas de soberanía, nación, autoridad, voluntad general y ley son sustraídas a cualquier apropiación (Lefort, 1987: 37). Por eso no es casualidad que para Lefort la democracia sea esencialmente un lugar vacío.

Sobre el segundo punto, el tipo de construcción social que suponen los derechos humanos, en la medida en que Marx observa a los derechos esencialmente en su matiz negativa (como no intervención), concluye que la organización social es esencialmente individualista. La lectura de Marx sobre, por ejemplo, el concepto de libertad como construcción de una mónada que separa al hombre del hombre —sigue Lefort— es cierta, pero limitada. Sobre este punto explica Brown (2003) que los derechos humanos establecen derechos y, por ende, también obligaciones. Si bien los derechos presuponen a un sujeto de derechos, las obligaciones suponen una interacción entre sujetos. Por ende, la sociedad no sólo está integrada por esos sujetos de derechos, sino también por las interrelaciones que se conforman a partir de esas obligaciones, que conforman una suerte de solidaridad. Si esto es así, los derechos humanos,

más que una sociedad individualista, presuponen una idea de comunidad, aunque más débil que la idea comunitarista de comunidad.

¿Hay una ideología de los derechos humanos?

Hasta aquí tenemos claro que el discurso de derechos humanos puede ser apropiado por la lógica capitalista, lo fue en la fundación del capitalismo —como observó Marx— y lo ha sido posteriormente, como explica Žižek. Sin embargo, éste es sólo uno y nunca el único discurso de derechos humanos. El aspecto central que destaca Lefort es la posibilidad de que ese discurso sea también utilizado por las personas, grupos y/o comunidades frente a los excesos tanto del socialismo realmente existente, como del capitalismo actual. ¿Tiene el discurso de derechos humanos ese potencial? Esbozaremos una respuesta a partir de la propuesta de Kabasakal (2008) sobre la ideología de los derechos humanos.

Kabasakal (2008) ubica la radicalidad actual del discurso de los derechos humanos en una ideología propia de estos derechos. Partiendo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales, el autor busca y encuentra los contenidos propios que conforman la ideología —entendida como las relaciones de poder que especifican los tipos de distribución y el ejercicio del mismo (2008: 909)— de los derechos humanos y elabora tres dimensiones del poder: político, económico y social, que se entrecruzan con tres categorías: Estado, propiedad y discriminación. Así, el poder político nos habla de la idea y conformación del Estado; el poder económico de la idea y conformación de la propiedad; y, finalmente, el poder social de la idea y conformación de la discriminación.

Detengámonos por un segundo en cada uno de estos tres binomios. En relación con el binomio poder político-Estado, lo que Kabasakal encuentra es una posición acerca de la autoridad, en particular sobre cómo esa autoridad debe ser ejercida. Más aún, en la medida en que la garantía y protección de los derechos humanos queda en los propios Estados, la ideología de los derechos humanos supone un Estado fuerte e intervencionista, lo que entra en conflicto con la lógica libertaria y con el anarquismo.

En torno al binomio poder económico-propiedad, Kabasakal busca si existen criterios que nos digan algo sobre la propiedad de los medios de producción y el control sobre esos medios. En principio, por ejemplo, ni la esclavitud ni la economía feudal son compatibles con la lógica de los derechos humanos, ya que el trabajo forzado se considera una violación a la dignidad humana. Si bien hay un reconocimiento al derecho a la propiedad en la

Declaración Universal³, este derecho desaparece de los dos pactos. Además, su reconocimiento es tan vago que no queda claro si se refiere a la propiedad de los bienes inmediatos de consumo (salario, sustento, vivienda, etc.), a los bienes constitutivos de un régimen de pequeños propietarios (organización social de una clase) o a los medios de producción de forma ilimitada (organización social de varias clases). De hecho, en la discusión de la declaración la idea de dejar la palabra “colectiva” tuvo por objeto permitir formas de organización económicas tanto capitalistas, por medio de corporaciones, como socialistas, a través de la propiedad colectiva o cooperativa (Howard-Hassmann, 2013). La conclusión de Kabasakal sobre este punto es que, debido a la vaguedad con que se estableció el derecho a la propiedad en el Artículo 17 de la Declaración Universal, la ideología de los derechos humanos es indiferente a este tema de la propiedad (2008: 923).

En cambio, en lo que no queda duda es en que, independientemente de las formas de organización de la propiedad de los medios de producción, la ideología de los derechos humanos obliga a tener especial cuidado en los procesos de distribución, en especial en prevenir que las relaciones salario-trabajo no se deterioren. Es por eso que dentro de las cláusulas de no discriminación, no sólo de los dos Pactos sino también de varias convenciones, se establece con claridad la prohibición de la discriminación con base en la propiedad (Brown, 2003). Es también en este marco de construcción ideológica que cobran sentido muchos de los derechos humanos laborales que hacen ruido en algunos abogados que buscan la fundamentación moral de los derechos. ¿Cuál es la fundamentación moral especialmente relevante del derecho a tener vacaciones pagadas? El problema con esta pregunta es que está mal formulada. Derechos como el mencionado no están en la Declaración Universal por su fuerza moral, sino por la directriz que establecen en la construcción de un orden político y económico que se considera justo. Esto conlleva una tensión en la formulación de la ideología de los derechos humanos relacionada con la propiedad, ya que parece neutral, inicialmente, puesto que nada dice con respecto a la propiedad de los medios de la producción, pero es muy restrictiva, al mismo tiempo, al establecer criterios claros de distribución de la riqueza.

En relación con el tercer binomio, poder social-discriminación, la ideología que se construye desde los derechos humanos es la antidiscriminación, hecho que se

³ El Artículo 17 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece: “1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente, 2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad”.

hace especialmente relevante a partir de la discusión de uno de los conceptos más controvertidos de los derechos humanos: la universalidad. Sobre el derecho a la igualdad y la no discriminación se tiene un amplio desarrollo, por lo que no abundaremos más sobre este tema.

Los derechos humanos: ¿un discurso anticapitalista?

Tenemos, siguiendo a Kabasakal (2008), más claridad sobre cuál sería la ideología que impera en los derechos humanos o, al menos, en la Carta de Derechos Humanos, que es una de las principales fuentes⁴: en el poder político supone un Estado fuerte e intervencionista para garantizar los derechos; en el poder económico es indiferente a la propiedad de los medios de producción, pero restrictivo a los derechos de propiedad por medio de criterios claros de distribución; en el poder social es abiertamente antidiscriminatorio. Llegados a este punto, podemos intuir que los derechos humanos construidos en los documentos fundamentales del siglo XX son, esencialmente, propios de la socialdemocracia posterior a la Segunda Guerra Mundial; esa socialdemocracia que se concentró más en los procesos de distribución por medio de la construcción del Estado de bienestar que en lo que la socialdemocracia de finales del siglo XIX y principios del XX consideraba el paso de capitalismo al socialismo de manera pacífica y casi imperceptible, como un barco pasa la línea del Ecuador en altamar (Przeworski, 1988). Lo anterior es notorio tanto en el análisis realizado por Kabasakal, como en el ya clásico *Cinco fábulas de los derechos humanos* de Steven Lukes (1998).

¿Esta ideología de los derechos humanos le da un matiz anticapitalista? Si vemos la vena más económica del capitalismo, sustentada en la propiedad privada de los medios de producción, los derechos humanos carecen de este matiz anticapitalista precisamente porque toman una forma socialdemócrata en el momento en que ésta ya había perdido ese objetivo. ¿El hecho de tener una fuerte esencia socialdemócrata le quita radicalidad al discurso de derechos humanos? Kabasakal (2008) es claro cuando afirma que las ideologías políticas son radicales si emergen como una crítica a las estructuras y creencias prevalecientes. Bajo este criterio, sigue el autor, la ideología de los derechos

⁴ Si bien la posibilidad de apropiación y reconfiguración de la idea de los derechos humanos supone que este concepto es un significante vacío, lo es hasta cierto punto. Hay, como en todos los conceptos políticos, posibilidad de reconfigurar el concepto de derechos humanos, pero este concepto no puede significar cualquier cosa. Uno de los criterios que nos puede ser útil para mirar las posibilidades y límites de esa reconfiguración es mirar los documentos que constituyen ese discurso, precisamente lo que hemos hecho siguiendo a Kabasakal.

humanos es esencialmente radical. Su radicalismo está en el énfasis en la no discriminación y en la equidad en todas las esferas de la vida, pero, esencialmente, en lo que suele ser menos recuperado: las implicaciones para el uso de y el control sobre la propiedad (Kabasakal, 2008: 908). Esto además cobra relevancia en 1966, en los Estados que no se han constituido con la lógica del bienestar, como sucede en el grueso de América Latina, África y Asia. Esta radicalidad también cobra relevancia en 1980, frente a un cambio del modelo económico de la lógica del bienestar a la neoliberal.

Lamentablemente, en este punto es donde la teoría de los derechos humanos menos se ha desarrollado. Explica Freeman (2002: 98) que las aproximaciones tanto legalistas como liberales a los derechos humanos han opacado el rol de los poderes económicos, especialmente de las corporaciones internacionales, en la violación a los derechos humanos, en especial en las causas estructurales. En general, tanto los activistas como los estudiosos de los derechos suelen “darle la vuelta” al tema del capitalismo.

Así, frente a la caída del muro de Berlín y, con él, del socialismo en su totalidad, frente al desplazamiento del Estado de bienestar por el modelo económico neoliberal, los derechos humanos pueden ser apropiados y reconfigurados por los grupos subalternos para ser usados como un discurso crítico a este nuevo orden político-económico neoliberal. No obstante, se trata de un discurso limitado frente a la neutralidad que presenta ante la propiedad de los medios de producción, y que intenta resolver a través de mecanismos más equitativos de distribución.

Un último aviso, hay que tener cuidado de no caer en confusiones muy usuales. Una cosa son las posibilidades que tiene el discurso y otra muy distinta la capacidad de éxito de los actores en una contienda política. El discurso tiene estas posibilidades y límites; el éxito de una contienda política específica dependerá de muchas otras cosas, entre ellas, de que la contienda efectivamente exista, que entre los contendientes no haya una asimetría absoluta de poder, como parece suceder actualmente en México. No hay que confundir las condiciones materiales de enunciación con el discurso, ambos tienen constricciones y límites diferentes.

Referencias

- Brown, S. (2003). “The problem with Marx on rights”. *Journal of Human Rights*, 2(4), 517-522.
- Burgos, M. (2013). “Reflexiones sobre la dialéctica dominación/emancipación en el derecho desde el pensamiento marxista”. En Wolkmer, C. y Correas, O. (orgs.), *Crítica Jurídica Na América Latina* (731-753). Brasil: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát/Universidad Federal de Santa Catarina.
- Freeman, M. (2002). *Human Rights: An Interdisciplinary Perspective*. Londres: Polity.
- Howard-Hassmann, R. (2013). “Reconsidering the right to own property”. *Journal of Human Rights*, 12, 180-197.
- Kabasakal, Z. (2008). “Human rights ideology and dimensions of power: A radical approach to the state, property and discrimination”. *Human Rights Quarterly*, 30, 906-932.
- Lefort, C. (1987). “Los derechos del hombre y el Estado benefactor”. *Vuelta*, 12, 34-42.
- Lefort, C. (2007). “Derechos del hombre y política”. *Apuntes Filosóficos*, 16(30), s/p. Recuperado de <http://www2.scielo.org/ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131675532007000100012&lng=es&nrm=i> (consultado el 31 de marzo de 2015).
- Lettina, D. (13 de mayo de 2015). “¿Qué tan revolucionarios son los derechos humanos mundiales?”. Recuperado de <<http://opendemocracy.net/openglobalrights/doutjelettinga/%C2%BFqu%C3%A9-tan-revolucionarios-son-los-derechos-humanos-mundiales>> (consultado el 11 de junio de 2015).
- Lukes, S. (1998). “Cinco fábulas sobre los derechos humanos”. En Shute, S. y Hurley, S., *De los derechos humanos* (29-45). Madrid: Trotta.
- Marx, C. (1843). *Sobre la cuestión judía*. Recuperado de <www.ub.edu/demoment/2008-9/L-3_Marx-Cuestion_judia.doc> (consultado el 31 de marzo de 2015).
- Przeworski, A. (1988). *Capitalismo y socialdemocracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sousa Santos de, B. (1998). “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. En Sousa Santos de, B., *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (345-367). Colombia: Siglo del Hombre Editores/Uniandes.
- Stammers, N. (2007). “La aparición de los derechos humanos en el norte: hacia una revaloración histórica”. En Caber, N. (ed.), *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones* (57-64). México: PUEG-UNAM.
- Stammers, N. (2009). *Human Rights and Social Movements*. Londres: Pluto Press.
- Tirado Chase, A. (2012). “Legitimizing human rights: beyond mythical foundations and into everyday resonances”. *Journal of Human Rights*, 11(4), 505-525.
- Žižek, S. (2005). “Contra los derechos humanos”. *New Left Review*, 34, 85-99.