

Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión¹

DAVID SÁNCHEZ RUBIO

*Professor de Filosofia do Direito da Univ. de Sevilla, professor do Programa de Doutorado de Direitos Humanos
y Desarrollo da Univ. Pablo de Olavide (Sevilla)*

RESUMEN

Teniendo como hilo conductor el problema de la inmigración en el contexto de la globalización, en este artículo se desvelan algunas de las contradicciones y paradojas en las que incurre el discurso del universalismo proyectado sobre los derechos humanos. Simultáneamente, en el marco de la polémica universalismo/relativismo, se denuncian los efectos negativos de aquellos planteamientos que abordan la realidad por un lado, de manera dualista y maniquea, exigiendo una toma de posición excluyente y exclusiva en uno de los elementos de los pares de opuestos con los que se interpretan los fenómenos. Y por otro lado, aplicando procesos de abstracción sin tener en cuenta elementos fundamentales como son las condiciones de posibilidad de la vida de los seres humanos, los propios sujetos, los contextos, la riqueza humana y su mundo de diferencias y pluralidades.

Palabras-clave: *inmigración, globalización, derechos humanos*

ABSTRACT

From the point of view of the immigration problem in the context of globalization, this paper shows some contradictions and paradoxes in which the dis-

¹ Publicado, originalmente, em HERRERA FLORES, Joaquin, org. *El vuelo de Anteo*. Derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

course of universalism on human rights incurs. At the same time, in relation to the dispute universalism/relativism, the paper denounces the negative effect of those proposals that, in one side, see reality in a dualist and maniquean way, demanding a excludent and exclusive choice of one element in a pair of opposites interpretations of phenomena. And in the other side, applying abstraction processes without taking into account fundamental elements as the conditions of possibility for human beings lifes, the subjects themselves, the contexts, the human richness and its world of differences and pluralities.

Key words: *immigration, globalization, human rights*

1. EL EMPUJE DE LA INMIGRACIÓN Y SU INCOMODIDAD

A cada segundo y a cada instante que pasa, varios grupos de ciudadanos magrebíes y/o africanos están intentando cruzar en pateras el Estrecho de Gibraltar y otros tantos espaldas mojadas hacen lo imposible por traspasar, escondidos, la frontera marcada por el Río Bravo. Lo mismo está sucediendo en otros lugares de enlace entre gentes de países de un Sur que se dice es menos desarrollado y de un Norte que se dice es más desarrollado. Bajo el drama de la huida y la incierta esperanza de llegar a un destino en donde poder obtener mejores condiciones de vida, les espera un mundo que en la mayoría de los casos se presenta bajo el yugo de la frustración. En ese abandono quizá temporal de sus hogares, escapan del ahogo que supone el no poder mantener dignamente ni a sus familias ni a ellos mismos, bien porque están siendo perseguidos por la intolerancia o bien porque el sistema económico de sus naciones dependientes no quiere ni puede atender sus necesidades. Pese a las dificultades y pese a las adversas circunstancias, al actuar de esta manera, están forjando un sendero de lucha con el que romper aquellas barreras que los países de destino les levantan. Así, incluso sin pretenderlo, abren espacios para hacer valer sus derechos y desplazan todo tipo de límites territoriales legitimados bajo la bandera de una exigente nacionalidad que ellos mismos no poseen.

Asombra la manera como desde Occidente respondemos a este gran problema de la inmigración. Consideramos que es un asunto ajeno a nosotros que debe ser solucionado en su raíz por los países periféricos. Aquí únicamente autorizamos el número de quienes pueden entrar, repatriando

a todos aquellos que no están dentro de la cuota legal concedida. Quiénes nos consideramos la máxima autoridad valedora de la idea de universalidad reflejada en la figura de los derechos humanos, antes de reconocer que nos encontramos con un problema global que también nos afecta y del cual también en un alto porcentaje somos responsables, que no nos es ajeno y al que debemos buscarle una solución global porque ha surgido por la propia lógica de exclusión de un sistema capitalista que en nuestro propio entorno se controla y se dirige², preferimos cerrar las puertas de nuestras casas que supuestamente exhalan universalidad. Incluso vamos más allá blindando nuestras fronteras para impedir que nuestro discurso emancipador de libertad, igualdad y solidaridad sea reconocido a otros seres humanos que lo hablan con otro acento, con otro tono y lo expresan de una forma diferente.

2. TRES PARADOJAS EN EL LENGUAJE HEGEMÓNICO SOBRE LO UNIVERSAL

A través de este intolerable comportamiento, nos topamos con tres grandes paradojas muy interrelacionadas entre sí que no sólo aparecen con el tema de la inmigración. También las encontramos en otras parcelas vinculadas con la convivencia humana, como son el problema del medioambiente, las políticas de guerra -Irak y los Balcanes son claros ejemplos³-, los asuntos estratégicos y armamentísticos propios de las relaciones internacionales, la manipulación genética, la idea de desarrollo y las diversas situaciones de exclusión y desigualdad social...

Teniendo de hilo conductor a los movimientos migratorios, la primera nos muestra cómo el discurso oficial es favorable o desfavorable al desplazamiento de personas según beneficie o perjudique a los intereses de determinados grupos que están supeditados funcionalmente a los parámetros que se estructuran dentro del sistema económico capitalista. No priman las razones de justicia ni de dignidad humana, a pesar de que quienes

² Ver el magnífico trabajo de Maryse Brisson, *Migraciones... ¿alternativa insólita?*, DEI, San José, 1997.

³ En este sentido ver los trabajos de Franz Hinkelammert- *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y el de Germán Gutiérrez-Globalización y liberación de los derechos humanos. Una reflexión desde América Latina-*, publicados en HERRERA FLORES, Joaquín. *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

establecen las condiciones de entrada se consideren la máxima expresión del mundo civilizado.

Con la segunda paradoja, se comprueba de qué manera ese mismo discurso se asienta sobre unas premisas de estricta universalidad que son erróneas porque en cada contexto, también en función de motivos de estrategia política e intereses específicos, será más conveniente primar el acento universalista o el acento particularista. Lo mismo sucede con los procesos de globalización. Por un lado se homogenizan determinadas pautas de comportamiento nacidas en un contexto concreto y por otro se rechazan aquellas otras que cuestionan y ponen en peligro el sistema. Esto nos servirá para denunciar más adelante, la trampa que supone dualizar maniqueamente el problema del universalismo y el relativismo.

Finalmente, la tercera paradoja se centra expresamente en la figura de los derechos humanos y en la titularidad exclusiva que Occidente se otorga para definirlos porque se considera la única autoridad facultada para hacerlo. Si hay que eliminar focos de resistencia y coartar prácticas sociales que expresan otras maneras de reivindicar la dignidad humana, se rechazan. Gracias a esta dualidad se verán algunos de los mecanismos de inversión ideológica que se realizan cuando a costa de defender los mismos derechos humanos concebidos por la cultura occidental, se vulneran y violan.

Las tres contradicciones, evidentemente, se preocupan principalmente de dos cuestiones fundamentales: la una, sobre la polémica entre el universalismo y el relativismo cultural y la otra sobre la figura de los derechos humanos. En ambas aparece un denominador común: que existe un cierto margen de interpretación de estas categorías cuyos sentidos son muy distintos, e incluso opuestos, si la dotación de significados procede del dominio de los poderosos beneficiados por el orden económico y simbólico o tiene su origen en el ámbito abierto por las víctimas del sistema, expresado a través de los movimientos sociales de emancipación y liberación. En uno prima una lógica de exclusión, en la que sólo caben unos pocos; en el otro, predomina una lógica de inclusión en la que todos cabemos.

2.1. Primera paradoja. Poder y doble interés

Empecemos con la primera contradicción o paradoja. Pese a que la historia de la humanidad está llena de migraciones y desplazamientos de

grupos humanos que han provocado grandes crisis y, además, tremendas transformaciones dentro de las sociedades receptoras -en su momento también surgidas del impacto intercultural-, ahora resulta que sólo es Occidente como cultura hegemónica quien decide cuándo su gente necesita emigrar y cuándo deben hacerlo los demás.

En su posición de emisor de población emigrante, diremos como ejemplo que ha hecho que América sea testigo durante los siglos XVI, XVII y XVIII de todo un proceso de colonización en su mayor parte iberoanglosajona, en el que en ningún instante hubo impedimento para eliminar, sustituir o desplazar a la población originaria indígena por la nueva población blanca que llegaba. Incluso cuando fue necesario importar mano de obra barata para realizar trabajos forzados, se trajo a la población negra con el estatuto de esclavos como solución. Tampoco tuvieron oposición los colectivos de trabajadores y exiliados europeos cuando en los siglos XIX y XX por razones socioeconómicas y políticas fueron acogidos por los países latinoamericanos ya emancipados. Hasta en estos casos de fuerza mayor y de circunstancias dramáticas en los motivos de sus salidas, no se encontraron con tantas dificultades como las que tienen ahora los desplazados de los países del Sur.

Adquiriendo la posición de receptor de población extranjera, durante la década de los sesenta y los setenta del siglo XX, Estados Unidos y Europa han desarrollado todo un discurso favorable y defensor de la inmigración. Como hacía falta mano de obra y fuerza de trabajo, la gente de fuera era bienvenida⁴. No obstante, en el instante que cambiaron las circunstancias y se consideró el efecto negativo de su admisión avalado por el auge de la ideología neoliberal, el sentido del discurso cambió. Así se demuestra el rasgo camaleónico y la capacidad de metamorfosis del lenguaje de los gobernantes occidentales. Según la realidad del momento, cambia su orientación de significado hasta tal punto que puede justificarse su contrario si hace falta y sin remordimiento alguno⁵.

Es triste decirlo pero hoy en día esta razón económica de trabajo es el mismo y el único argumento oficial sobre el que se justifica la admisión controlada de la población extranjera. Sólo se acepta la movilidad de personas de acuerdo a las necesidades productivas de los países del Nor-

⁴ Maryse Brisson, *op. cit.*, pp. 98-100.

⁵ Ídem, pp. 16-18.

te. En cambio, como sucede en el presente, cuando la iniciativa sale de los propios pueblos desfavorecidos y no surgen por razones expansionistas sino como consecuencia de la necesidad de buscar la satisfacción de sus necesidades, se paraliza y controla su impulso estableciendo todo tipo de restricciones, aún aquellas que van en contra de la dignidad humana.

El caso es que históricamente siempre ha existido una tendencia del hombre para buscar en otras partes, aquello que le hace falta y no puede conseguir en el sitio que inicialmente habita. Bien para superar los límites establecidos por una naturaleza inclemente o por la saturación provocada por el crecimiento demográfico, bien por la amenaza de guerras o situaciones violentas, incluso por el empuje que supone el deseo de conocimiento y de aventura o bien por la carencia en la satisfacción de las necesidades, la solución y la salida lo han decantado por el desplazamiento a otros lugares⁶. Lo más destacable de todo es que *los movimientos migratorios... son directamente proporcionales, entre otras cosas, al incremento del nivel mundial de miseria, la explotación y el crecimiento de algunos a costa de la mayoría*⁷. Y en estos casos han aparecido y se han desarrollado prácticas sociales con las que se han deslizado y superado los límites de la acción humana, y se ha denunciado el aprovechamiento abusivo que determinados grupos han realizado con respecto a otros. Por tanto, si en los tiempos que corren nos encontramos con 2/3 de la Humanidad en condiciones de pobreza, con personas que hasta mueren por vivir junto a grandes basureros públicos, es que algo grave está sucediendo.

La inmigración es un problema que forma parte de otro más grande. Si hay tanta gente que no puede vivir dignamente es porque el sistema y el orden mundial imperante -con sus actores y sus agentes que actúan en función de sus intereses- tolera, permite y ocasiona situaciones límites de exclusión y marginación social. Como contrapartida y desde diversos frentes hay que saber responder con una lógica contraria, de inclusión y de reconocimiento de todos los sujetos y que, al menos, sepa proporcionar los medios con los que poder satisfacer sus condiciones de vida. La inmigración, al igual que la reacción manifestada contra la injusticia de muchos movimientos sociales, deben forzarnos en esta dirección.

Pero está claro que el parámetro de quienes controlan ese orden no es

⁶ Ídem, p. 88.

⁷ Ídem.

éste. Según los casos y en función de intereses personales y concretos, hay unos cuantos -los privilegiados de los países centrales y la elite de los países periféricos y semiperiféricos- que sí tienen derechos para trasladarse de un lugar a otro sin importar las causas. El resto, que es la gran mayoría, no los poseen, pese a que sea la supervivencia el elemento condicionante de sus desplazamientos. La justificación no es por razones de justicia. Los sujetos, las personas, los seres humanos y sus necesidades de sobrevivencia, de dignidad y de libertad son pura quimera, incluso aparecen como factores que distorsionan el natural discurrir de los acontecimientos que favorece a los poderosos. Es mucho más positivo y mucho más rentable el flujo de capitales que el flujo de personas. Sólo importa éste si genera riqueza. En función de las necesidades del capital y la obtención de mano de obra, unos están dentro y otros quedan fuera⁸. Las razones de equilibrio y competencia que exige el sistema de mercado demarcan los límites de los derechos y el espacio de no derecho de los seres humanos.

2.2. Segunda paradoja. Globalización y universalidad

Con relación a la segunda paradoja, el sistema capitalista utiliza un medio muy efectivo para asegurar su funcionamiento: el llamado globalismo, también denominado globalización económica. A través de él, se homogenizan y unifican determinados comportamientos acudiendo para su reforzamiento a otras esferas de lo simbólico y lo cultural con finalidades muy concretas e intenciones muy precisas. Bajo pautas mercantilistas de competitividad, rentabilidad y de eficiencia y modos de vida de carácter ostentoso y consumista, se quiere presentar la realidad de algunos grupos como aquella que viven y deben vivir los demás. De esta manera se gestionan los bienes de la Humanidad a su antojo y siguiendo sus pautas de jerarquización y distribución desigual. Abstrayendo e invisibilizando este tipo de relaciones se extiende bajo el manto de lo natural y de lo cotidiano.

La globalización, con su sistema financiero, sus agentes y sus estrate-

⁸ Sobre la racionalidad económica y la prioridad que la lógica de utilidad y de cálculo medio-fin tiene en el mercado, véase Franz Hinkelammert, *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996.

gias de control, se dice, es algo inevitable; no tenemos más remedio que aceptar la unidad global que desarrolla fruto de la fuerza compulsiva de los hechos. Pero posee una dimensión claramente práctica que es resultado de todo un proceso histórico de actualización y habituación recíproca, aunque desigual, entre los seres humanos⁹. Siendo un localismo que se expande y generaliza por el resto de culturas, la actual sociedad global tiene unos esquemas muy definidos que han surgido de determinados procesos de estructuración fundamentalmente coloniales e imperiales, iniciados con la modernidad¹⁰.

El acceso a los bienes y a las cosas reales en lo económico, el modo de ejercer el poder en lo político y los subsistemas de sentido que acompañan a las *habitudes* en lo ideológico, están controlados por unos pocos que son quienes construyen la realidad oficial en función de sus intereses y por el conjunto de disposiciones adquiridas con el funcionamiento propio del sistema. Cualquier otra expresión que cuestiona esta forma de interpretar y edificar la existencia, la rechazan.

Por esta razón también el sistema capitalista utiliza otro medio para su afianzamiento: la fragmentación¹¹ entre aquellos grupos humanos considerados potencialmente más peligrosos para que se enfrenten entre sí y no tengan una visión total desde la que entender los mecanismos de exclusión y manipulación social. Si por un lado se utiliza lo global para imponer determinada perspectiva de las cosas y obligar a todos a que acepten determinados modelos de desarrollo, por otro se articulan instrumentos de separación y división entre quienes salen más perjudicados en ese reparto desigual de los bienes. De ahí que se haga uso de un discurso que, en función del momento, unas veces apuesta por lo aparentemente universal y otras veces por lo estrictamente local y particular, que es origen y raíz de todo el proceso de generalización posterior que se impone. Incluso ambas dimensiones pueden articularse simultáneamente. No sería atrevido por ello afirmar que la globalización es la otra cara de la fragmentación establecida por los señores del poder¹². En este caso nos

⁹ En este sentido ver el planteamiento de Antonio González y la interpretación que realiza de aquellas teorías del nexo social como las de Anthony Giddens y Xabier Zubiri que «descentran» al sujeto en favor de la acción. «Orden mundial y liberación», en *Travesías. Política, cultura y sociedad en Iberoamérica*, nº 1, 1996.

¹⁰ Ídem, p. 79.

¹¹ Maryse Brisson, op. cit., pp. 31-32.

¹² Ídem.

encontramos con un tipo de universalidad que no es fruto de la participación conflictiva y dinámica de múltiples culturas.

Con el problema de la inmigración tenemos un ejemplo significativo. Es cierto que debido al proceso expansionista de Occidente por el mundo, también surgen como reacción identidades defensivas frente a lo que se considera una amenaza. Ya veremos que no todas ellas tienen que ser positivas y con un cierto cariz emancipador, pero cuando por razones de necesidad la gente tiene que desplazarse y traspasar las fronteras por situaciones provocadas, en un alto porcentaje, por la aplicación de un pésimo modelo de desarrollo elaborado por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, los siete grandes junto a sus empresas transnacionales, Occidente los rechaza y apela a la dimensión nacional para proteger a sus ciudadanos reconociéndoles sus derechos. Aquellos extranjeros que son considerados inútiles para el mercado ni siquiera son tomados en cuenta.

Esto demuestra el origen local de esta universalidad abstracta que reconoce los derechos de todos los seres humanos por naturaleza y por el simple hecho de nacer. Al haber surgido esta perspectiva en un contexto histórico determinado -el tránsito a la modernidad y dentro del desarrollo del capitalismo-, los esquemas teóricos y prácticos elaborados en ese momento y cimentados sobre el parámetro del Estado-nación, se aplican y se mantienen con el transcurso del tiempo pese a que hayan cambiado las circunstancias y nuevos problemas hayan aparecido. Por esta razón, *la modernidad ha entendido que las categorías ético-sociales (como justicia, igualdad, derechos, democracia) han de ser aplicadas a las relaciones humanas que tienen lugar en el marco jurídico de un Estado*¹³. El discurso de lo universal queda atrapado por sus mismas premisas ancladas en un ritmo, un espacio y un tiempo distintos a los que en el contexto actual predominan. La dimensión nacional queda superada por la dimensión global, pero como interesa que este universal no sea fruto de distintos procesos de conflictiva confluencia de grupos humanos y culturas distintas, el planteamiento funcional localista cierra el paso a posibles aportes diferentes sobre la manera de construir la universalidad.

En otro sentido, hay quien opina que la globalización supone una usurpación del ideal universalista de la Ilustración y va en contra del

¹³ Antonio González, op. cit., p. 71.

ideal de emancipación humana y progreso moral de la modernidad¹⁴. La lógica del mercado es incompatible con la lógica de los derechos universales de los seres humanos. Aquélla con su ideal de progreso socioeconómico es la que ha vencido, saliendo perdedor el ideal de progreso moral. Su dominio defendido por la ideología liberal es el que ha ignorado el reconocimiento de otras identidades y particularidades¹⁵, además de haber potenciado la desigualdad y la exclusión social.

No obstante habría que cuestionarse si realmente ha habido tal separación entre ambos ideales de progreso. En nombre de las exigencias formales de un universalismo abstracto se justifica el orden establecido, el reparto vigente de los poderes y los privilegios, utilizándose el propio discurso del estado de derecho, los derechos humanos y la democracia¹⁶. Ahora bien, estamos hablando de la mediación que la visión abstracta del formalismo ejerce para justificar y legitimar un determinado modo de producción y de concretas relaciones sociales capitalistas¹⁷. El formalismo se encarga de dar conformidad normativa al orden socioeconómico instituido. En su manifestación jurídica, la racionalidad formal del derecho camufla y no tiene en cuenta la irracionalidad de las premisas sobre las que se sostiene, las propias del mercado, a las cuales quiere delimitar desde su lógica y su coherencia. El progreso moral en este caso está funcionalizado con respecto a los derechos y libertades establecidos por el mercado -libre competencia, propiedad privada, libertad de contratos, obtención del máximo beneficio-¹⁸.

En definitiva, no es cierto que haya una oposición y una separación radical entre lo universal y lo particular. Ambos se coimplican de tal manera que el uno está conformado por el otro. Según el contexto, cada cultura nos dará una versión distinta y específica de lo que se considera lo universal. Por tanto existen múltiples formas de construirlo. Con respecto a cuál será el concepto de universalidad más pleno, real y positivo, dependerá de varios elementos: del grado de apertura y reconocimiento a lo diferente, de los modos y niveles de redistribución, de los índices de participación ... Más adelante se verá.

¹⁴ Javier de Lucas, «Multiculturalismo y derechos», en J.A. López García y J. A. del Real (eds.), *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, Dykinson, Madrid, 2000, pp. 73-74.

¹⁵ Ídem, pp. 74-75.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 97.

¹⁷ Ver el trabajo de Joaquín Herrera, «Hacia una visión compleja de los derechos humanos», nota 3.

¹⁸ Ídem. Sobre el peligro de la absolutización del formalismo, véase también, David Sánchez Rubio, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999, pp. 245-248.

2.3. Tercera paradoja. Inversión ideológica y negación de derechos

Finalmente, el uso estratégico de la polarización y la fragmentación social que el sistema capitalista realiza nos introduce en la última de las contradicciones que, a su vez, presenta dos facetas. Por un lado, Occidente se niega a reconocer determinadas prácticas sociales que cuestionan los límites del orden social y cultural vigente. No sólo se trata de debilitar a los grupos humanos dividiéndolos sino que además no se les considera aptos para reivindicar nuevos derechos. Y se llega aún más lejos, porque tampoco se les garantizan los supuestos derechos universales que previamente se han conquistado e institucionalizado. En consecuencia, y como segunda faceta, simplemente por ser diferentes y por perseguir condiciones de vida más dignas, son personas a las que no importa sacrificar. En nombre de determinadas concepciones de los derechos humanos, se establecen condiciones de muerte para quienes no están dentro del marco de protección establecido por el funcionamiento del sistema capitalista. La política que se emplea es aquella que defiende los derechos humanos, a costa de violar la dignidad y la vida de las personas que no se adaptan a la lógica del sistema de mercado a la que están supeditadas.

El problema de no reconocer la capacidad de crear, desarrollar y disfrutar los derechos a determinados grupos humanos está conectado, de alguna manera, con el excesivo peso que se le otorga tanto a lo que se supone fue el momento histórico en el que surgieron los derechos humanos, como al colectivo que también se piensa fue el que los creó. Se afirma que, una vez que nacieron, ya surgieron en su máxima expresión y se dieron para siempre. Mediante procesos de abstracción se han mantenido sus estructuras congeladas para establecerlas como molde y patrón, y se han aplicado sobre otras secuencias espacio-temporales, invisibilizando tanto la dinámica y los conflictos implicados como los nuevos problemas que se han ido presentando.

No vamos ahora a discutir si la idea y la práctica de los derechos humanos sólo y exclusivamente surgieron en el contexto de la cultura occidental, dentro de los cambios vinculados con el ascenso de los mercados y los Estados modernos. Tampoco se trata de descartar la posibilidad de que el resto de sociedades y culturas posean concepciones distintas y autóctonas. Menos aún es el momento de entrar en la polémica

sobre si sólo la lucha por la dignidad humana que se dio en Occidente se manifestó en forma de derechos humanos y que, si bien es cierto que otras culturas no occidentales poseen tradiciones de lucha por la dignidad, buscaron otros medios para realizarla muy distintos y hasta incompatibles con los derechos humanos¹⁹. Lo que si está claro, por lo menos, es que las prácticas sociales realizadas por la burguesía con el tránsito a la modernidad contra los límites impuestos por el sistema tradicional del feudalismo, aportaron toda una filosofía y todo un discurso sobre los derechos humanos, además, de un concreto sistema institucional y jurídico positivo de garantías. Surgieron en un contexto histórico determinado que con posterioridad se ha ido transformando. Pero no hay que quedarse encasillado en la historia y hacer de ella un determinismo.

Si gracias a la burguesía se manifestó una lucha por la libertad y la igualdad contra un sistema que le era adverso, hay que proyectar a otras prácticas sociales y a otros colectivos un esquema análogo de lucha por los derechos, que tenga en cuenta los nuevos contextos y los distintos principios reivindicados. De ahí la importancia que posee una concepción de los derechos humanos que se haga cargo de toda su rica complejidad. Hay que relacionar los derechos humanos con los múltiples procesos dinámicos de confrontación de intereses que pugnan por ver reconocidas sus propuestas partiendo de diferentes posiciones de poder. No hay que abstraer ni los conflictos de intereses ni las circunstancias espacio-temporales. Además, los derechos humanos entendidos como práctica social, como expresión axiológica, normativa e institucional que en cada contexto abre y consolida espacios de lucha por una vida más digna²⁰, no se reducen a un único momento histórico y a una única dimensión jurídico-procedimental y formal.

Es esta la perspectiva que Ignacio Ellacuría trata de transmitirnos con la contraposición que realiza entre la idea de libertad desde la *liberación* de las mayorías oprimidas y la idea de libertad desde la *liberalización* propia del liberalismo. Cuando la burguesía revolucionaria comenzó en el siglo XVIII a negar el estado de cosas dominante que consideraba injusto, empezó a objetivar sus aspiraciones y preferencias en todos los niveles posibles, hasta culminar con la objetivación institucional de sus derechos

¹⁹ Para una mayor profundización sobre todo esto, véase Jack Donnelly, *Derechos Humanos universales: en teoría y en la práctica*, Edic. Gernika, México, 1994, pp. 13, 79 y ss.

²⁰ Joaquín Herrera, ídem.

o libertades. Lograron, desde sus aspiraciones particulares, convertirlas en universales tras un proceso social de superación de las privaciones con las que se encontraban²¹.

El problema apareció en el momento que otros grupos o clases sociales cuestionaron esas mismas estructuras institucionales elevadas a universalidad, porque consideraban que les marginaban, les alienaban, no atendían a sus demandas. Se intentaron nuevos procesos de lucha, similares a aquellos que posibilitaron las conquistas de los derechos y las libertades de la burguesía. Pero se les impidió desarrollarlos, se les cerró la posibilidad de que sus necesidades y sus valores pudieran objetivarse institucionalmente, sin ser garantizados por las Constituciones o por las Declaraciones Internacionales²².

De esta forma, las luchas liberales, aunque fueron fruto de un proceso de liberación, al final hicieron de él un camino para preservar la libertad de unos pocos, no para conseguir la de todos. La mera expansión de las libertades sólo pudo ser recorrida por un grupo minoritario y no se permitió ni la distribución social de las condiciones reales para su ejercicio ni la posibilidad de abrir nuevos focos de resistencia.

Esto es lo que actualmente viene pasando con los actuales procesos de globalización neoliberal y de democratización formal. La lógica de la acumulación del mercado, además, anula el papel activo de las personas. En cambio, a través del reconocimiento del papel tan importante que poseen los procesos de lucha, se permite abrir posibilidades para objetivar y generalizar las demandas populares y, con ello, protege y garantiza los derechos y las libertades que se reclaman. *La auténtica lucha por la libertad exige la transformación de aquellas condiciones reales que impiden o dificultan al máximo la libertad sociopolítica y económica de la mayor parte del pueblo*²³.

La libertad asociada al concepto europeo de liberalismo es restrictiva, pues excluye a quienes no forman parte de su entorno cultural. Básica-

²¹ Para Ignacio Ellacuría, las *liberties* son el resultado de complejos procesos de liberación. Ver su «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», en ECA, nº 502, 1990.

²² En este sentido ver Joaquín Herrera, «La fundamentación de los derechos humanos desde la Escuela de Budapest», en *Los derechos humanos*, ETEA, Córdoba, 1995, pp. 42 y 43; y Juan Antonio Senent de Frutos, *Ignacio Ellacuría y los derechos humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, pp. 168 y ss.

²³ Ignacio Ellacuría, «En torno al concepto y la idea de liberación», en *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1989, p. 99.

mente, el prejuicio o el error en el que incurre Occidente es que reduce la capacidad de crear, desarrollar y disfrutar derechos a determinados grupos humanos, negando la posibilidad de su disfrute a otros grupos humanos. Y si la comparte, lo hace delegativamente, como un bien ya obtenido que concede a otros. Detenta el monopolio de la libertad, de la igualdad y de la dignidad, de lo que significan y cómo se disfrutan. Y no sólo eso, sino que también impide que se abran nuevos procesos con los que poder reinterpretar los valores humanos y conquistar nuevos derechos.

Retomando el argumento y siguiendo dentro del ámbito interno de la cultura occidental, sería un error pensar que las mismas condiciones del pasado en que surgieron los llamados derechos individuales, permanecen en la actualidad y que nada ha cambiado desde entonces²⁴. En el interior del propio desarrollo del sistema capitalista, una vez que triunfó la clase burguesa y subió al poder, fueron apareciendo otros colectivos humanos que sufrían otras situaciones de explotación y marginación social. Reaccionaron a su manera, con sus propias especificidades -p.e. la clase obrera, las mujeres, los negros...- En la nueva y actual fase de desarrollo del sistema capitalista está sucediendo lo mismo con otros movimientos de emancipación, entre ellos el de los inmigrantes.

El fenómeno de la inmigración es una manifestación de la respuesta que las gentes del Sur adoptan ante una situación límite de pobreza y exclusión. Luchan no ya sólo por la libertad y la igualdad, sino, sobre todo, por la vida y por una sociedad en la que todos quepan²⁵. Pero como ponen en peligro el orden de convivencia de los países del Norte, suponen una amenaza que hay que controlar. Se amortiguan entonces sus

²⁴ El condicionamiento que ese momento originario ha tenido con posterioridad, se refleja en la propia visión generacional de los derechos humanos. Sólo los derechos individuales considerados de primera generación -y que no todos poseen el privilegio de disfrutarlos- son los que mayor nivel de protección tienen. El resto de generaciones quedan por detrás, son secuenciales, vienen después, por etapas y, sobre todo, al ser de peor calidad pueden ser sacrificados a costa de los primeros. Lo estamos viviendo actualmente con los derechos sociales y su vulneración permanente con motivo de la ideología liberal y las políticas de ajuste estructural. También lo comprobamos con las dificultades que tienen los de tercera generación para afianzarse. Como históricamente ya se dieron y se delimitaron los derechos del individuo, es imposible que puedan aparecer otros tipos nuevos o con el mismo rango institucional. Sobre la perspectiva generacional de los derechos humanos, ver José Martínez de Pisón, *Derechos humanos: historia, fundamento y realidad*, Egido Editorial, Zaragoza, 1997, pp. 174 y ss. y Antonio Enrique Pérez Luño, «Tercera generación de los derechos humanos», en Vicente Theotonio y Fernando Prieto (coords.), *Los derechos humanos, una reflexión interdisciplinar*, ETEA, Córdoba, 1995, pp. 110 y ss.

²⁵ Maryse Brisson, op. cit., p. 29.

acciones eliminando y echando para atrás cualquier conato de resistencia. Lo mismo sucede con otras actuaciones que desempeñan algunos colectivos humanos como comunidades, pueblos, asociaciones, movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales. Con sus actuaciones se afirma que no están reivindicando ningún tipo de derechos, ni los ya consagrados ni unos nuevos. Además, si hace falta eliminarlos, se les eliminan. Únicamente se toleran aquellos comportamientos que son afines a la lógica del sistema. Aquí nos encontramos con la segunda faceta de la última paradoja.

El problema fundamental de este mecanismo de extrema exclusión radica en la lógica hegemónica que subyace detrás, y que es un ejemplo más, de la tendencia que Occidente tiene para hacer sacrificios humanos justificándolos²⁶.

Cuando la burguesía se hizo con las riendas del poder no tuvo reparo alguno en enfrentarse al mundo entero para colonizarlo y someter a todo aquel que le salía al paso. En nombre de la ley absoluta del mercado destruyó a las sociedades preburguesas. A las que todavía no lo eran, les declaró guerras justas considerándolas en rebeldía porque iban en contra de las normas establecidas por el mercado²⁷. Todo colectivo, todo grupo y toda persona que no aceptara sus pautas de comportamiento, no eran dignos de representar a la civilización. Asimismo, los seres humanos en general se supeditaron a ellas y el sujeto concreto y corporal que siempre había cuestionado al poder, es eliminado para ser sustituido por el individuo con facultades universales pero condicionadas a las relaciones utilitarias de la economía. Como ya no es sujeto que cuestiona el sistema, *no tiene derechos sino en y a través del mercado*. En el momento que se rebela como tal e intenta oponerse a su lógica, es declarado culpable y se le declara la sentencia de muerte. La pena se ejecuta con la máxima frialdad²⁸.

Simultáneamente a esa aspiración burguesa del mercado total, en el que sólo rige su ley, han ido apareciendo distintas reivindicaciones por la emancipación humana. Históricamente, siempre han aparecido grupos

²⁶ En este sentido véase Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, DEI, San José, 1998.

²⁷ Franz Hinkelammert, *ídem*, pp. 136-137 y su trabajo acerca del pensamiento lockiano que aparece en libro (nota 3)

²⁸ *Ídem*.

humanos que se han levantado y han resistido frente a distintas y diversas expresiones del poder. Se trata de múltiples luchas de resistencias con vidas efímeras o más o menos duraderas, cuyas reclamos han tenido finales dispares, con mayores o menores logros y con éxitos de distinto grado de objetivación e institucionalización. Cualquier manifestación popular frente a cualquier manifestación del poder que coarta y ahoga algún aspecto de la dignidad humana en permanente proceso de construcción, ha sido y puede ser un foco importante que tenga algo que aportar a la idea de derechos humanos. En este caso, dentro del capitalismo aparecen respuestas al sojuzgamiento por el automatismo del mercado que reivindican una subjetividad que les es negada. Múltiples movimientos de resistencia que acompañan las distintas fases de desarrollo del capitalismo lo cuestionan.

La reacción de los poderosos y de los beneficiados por el sistema, es clara: los enfrenta como su peor enemigo, y se lanza contra ellos, creando un mortal mecanismo de inversión. Para quitárselos de en medio y justificar el acto de su eliminación, se proyectan sobre ellos las imágenes y los adjetivos más negativos y rechazables posibles. Se les inferioriza su calidad humana, diabolizando y demonizando su condición. No son seres humanos, sino animales voraces, bestias carniceras que no son dignas de vivir y que cuestionan el orden y el respeto de los derechos humanos establecidos. Pese a que múltiples colectivos reivindiquen mayores niveles de participación, más justicia, más libertad y más igualdad, son tratados como monstruos sobre los que hay que ejercer cualquier tipo de violencia para que por fin desaparezcan de la faz de la tierra. De víctimas pasan a ser victimarios.

El resultado final que se pretende es que, al no haber más bestias, ya no hará falta matar a ninguna más. Los derechos y la sociedad están finalmente seguros. Los desproporcionados medios utilizados se legitiman porque quien detenta el poder, se apropia incluso del discurso de los derechos humanos para poder condenar los actos de sus enemigos. Curiosamente, acaba haciendo lo mismo que condena, es decir, acusando a otros se justifica la ejecución sobre ellos, en tanto oponentes demonizados, de los mismos comportamientos de animales que supuestamente realizan. Por tanto, resulta que todos *estos monstruos son desarrollados y presentados en nombre de los derechos humanos, o en nombre de la lucha contra ellos*. En otras palabras, que toda práctica que es expresión de una lucha por la dignidad humana, todos los valores de la convivencia humana, todo humanismo,

todo universalismo ético emancipador son una amenaza contra la cual hay que pelear. Y esto se hace en nombre tanto de las relaciones sociales de producción interpretadas como sociedades perfectas, como de los derechos universales que le son funcionales. En realidad quienes ven como monstruo a su enemigo, está proyectando sobre él su propia monstruosidad²⁹.

Concluyendo, resulta que, de nuevo en ambas facetas, se utiliza la misma lógica localista y funcional de la universalidad de los derechos humanos para negarles a quienes intentan abrir parcelas y espacios de lucha por una vida más digna, su posibilidad de acción y el ser sujetos de derechos. Quienes reaccionan y actúan así, demuestran la hipocresía y la falsedad de su discurso, el doble rasero que utilizan en función de sus propios intereses y según les convenga. Están dispuestos, si hace falta, a no reconocer derechos o impedir su posibilidad de ejercerlos, incluso si es necesario, a sacrificar a seres humanos que ponen en peligro el orden jerárquico establecido.

3. LA RELACIÓN UNIVERSALISMO/ PARTICULARISMO

Una vez vistas las tres paradojas o contradicciones, a continuación vamos a profundizar un poco más en el conflicto universalismo/relativismo. Se señalarán algunos de los errores que conlleva el enfrentamiento posicional dualista y maniqueo entre ambas dimensiones y se darán algunas claves para poder entender la manera como el pensamiento humano funciona en su captación de la realidad. Sólo abordando el problema desde una perspectiva relacional, se podrá avanzar en la comprensión y en la solución de los problemas que se presentan.

Raimon Panikkar, en *La intuición cosmoteándrica*, destaca un deseo común a todos los seres humanos. Parece como si en nosotros el esfuerzo por la unidad, por apoderarnos y hacernos dueños de la realidad, fuera una parte constitutiva de nuestra naturaleza. Desde el punto de vista cultural, cada forma de vida, cada visión del mundo tiene una legítima e integral pretensión de conseguir la verdad y, por ello, de universalidad³⁰.

²⁹ Ídem, pp. 161 y 193.

³⁰ *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999, p. 117.

Paralelamente a esta aspiración de unidad, en el ámbito de las relaciones humanas, todas las sociedades tienden a acercarse y a aglomerarse; y todos los pueblos tienen tendencia también a la asimilación y a la socialización³¹. En su aventura por conseguir la plenitud, cada comunidad desde su particularidad se confronta con las particularidades y plenitudes de otras comunidades. En ese encuentro se definen mejor los límites de sus distintas pretensiones, y del conflicto surgen diferentes procesos hegemónicos y contrahegemónicos de imposición, intercambio y trasvase cultural.

También en el ámbito interno de una cultura sucede lo mismo. Las clases, los grupos y los diversos colectivos sociales se enfrentan contra las visiones unitarias y monolíticas de quienes poseen la hegemonía. Además, los modos culturales son un ejemplo de las diversas interpretaciones y actualizaciones que hay en el seno de una misma cultura³².

Dentro de estos espacios de confluencia de identidades interculturales e intraculturales se comprueba que el binomio universal/particular puede ser tratado como relación. Ya se anticipó que de la misma manera que la universalidad es un modo para tratar la particularidad, la particularidad es un modo para tratar la universalidad. Ambas se coimplican, son ambivalentes³³.

En este sentido, lo particular es un concepto esencialmente relacional porque presupone la totalidad social e intersocial dentro de las cuales las particularidades se constituyen. De igual forma, *lo universal sólo puede emerger a partir de lo particular ya que es sólo la negación de un contenido particular lo que transforma ese contenido en el símbolo que lo trasciende*³⁴. De ahí que el problema no haya que enfocarlo maniqueamente. El dualismo unidad/pluralidad hay que dirigirlo hacia esa y que los une, en el marco y en los contextos donde se dan sus antagonismos y sus vínculos³⁵. Por eso sería más acertado hablar de *universalidad y particularidad desde la relatividad*

³¹ Ídem, p. 25.

³² Ver Raimon Panikkar, *El espíritu de la política*, Península, Barcelona, 1999, pp. 44-45.

³³ Ver Pierpaolo Donati, «Lo postmoderno y la diferenciación de lo universal», en Salvador Giner y Ricardo Scartezzini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 126. El autor distingue el binomio absoluto/relativo, que no es reversible porque bloquea posibles alternativas y relaciones, del binomio universal/particular que sí lo es.

³⁴ Véase Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, 1996, pp. 30-34.

³⁵ Ídem, pp. 33-34; y Raimon Panikkar, *La intuición...*, p. 24.

en cuanto implica una conciencia relacional. Nada tiene un sentido ni un significado independientemente de un contexto delimitado³⁶.

3.2. Dos versiones contrapuestas

Múltiples han sido las formas como se ha enfocado este difícil binomio³⁷. La más común es aquella posición que defiende la existencia de una línea divisoria, opuesta e incontaminada entre el universalismo cimentado en el ser humano en tanto individuo, y el relativismo o particularismo edificado sobre la comunidad³⁸.

La versión más proclamada del primero es el ideal de derechos humanos occidental basado en los derechos asignados al ser humano y que le pertenecen por el mero hecho de serlo. Tienen su origen en su naturaleza, son previos a los contextos socioculturales donde se encuentra y, además, son superiores a la sociedad y al estado. La autonomía del individuo y su suprema dignidad exige que la comunidad esté organizada por la suma de hombres libres³⁹. Sobre estos elementos se establecen unos criterios universales con los que se pueden enjuiciar y valorar éticamente a todas las culturas.

La interpretación del particularismo más aceptado postula el enraizamiento inevitable de los seres humanos en una memoria, en una cultura y en una historia colectiva particular que son las condiciones decisivas de su identidad. La postura más radical apuesta por la inconmensurabilidad intercultural: cada comunidad posee sus propias concepciones del mundo y su propio código ético, y no puede medirse con los criterios de otra comunidad. No es posible establecer un marco universal de enjuiciamiento para valorar las actuaciones, los hábitos y las costumbres de todas y cada una de las culturas. Todas poseen el mismo rango axiológico⁴⁰.

³⁶ Panikkar, ídem, p. 33.

³⁷ En este sentido véase Raimon Panikkar, ídem, pp. 27 y ss.; Ernesto Laclau, op. cit. pp. 46 y ss.; Jack Donnelly, cit. p. 165 y ss.; y Xabier Etxeberria, «Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad», en *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, Gobierno de Aragón, Zaragoza, 1997, pp. 91 y ss.

³⁸ Ver el libro de Juan José Sebreli, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992, ejemplo claro de quien considera que sólo desde el liberalismo se puede concebir lo universal. Es incomprensible ver la ceguera de este autor que ignora que, incluso desde posiciones relativistas, también se puede estructurar la universalidad.

³⁹ Ver Jack Donnelly, op. cit. pp. 23, 34 y 39-40; Xabier Etxeberria, ídem, p. 94; y Boaventura de Sousa Santos, «Por una concepción multicultural de los derechos humanos», en *Memoria*, 101, Bogotá, p. 46.

⁴⁰ Xabier Etxeberria, ídem, p. 90.

Junto a los defectos señalados más arriba por las tres paradojas, a este universalismo del individuo se le reprochan otros más: en primer lugar, la acentuación de la importancia del individuo abstracto implica una homologación que vacía las identidades y una total despreocupación por las diferencias. En segundo lugar, también abstrae los contextos y los procesos históricos donde se desenvuelven las personas⁴¹. En tercer lugar, ambas abstracciones son expresión de un localismo hegemónico y expansivo -encarnado inicialmente en el individuo occidental varón, blanco, empresario y propietario- que destruye al resto de culturas y, al aplicarse, deja fuera de sus derechos a la mayoría de la población -mujeres, homosexuales, negros, pobres...⁴²- Finalmente, implica un universalismo ficticio porque ejerce todo un monopolio sobre el acceso a las condiciones socioeconómicas con las que se puede llegar a lo universal⁴³.

En cuanto al particularismo radical, entre otras cosas se le critica el hecho de que cuando valora de la misma manera a todas las culturas, lo hace ya desde un criterio universal de respeto a todos los grupos particulares⁴⁴. También al supeditar al individuo libre y autónomo a las normas y los hábitos dictadas por la comunidad, se le está anulando su capacidad de decidir libremente y rebelarse frente a las injusticias cometidas por la colectividad. Además, excluye criterios para contrastar y distinguir las sociedades totalitarias de las sociedades democráticas⁴⁵. Finalmente, la esencialización de la comunidad, la etnia, la raza o la nación, es fuente de marginación y discriminación de todo aquello que queda fuera de su círculo de pertenencia. Se conforma un “nosotros” excluyente frente a los otros despreciados⁴⁶.

Decantarse por una de las dos posiciones y aceptar que sólo ambas tienen una relación maniquea y de oposición, sin que tampoco puedan existir otras opciones y otras formas de abordar el binomio, conlleva más despropósitos que aciertos. Al final el gran perjudicado es el complejo

⁴¹ Antonio Enrique Pérez Luño presenta tres tipos de críticas al universalismo en «La universalidad de los derechos humanos», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XV, 1998, pp. 98-102.

⁴² Xabier Etxeberría, p. 94.

⁴³ Pierre Bourdieu, *Meditaciones...*, pp. 90 y 96-97.

⁴⁴ Xabier Etxeberria, ci., p. 90 y Ernesto Laclau, cit., p. 89.

⁴⁵ Son criterios deducidos de las incompletudes que para Boaventura de Sousa Santos presentan las culturas musulmana e hindú. Op. cit. pp. 49-50.

⁴⁶ Ver Joaquín Herrera, op. cit.

mundo humano, compuesto de múltiples variables y elementos. Las dos posturas dogmatizan y ontologizan sus puntos de vista y reducen la riqueza humana.

En este sentido, se incurre en los mismos errores señalados por un conocido proverbio complementado: *cuando el dedo señala el sol, el tonto mira el dedo... Pero más tonto sería si mirara al sol, pues se quedaría ciego*⁴⁷. Ser tontos o ciegos vendría a ser el marco dentro del que se mueven quienes defienden tanto una idea de universalidad expansionista y excluyente, como una idea de particularidad cerrada e incomunicada. O bien se tropiezan por mirar a lo lejos sin observar la tierra que se pisa o bien se chocan contra cualquier objeto, árbol, farola o muralla, por enfocar sus ojos abajo, sólo atendiendo a los pies. En ambos casos, se incurre en determinados procesos de absolutización y abstracción, moviéndose como Alphas, Betas, Gammas o Epsilones en busca de soma en un mundo infeliz y cerrado.

Si por un lado estamos frente a un universalismo ciego, que como una supernova invade con su luz a otras estrellas, en el segundo caso nos encontramos con un particularismo absoluto y desorientado, que como un agujero negro invertido y estático, no asimila y se aísla de todo cuanto pasa a su alrededor. El primero es un cierre en expansión continua, el segundo un cierre en contracción permanente que niega los ineludibles vasos comunicantes interculturales. Los dos, por separado, son tontos, uno porque mira sólo al sol y el otro porque mira sólo al dedo.

Con una mirada más atenta comprobamos que no sólo hay otras opciones, sino que, siguiendo una línea relacional, también hay ciertos puntos intercambiables, reversibles y coincidentes entre estos universalismos y particularismos enfrentados. Señalemos algunos:

1. Si el particularismo conlleva un criterio de universalidad -aquel que respeta todas las culturas por igual-, el universalismo, bien al rechazar o al aceptar ese mismo criterio o principio, está reconociendo que existen otras pretensiones de generalidad y universalidad, al menos una más diferente a la suya -que apuesta por la universalidad de los derechos del individuo por encima de la comunidad-.

⁴⁷ En Subcomandante Marcos, «Encuentro intergaláctico», *Ajoblanco*, nº 4, 1997, p. 6

2. En tanto que es visto como un conflicto entre universales, surge el paradójico efecto de que ambos se relativizan. El uno hace que el otro aparezca como un etnocentrismo con máscaras universalistas⁴⁸.
3. Además de que uno reivindica lo que el otro rechaza, los dos abstraen, eliminan y/o anulan algunos elementos de la realidad social: los contextos internos y/o externos, las identidades y las diferencias, la capacidad de respuesta de los individuos, las prácticas sociales, los sujetos colectivos...
4. Presentan un peligro de generar procesos destructivos contra el ser humano y la comunidad. Tal como indica el propio Ricardo Scartezzini, el universalismo y el relativismo pueden justificar ideas jerárquicas, no igualitarias y antidemocráticas⁴⁹. Implican lógicas de exclusión.
5. Por último, lo ideal nunca es absolutamente perfecto en lo real. En la práctica es imposible tanto un universalismo como un particularismo plenos, definitivos y completos. Si existieran uno u otro en la realidad, no habría ningún tipo de referente. En parecido sentido, Boaventura de Sousa Santos señala que *si cada cultura fuera tan completa como se juzga, existiría solamente una cultura única*⁵⁰.

3.2. Universalismo de confluencia

Una alternativa que explique y salga de este aparente callejón sin salida entre lo particular y lo universal, debe hacerse cargo tanto de la presencia de múltiples culturas, con sus respectivos grupos humanos, como de las distintas visiones y pretensiones de unidad hacia la que aspiran, que pueden ser diferentes y equidistantes unas de otras.

Es por ello que incluso el punto de partida en el que hemos situado al

⁴⁸ Ricardo Scartezzini, «Las razones de la universalidad y de la diferencia», en *Universalidad y diferencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 27.

⁴⁹ Ídem, p. 23.

⁵⁰ Ver Boaventura de Sousa, op. cit. p. 48.

tonto, el marco en el que se encuentra, igualmente está equivocado porque no sólo hay un sol, no sólo hay un dedo y una forma de apuntar al cielo. Hay múltiples soles y estrellas, muchos son los dedos que las señalan e, incluso, hay otras maneras para indicar distintos lugares y sitios. Siempre es muy enriquecedor lo que pueden ofrecernos quienes imaginan y crean diversos mundos, por muy diferentes que sean al nuestro.

La aceptación de esta pluralidad no tiene por qué implicar indefectiblemente la total incomunicación y separación entre ellas. Es cierto que podremos encontrarnos con esferas en las que será imposible establecer vasos comunicantes, pero habrá otras en donde sí será posible algunos puntos de encuentro.

El conocimiento y la valoración de otras formas de vida a partir de nuestra misma cultura es una empresa complicada, pero existe toda una amplia gama de tonalidades de sentido. Nos encontramos con zonas completamente oscuras y ciegas para nuestros ojos, de evidente inconmensurabilidad porque sus cimientos descansan sobre *paradigmas originales, absolutamente propios, e imposibles de reducir a una unidad básica*⁵¹. Asimismo aparecen esferas de penumbra y de poca claridad, pero que pueden ser traducidas y apropiadas en virtud de nuestros propios paradigmas. Y, finalmente, hay espacio de intensa luz, conmensurable y de pleno entendimiento intercultural.

En este sentido, Raimon Pannikar apuesta por la urgencia y la necesidad de un horizonte abierto que vea y comprenda la tendencia del ser humano *hacia la unidad y la universalidad*, pero que sea consciente de que hay otros pueblos con otros horizontes. Pese a que aspiramos a abrazarlos, nos percatamos tanto de su carácter siempre escurridizo, como de su apertura constitutiva. Lo transcultural nunca está sólo pues siempre estamos en una cultura. Y una cultura no lo abarca todo. Siempre se encontrará con elementos y facetas de la realidad impenetrables para ella, incluso para la misma razón humana⁵², sin embargo también habrán *equivalentes homeomórficos*, elementos de juntura y concurrencia intercultural, que expresan los frutos de insemnaciones mutuas.

De las tres áreas de inconmensurabilidad, traducibilidad y conmensurabilidad nace toda una interfecundación de asimilación, cam-

⁵¹ Véase Riccardo Scartezzini, op. cit. p.20.

⁵² *La intuición cosmoteándrica...*, p. 31.

bio y renovación. *Cada vez que una cultura se plantea un concepto perteneciente a otra, tiende a modificarse, a enriquecerse y a incorporar a su pensamiento algo completamente nuevo*⁵³. Ninguna cultura está enclaustrada en sí misma. Constantemente implica elección y cambio, fruto de las relaciones internas y externas que experimenta por el encuentro con otras comunidades y colectivos.

Reiterando lo dicho, el saber valorar las particularidades siendo conscientes de nuestras raíces no impide la búsqueda de referentes transculturales y transhistóricos. Xabier Etxeberría nos habla de *una universalidad tensionada de particularidad*, en donde se interrelacionan y acceden los imaginarios, las distintas cosmovisiones y diversas concepciones del mundo nacidas de las prácticas sociales⁵⁴. Se trata de un *universalismo de confluencia*, abierto a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogénicas.

Por este y otros motivos, todo conflicto intercultural no tiene que ser abordado como un problema incómodo y rechazable, sino enteramente lo contrario, como un reto enriquecedor de intercambios con el que hay que convivir para que la vida no pierda su dinamicidad. La inmigración es una muestra de ello, pese a que quiera verse en el sentido más negativo y execrable.

Evidentemente, cuando se está hablando de áreas de concurrencia, de puntos o parámetros transculturales y de equivalentes homeomórficos, los riesgos de imposiciones hegemónicas y de dobles discursos excluyentes aparecerán a cada instante. De ahí que esta universalidad dialógica y de confluencia deba hacer referencia a aquella dimensión de la realidad a partir de la cual se puede conocer si los procesos de desarrollo, encuentros y conflictos interculturales provocan situaciones de marginación, discriminación y exclusión social en todas sus esferas y dimensiones. Ese lugar se encuentra en la idea de dignidad humana y en la figura de los derechos humanos.

3.3. Abstracciones, idealizaciones y exclusiones

Ernesto Garzón Valdés, en respuesta a las críticas particularistas sobre los mecanismos de abstracción que las posiciones éticas universalistas

⁵³ Riccardo Scartezzini, cit.

⁵⁴ Op. cit. p. 91.

realizan en su proposición de principios éticos universales, señala que la *abstracción* -entendida como omisión selectiva que deja de lado algunos predicados no importantes de teorías y descripciones- ni es patrimonio exclusivo de ellas, ni tampoco implica un desprecio de lo particular y de la diversidad cultural. El razonamiento lógico y científico lo utiliza como un indispensable instrumento de conocimiento⁵⁵.

Junto a la abstracción hay otro mecanismo, la *idealización*, que es una adición selectiva de unas características que pueden faltar en los agentes reales⁵⁶. Sin ser exclusivo de ellas, es un recurso que también aparece en el ámbito de las ciencias sociales.

El pensamiento occidental se distingue por el empleo de ambos medios de conocimiento. El problema y el cuestionamiento de sus usos aparece cuando se desatienden y nos despreocupamos tanto de los elementos que se eliminan y quedan fuera, como de los que se añaden y se incluyen.

Con las abstracciones se pueden omitir uno o varios elementos que siendo importantes y decisivos (p.e las condiciones de posibilidad de la vida humana), se califican como predicados, secundarios y/o accesorios, hasta tal punto que se pueden ignorar.

En cuanto a las idealizaciones, es tan grande y tan exigente la adición introducida que su grado de perfección es imposible de lograr en la realidad (p.e. una sociedad perfecta desarrollada por el mercado o el estado, cualquier otra mediación e incluso alguna cualidad del ser humano -en cuanto individuo racional, competitivo y omnisciente...-). El problema es que no hay conciencia de esa imposibilidad. Se totaliza como un fin que hay que conseguir cueste lo que cueste, aun a costa de velar y sacrificar también otras cualidades o elementos con los que tomamos conciencia de lo que sí es posible y factible para todos.

Veamos ambos casos un poco más en detalle con dos ejemplos:

1. Una de las formas más comunes que el ser humano tiene para conocer la realidad es utilizando conceptos e ideas con los que

⁵⁵ Ernesto Garzón Valdés, «El problema ético de las minorías», en León Olivé (comp.) *Ética y diversidad cultural*, F.C.E., México, 1993, pp. 36 y ss. El autor sigue las propuestas de Onora O'Neill, «Ethical reasoning and ideological pluralism», en *Ethics*, vol. 98, 4, 1988. Referencia tomada de Jesús González Amuchastegui, «¿Son los derechos humanos universales?», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XV, 1998, p. 61.

⁵⁶ Ídem.

captarla como una totalidad. La razón posee unos anhelos que la impulsan siempre a ir hacia delante y la incitan a la consecución de determinados fines que son, a la vez, sus límites porque nunca logra alcanzarlos. El uso puro de la razón es el medio para poder acercarnos a ellos, pero posee una incapacidad para darles respuestas, de ahí que sea su uso práctico la salida ante la imposibilidad de obtenerlas y superar, de esta manera, los límites. La razón, por tanto, no se explica por sí misma, sino desde fuera, a través de su uso⁵⁷.

El pensamiento permanentemente aspira a trascender y abarcar la totalidad de la realidad y lo hace utilizando conceptos universales. El hecho de que se acuda a ellos demuestra los límites con los que el sujeto cognoscente se encuentra al no poder conocer toda la realidad. Necesitamos los conceptos universales para suplir esa carencia. Sirven como una muleta de apoyo y son un instrumento de búsqueda con el que intentamos abarcar lo infinito⁵⁸.

Esto se comprueba con los marcos categoriales de las ciencias empíricas. Paradójicamente, mientras que los casos que podemos observar y experimentar son limitados, cuando usamos los conceptos universales hacemos referencia a todos, designamos con ellos a un número ilimitado, por lo que *el conjunto de los casos observables constituye una parcialidad en relación a la cual el concepto universal designa una totalidad desconocida. Luego el concepto universal trasciende cualquier conjunto de casos observables*. Observamos menos casos que todos los que abstracta y universalmente acaparamos. La conclusión es que como sujetos cognoscentes no podemos acceder con un conocimiento directo a la totalidad de los hechos, tenemos que trascender la realidad mediante los conceptos universales. La limitación de nuestro conocimiento nos obliga a utilizarlos.

Nos damos cuenta que la realidad trasciende a la experiencia y a la teoría. Como aspiramos a su totalidad y la imaginamos, creamos categorías universales para intentar conocerla completa-

⁵⁷ Ver la "Doctrina trascendental del método", en *Crítica de la razón pura* de Immanuelle Kant, Alfaguara-Santillana, 13ª ed., Madrid, 1997, pp. 571 y ss.

⁵⁸ Véase Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, pp. 231 y ss.

mente, pero estamos limitados por el número de hechos concretos que podemos observar⁵⁹. Si no tuviéramos esta imposibilidad, los conceptos universales no harían falta. Es un hecho objetivo producido por la subjetividad humana el que aspiremos a la totalidad pese a nuestros límites y, por tanto, que la realidad nos trascienda en última instancia, mas no el pensamiento.

Asimismo, el sujeto puramente cognoscente no accede a la realidad empírica como tal, directamente, sino como sujeto actuante por el hecho de que antes interviene sobre ella con determinados fines, convirtiéndola en el objeto de conocimiento de las ciencias empíricas. De estas actuaciones surgen los principios de imposibilidad. Con ellos se construyen las teorías generales de las ciencias empíricas. Es el ser humano como realizador, no como observador el que las determina. Y trasciende también al sujeto cognoscente⁶⁰.

Al encontrarse con límites en su actuación orientada por fines que idealmente los traspasa, reflexiona en el ámbito de los fines tecnológicamente posibles y utiliza tanto los conceptos trascendentales como los procesos tecnológicos infinitos para anticipar la total realidad y transformarla en empiria.

Permanentemente hay un condicionante material de posibilidad para la elección de los fines. Todos los fines posibles poseen condiciones materiales cuyo universo es el producto social de la economía. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible. El tamaño del producto social de los medios materiales marcará, por tanto, los límites de la elección. Para poder elegir sabemos que sólo puede hacerse en el marco de los bienes escasos delimitados por el producto social. Y sólo si se vive, se puede. La vida es una precondition para hacerlo, además de ser el modo de realidad del sujeto que abre el ámbito desde donde se ponen los fines⁶¹.

Pues bien, para vivir es necesario satisfacer las necesidades humanas. Sólo de este modo se obtienen las condiciones que posi-

⁵⁹ Ídem, pp. 233 y 234.

⁶⁰ Ídem, p. 237.

⁶¹ Ver Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la era de la globalización*, Trotta, Madrid, 1998, p. 262.

bilitan la vida. Si no hay ser humano vivo y corporal, no habrá noción concreta de la realidad ni proyecto o actuación consciente con los que, como tales, podamos existir en ella.

2. Por otra parte, y como segundo ejemplo, de la misma forma que aspiramos a la totalidad de la realidad, elaboramos proyectos de sociedades ideales, pensadas en función de una ordenación adecuada de las relaciones humanas. La voluntad pura siempre aspira a lo mejor, a lo perfecto. Construimos utopías con las que elaboramos mundos futuros y abstractos mientras modificamos la realidad social en función de ellos. Para llegar a ese nivel armónico y sin fisuras para la convivencia humana, se modela la sociedad perfecta según criterios derivados de algunas leyes sociales. A través de esos ideales articulamos los medios con los fines para conseguir el máximo grado de absoluta perfección.

Sobre estos esquemas se ha construido el pensamiento de la Ilustración y su idea de progreso infinito que tarde o temprano, se dice, será beneficioso para todos. Paradójicamente a través de esos imaginarios, que son imposibles de alcanzar en su plenitud real pero no pensada, podemos darnos cuenta del marco de lo que sí es factible, porque todo *posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible*⁶². El problema surge cuando funcionalizamos nuestra realidad dentro de procesos de mala infinitud por querer llegar a límites inalcanzables. En ese instante perdemos la verdadera noción de nuestras concretas posibilidades y reales condiciones de vida.

Incluso tanto el uso de los conceptos trascendentales en el primer ejemplo, como de los imaginarios trascendentales en el segundo, que son necesarios para enfrentarnos a la realidad, pueden llevarnos a graves peligros. Todo proceso de conocimiento es una empresa discriminadora, aunque necesaria. También tiene una función de síntesis. Pero el pensamiento puede tener un poder corrosivo, pues además de revelar y ocultar elementos de la realidad, la manipula y hasta la puede destruir⁶³. La amenaza en los dos ejemplos vistos aparece cuando, en virtud de esas abstrac-

⁶² Franz Hinkelammert, *Crítica...* pp. 21 y 26-27.

⁶³ Raimon Pannikar, *La intuición...* pp. 73, 78-79 y 90.

ciones imposibles, sacrificamos y destruimos no sólo nuestra realidad, los contextos en los que estamos situados, sino nuestras vidas, la de todos los sujetos que le otorgan significado.

Retomando el argumento del primer ejemplo, nos encontramos cómo la racionalidad formal de las ciencias cimentada en la visión instrumental de la razón weberiana, reduce el conocimiento científico a simples juicios sobre la verdad y la falsedad, la eficiencia o la ineficiencia de la articulación de los medios y los fines. Pretende darle una neutralidad valórica al análisis de los hechos y, asimismo, edificar la ciencia por medio de una lógica formal y abstracta que no entra en consideraciones materiales y de fondo. Este tipo de racionalidad, muy típica en el mundo económico, si se totaliza tanto en el campo epistemológico como metodológico niega la posibilidad de establecer otros juicios científicos válidos que no se refieren exclusivamente a esa relación medio-fin. Tanto el actor que articula el vínculo entre los medios y los objetivos como los sujetos afectados en sus posibilidades de vida, desaparecen sin que importe cómo queda su estado existencial⁶⁴.

En este sentido, no es de extrañar que gran parte de la humanidad quede excluida de la división social del trabajo y que la naturaleza se esté deteriorando progresivamente porque no preocupa. El resultado de los efectos indirectos de la propia racionalidad medio-fin absolutizada por el mercado conduce al suicidio de todos por sus efectos perversos.

A pesar de todo, renunciar al conocimiento formal de las cosas es imposible. El formalismo es el tipo de acercamiento con el que la razón y la realidad se interconectan. Ahora bien, en el instante que olvidamos que lo formal y abstracto está en nuestras estructuras mentales y creemos que está en los objetos de la experiencia, perdemos la noción de la realidad junto a toda su complejidad y multidimensionalidad.

En cuanto a las idealizaciones, con la ilusión ciega de perseguir y realizar lo ideal e imposible, desvirtuamos, sin darnos cuenta, la persecución y realización de lo que sí es realmente posible. *La ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político*⁶⁵. Las mediaciones se absolutizan sobre los sujetos con-

⁶⁴ Franz Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, 1995, pp. 275 y ss.

⁶⁵ Franz Hinkelammert, *Crítica a la...* p. 25.

cretos y sobre la naturaleza, aun en el caso de que la intención sea, a través de la vía institucional (mercado, propiedad privada, nación, estado, libertad, igualdad...), la obtención de una armonía celestial entre los seres humanos.

Por esto siempre es necesario articular lo posible y lo imposible en virtud del criterio de factibilidad, de la vida del sujeto inserto en un circuito natural con la naturaleza. Ignorar este dato provoca situaciones en las que en función de construcciones perfectas, como sucede con los supuestos de conocimiento perfecto y con la velocidad infinita de reacción a factores de producción que se expresan en términos de mercado o estado, se olvida que son conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar pero hacia los cuales no se puede progresar⁶⁶. Hay que evitar la absolutización de estas ilusiones para que no distorsionen la realidad y se cosifique o se haga caso omiso de los sujetos.

Por tanto, en estos ejemplos de abstracción e idealización, nos encontramos con la eliminación de importantes parcelas de la realidad y, sobre todo, de aquellas relacionadas con la vida humana, llegando, incluso, a consecuencias perversas y hasta destructivas, dentro de las cuales aparecen múltiples procesos de inversión ideológica.

En el marco de los derechos humanos sucede otra situación similar o parecida. En las críticas al universalismo occidental y al particularismo radical, ya se señaló tanto la abstracción que ambos hacían de determinados elementos como la amenaza de producir procesos destructivos contra el ser humano y/ la comunidad.

A título de ejemplo, fijándonos en algunas de las concepciones occidentales sobre los derechos humanos, como aquellas basadas en la naturaleza presocial del hombre y en el contrato fundacional ideal que se establece en un plano del *como si* hipotético, se comprueba una alta carga de universalidad abstracta, sin raíces y ajenas a cualquier tipo de connotación particular e histórica.

Seyla Benhabib denomina como *el otro generalizado* al sujeto racional con iguales derechos y deberes, pero sin historia, que se deduce de estas teorías. Y contrapone el *otro concreto* que se refiere a la perspectiva que sitúa a los sujetos racionales en sus identidades y especificidades, que se

⁶⁶ Ídem.

consideran diferentes y hacen valer sus circunstancias personales (mujeres, gays, pueblos indígenas...). Desde la primera perspectiva, no se incluyen las circunstancias del *otro concreto*, no siendo adecuadamente asumido el elemento de la diferencia en el proceso de formulación de derechos⁶⁷.

Además, aquel imaginario universalista presupone una concepción marcadamente individualista de los seres humanos que en su aparente neutralidad y generalidad, representa a una determinada clase social (burguesía), protegiendo sus intereses frente a otros colectivos como el de los trabajadores asalariados, que quedan en posiciones de desigualdad⁶⁸.

En otro plano, el mismo Xabier Etxebarria se refiere a otros imaginarios dentro de la concepción occidental, a los que denomina *de la asimetría*, y los contrapone a los *imaginarios de la simetría* que son los mismos que se basan en la igualdad formal y abstracta de todos los individuos. Son planteamientos que parten de la distinción entre lo hegemónico y lo antihegemónico, de situaciones en las que unos oprimen y explotan a otros. Desde esa particularidad universalizada de la exclusión, se denuncia la desigualdad real que existe entre todos los seres humanos, destacando especialmente a las víctimas del sistema dominante, las mayorías populares oprimidas y pobres⁶⁹. De esa experiencia de la negación, de sus particularidades, de sus parcialidades, se intentan abrir otros procesos de universalización que se mueven por una lógica de inclusión de todos los sujetos corporales y necesitados y que rechaza cualquier tipo de marginación social⁷⁰. No parten de una universalidad previa, ya dada de antemano, sino de una parcialidad, la de los pobres, la de las víctimas, que es el punto de inicio para ir construyendo una noción de los derechos humanos que combine simultáneamente su dimensión teórica y práctica⁷¹.

Para estar alerta de todos estos procesos de abstracción que amputan a la realidad y a los seres humanos concretos, un *universalismo de confluencia* debe dar cuenta de todas aquellas situaciones en las que se producen estados de rechazo, de no reconocimiento y de marginación social. Por

⁶⁷ Véase Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Routledge, London, NY, 1992, p. 164; ver también Xabier Etxebarria, op. cit. pp. 94-97.

⁶⁸ Xabier Etxebarria, cit., p. 95.

⁶⁹ Ídem, pp. 97-99.

⁷⁰ Sobre los planteamientos de la teología y la filosofía de la liberación, ver David Sánchez Rubio, op. cit.

⁷¹ Véase Jon Sobrino, «Los derechos humanos y los pueblos oprimidos. Reflexiones histórico-teológicas», en *Los derechos humanos en un mundo dividido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.

ello, debe ser consciente de sus límites y siempre tiene que estar en un permanente estado de vigilancia para evitar incurrir en esa lógica de cierre y blindaje que detiene el impulso de la emancipación humana. Cuando en cualquier tradición o cultura aparecen focos de resistencia que luchan por superar los límites establecidos por las instituciones y las mediaciones que estructuran un sistema u orden social concreto, y se trata de superar los obstáculos que impiden tanto desarrollar las capacidades humanas como disfrutarlas, se están dando elementos que contribuyen al desarrollo universal de la idea de dignidad humana.

Finalmente, si recordamos la definición de los derechos humanos entendidos como *sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistema de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana*⁷², cada vez que en cualquier contexto cultural se articulen e institucionalicen determinadas reivindicaciones sociales y aparezcan distintos procesos de lucha con particulares concepciones acerca de la dignidad, teniendo en cuenta las condiciones que posibilitan la existencia de los sujetos participantes y afectados, se están cimentando las bases para establecer ámbitos de juntura con los que contribuir en la construcción dinámica y constante de la idea de universalidad.

Por esta razón, en este marco es en el que hay que situar el fenómeno de la inmigración, porque con ella se están reivindicando concretas posibilidades de vida más dignas, a pesar de estar limitadas por un sistema socioeconómico que funciona en un sentido contrario a la aceptación de los inmigrantes como sujetos corporales, vivos, actuantes y constructores de realidades humanas distintas y variadas.

⁷² Ver Joaquín Herrera, «Hacia una visión compleja...», cit.